

1796
Bise, P.

1923

IN: ARCHIV FÜR GESCHICHTE
DER PHILOSOPHIE 35

II.

Hippodamos de Milet.

Par

Pierre Bise.

Seul, un chapitre de la Politique d'Aristote nous fait connaître, et encore très imparfaitement, l'oeuvre attachante et curieuse d'Hippodamos de Milet, fils d'Euryphon. le même qui inventa la division des villes en rues et appliqua cette distribution nouvelle au Pirée. et qui surtout, semble avoir joui d'une rare fortune intellectuelle. Aristote, qui en parle sans bienveillance et comme à son corps défendant, nous le représente tout d'abord comme un pur fat. ..se plaisant à afficher en public le luxe de ses cheveux et l'élégance de sa parure, portant, été comme hiver, des habits également somptueux et également chauds, homme qui avait la prétention de ne rien ignorer dans la nature entière". Et malgré ce désobligeant préambule, il lui fait les honneurs d'une longue dissertation, dans la Livre II de sa Politique, au cours duquel il s'assigne pourtant, selon ses propres expressions, la tâche d'étudier à la fois l'organisation des Etats existants qui passent pour jouir des meilleures lois et les constitutions imaginées par des philosophes, en s'arrêtant „seulement aux plus remarquables“.

L'architecte Hippodamos, qui, après avoir dirigé les travaux de construction du Pirée, se rendit à Thurii, puis à Rhode (Ol. 9), est avec Phaléas, d'après Aristote, et avec Protagoras, d'après Diogène Laërce, l'un des précurseurs de Platon dans le développement des théories politiques. Cet homme est le premier, toujours selon les dires d'Aristote, qui se soit aventuré, sans avoir jamais manié les affaires publiques, dans la recherche de la meilleure constitution politique, but suprême de la science ancienne du Gouvernement. Il serait aussi le premier qui songea à publier ses travaux.

II.

Hippodamos de Milet.

Par

Pierre Bise.

Seul, un chapitre de la Politique d'Aristote nous fait connaître, et encore très imparfaitement, l'oeuvre attachante et curieuse d'Hippodamos de Milet, fils d'Euryphon, le même qui inventa la division des villes en rues et appliqua cette distribution nouvelle au Pirée, et qui surtout, semble avoir joui d'une rare fortune intellectuelle. Aristote, qui en parle sans bienveillance et comme à son corps défendant, nous le représente tout d'abord comme un pur fat, „se plaisant à afficher en public le luxe de ses cheveux et l'élégance de sa parure, portant, été comme hiver, des habits également somptueux et également chauds, homme qui avait la prétention de ne rien ignorer dans la nature entière“. Et malgré ce désobligeant préambule, il lui fait les honneurs d'une longue dissertation, dans la Livre II de sa Politique, au cours duquel il s'assigne pourtant, selon ses propres expressions, la tâche d'étudier à la fois l'organisation des Etats existants qui passent pour jouir des meilleures lois et les constitutions imaginées par des philosophes, en s'arrêtant „seulement aux plus remarquables“.

L'architecte Hippodamos, qui, après avoir dirigé les travaux de construction du Pirée, se rendit à Thurii, puis à Rhode (Ol. 9), est avec Phaléas, d'après Aristote, et avec Protagoras, d'après Diogène Laërce, l'un des précurseurs de Platon dans le développement des théories politiques. Cet homme est le premier, toujours selon les dires d'Aristote, qui se soit aventuré, sans avoir jamais manié les affaires publiques, dans la recherche de la meilleure constitution politique, but suprême de la science ancienne du Gouvernement. Il serait aussi le premier qui songea à publier ses travaux.

Je ne songe pas à renouveler ici la controverse presque insipide qui s'est élevée sur la question, à vrai dire secondaire, de savoir si l'Hippodamos dont Aristote s'occupe est le même personnage que celui dont Stobée rapporte, dans son Florilège¹⁾, quatre fragments assez importants, extraits d'un ouvrage d'Hippodamos le pythagoricien, *περὶ πολιτείας*. Valois, dans ses *Emendationes*, lib. IV, affirme que l'auteur des fragments du Florilège est le même que celui dont parle Aristote. Et Muret (Var. lect. lib. I et XV), constatant que les fragments recueillis par Stobée contiennent une division de la république en trois classes toutes différentes de celles que mentionne Aristote, accuse carrément ce dernier de mauvaise foi à l'égard d'Hippodamos. Vettorio (Var. lect. lib. XXXVIII) s'est appliqué à réfuter Muret, en soutenant qu'il s'agissait dans Aristote et dans Stobée de deux auteurs différents. A vrai dire, la question de savoir si et jusqu'à quel point Hippodamos se tint en rapport avec l'école pythagoricienne est douteuse. Parmi les falsifications ultérieures qui furent publiées sous les noms d'anciens disciples de Pythagore figurait un ouvrage sous le nom d'„Hippodamos le pythagoricien“ et un sous celui d'„Hippodamos le Thurien“. C'est avec ce dernier que le philosophe dont parle Aristote semblerait devoir être identifié, si tant est qu'il s'agissait de deux auteurs différents, ce qui est infiniment peu probable. Il me suffit de retenir ici que l'oeuvre d'Hippodamos de Milet, dont Aristote lui-même fait assez grand cas, puisqu'il la développe et la critique avec une relative prolixité, est communément apparentée aux travaux politico-philosophiques de l'école pythagoricienne, par une tradition que les conceptions, la manière, le tour d'esprit d'Hippodamos sont loin de contredire.

Hippodamos est peut-être l'un des écrivains politiques chez lesquels le souci de considérer l'Etat, les constitutions, la société civile à la lumière de la philosophie, d'adapter étroitement les conditions de la vie civile aux données générales de la raison apparaît avec le plus de force et de caractère. Dans une époque où seuls les Solon, les Lyeurgue, les Mnésiphilos étaient sensés qualifiés pour dissenter des choses de l'Etat et pour aborder les théories politiques, qu'ils n'établissaient d'ailleurs, résumées en

¹⁾ XLIII 92, 93, 94; XCVIII 71.

sentences concises, qu'en les rattachant à la fonction particulière des Etats et à leur histoire, Hippodamos donne l'exemple presque effarant pour Aristote de se présenter avec de vastes plans de réformes, sans avoir jamais exercé un emploi public. Aussi bien, Hippodamos de Milet n'avait-il cure des données expérimentales et il prétendit construire des théories de Gouvernement en faisant appel, exclusivement, aux normes de la raison. Dès les premières lignes de son système, tel que l'expose Aristote, l'analogie avec les conceptions pythagoriciennes apparaît comme fondamentale. C'est d'après des proportions numériques précises, comme nous allons le voir, qu'il entend régler les rapports sociaux, organiser les classes des citoyens, ordonner les lois et régler les affaires publiques. En s'élaborant conformément à la raison et en fonction d'un ordre purement mathématique, les principes des constitutions politiques devaient acquérir une valeur générale et transcendante: ils devaient pouvoir s'appliquer avec rigueur et logique à toutes les formes concrètes d'organisation politique, à une condition unique toutefois: la subordination des éléments externes aux exigences géométriques de son plan.

Faut-il en conclure de suite qu'Hippodamos de Milet ne fut qu'un outrecuidant, stérile et négligeable rêveur? A coup sûr, le contraire doit être hautement proclamé et l'exemple de ce penseur nous fournit une preuve éclatante que les conquêtes les plus lumi-

¹⁾ von Mohl, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, Erlangen, 1855, lui consacre une courte note au début de son étude sur les romans politiques. Les spéculations d'Hippodamos semblent n'avoir soulevé dans son esprit qu'un médiocre intérêt et il s'étonne qu'Aristote ait daigné honorer ce „plan systématique et symétrique“ d'un jugement si détaillé. — Hildenbrandt, dans son ouvrage classique, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, Leipzig 1860, subit bien plus fortement l'attrait du penseur qui non seulement s'est occupé le premier d'envisager la politique sous son aspect scientifique, mais qui a songé avant tous à créer un modèle de constitution politique (*Staatsideal*). — Citons également Zell, qui, dans son excellente étude sur les constitutions politiques mixtes dans l'antiquité, *De mixto rerum publicarum genere graecorum et romanorum scriptorum sententiis illustrato*, Heidelberg 1851, se plaît à rendre hommage aux mérites acquis par Hippodamos dans le développement de la pensée politique dans l'antiquité.

nenses de la science politique ne sont pas l'apanage exclusif de l'observation et de l'expérience. Aristote l'a fort bien senti, malgré tout le dédain avec lequel il nous parle d'Hippodamos. Les développements qu'il donne de sa doctrine trahissent l'estime évidente dans laquelle il la tenait¹).

D'après le Stagyrite, la république d'Hippodamos de Milet, dans son ensemble, doit se composer d'un nombre fixe de dix mille citoyens. Leux-ci sont répartis en trois classes bien distinctes: les artisans, les laboureurs et les défenseurs de la cité, possédant les armes. Le territoire est également divisé en trois portions: la partie sacrée, destinée à l'usage du culte: le domaine public, réservé à l'entretien des militaires et enfin le territoire privé, objet de la propriété individuelle des laboureurs. Mais Hippodamos va plus loin encore dans cette classification mathématique des choses publiques: même les lois (pénales, cela va sans dire, selon la remarque superflue, semble-t-il, de Gomperz) doivent se diviser en trois catégories, répondant aux trois objets qui peuvent provoquer des actions judiciaires: l'injure, le dommage et le meurtre, *ὑβρις, βλάβη, Θάνατος*.

Jusqu'ici, rien de sensationnel. Mais Aristote nous ménage, inconsciemment peut-être, des surprises chargées d'intérêt et pleines de charme. Par lui, nous apprenons qu'Hippodamos de Milet est le premier (et ceci, vous m'accorderez, suffit largement à racheter les soins excessifs de sa chevelure!) qui ait réclamé l'institution d'une cour d'appel, sorte de tribunal suprême et unique, devant lequel devraient être portées toutes les causes qui sembleraient mal jugées par les instances inférieures. Voici une trouvaille qui valait certes son pesant d'or et l'on ne saurait exagérer le mérite de celui qui contribue à l'évolution progressive de la science politique par l'apport de semblables suggestions. Platon s'empressa d'exploiter dans ses Lois cette idée d'un appareil judiciaire élargi, plus sain, renforcé dans ses garanties d'impartialité, d'équité, de protection des parties contre l'arbitraire toujours possible des juges. Hippodamos apparaît comme un novateur de génie si l'on considère l'état rudimentaire de la procédure et de l'organisation judiciaire helléniques à l'époque où il écrivit. Il y avait, dans la constitution de Lycurgue, des Ephores, qui jugeaient sans appel; il y avait dans celle de Solon un Aréopage, des archontes, des diétètes et l'Héliée, mais ces diverses instances

administraient la justice chacune dans le cadre et le rayon d'affaires qui lui étaient propres et aucune n'avait la compétence de réviser le jugement rendu par une autre, dans sa sphère particulière. Il y avait à côté des juges des arbitres, un jury, mais il n'existait ni droit d'appel, ni de réforme, ni de cassation. On ne contestera pas, dès lors, que l'idée seule d'une semblable innovation absout largement Hippodamos de Milet de sa témérité d'écrire sur les matières politiques, malgré qu'il n'eût jamais exercé aucune fonction publique¹⁾.

Mais sa perspicacité naturelle et sa profondeur de jugement lui permettent de pénétrer encore plus avant dans les arcanes de l'administration de la justice. Toutes les causes portées devant le juge ne sont pas aussi claires, nettes et irrésistibles que celle que trancha le grand Salomon, avec une sagesse surfaite puisque n'importe lequel d'entre nous, appelé à juger une affaire aussi limpide, aurait rendu un verdict identique. Mais hélas, la plupart des conflits que les cours de justice ont la mission de trancher se compliquent singulièrement des facteurs favorables ou préjudiciables les plus divers, qui chargent et dégagent respectivement les parties en présence, et les juges les plus impartiaux, les plus pondérés et les plus sages éprouvent bien souvent les difficultés les plus inextricables à démêler la solution juste, en présence de la complexité et de la confusion des faits. Les législateurs et les juristes, appelés à édicter les règles générales d'après lesquelles les sentences du juge devront être appliquées aux conflits particuliers, constatent trop souvent combien leurs normes demeurent impuissantes à régir la multiplicité des conditions concrètes de la vie, à concilier en fait

¹⁾ Je constate avec plaisir que dans son étude très savante sur la science politique des Grecs avant Aristote et Platon (*Die staatswissenschaftliche Theorie der Griechen vor Aristoteles und Platon. — Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Jahrg. 1853.) Stein s'incline avec admiration devant cette innovation: „Diese Stelle ist merkwürdig, weil sie unseres Wissens das einzige Mal ist, wo die Alten — wir nehmen die Römer nicht aus — den Gedanken eines Appellationsgerichts ausgesprochen haben, was sonst mit dem Wesen eines Volksgerichts in direktem Widerspruch steht.“ — Et en note, cette remarque piquante: „Es ist nicht ohne Interesse dabei zu bemerken, daß auch Aristoteles die Richtigkeit des Vorschlages gar nicht verstanden hat, seine Kritik desselben ist ein gänzlichcs Mißverständnis.“

les innombrables possibilités d'intérêts divergents. Mis en présence des cas pratiques, les juges laissent éclater le plus souvent des dissentiments fondamentaux au sein de leur collège; les uns préconisent l'application des règles juridiques générales dans un sens, les autres dans un sens ou contraire, ou contradictoire et ces divergences de vues nécessitent parfois l'intervention décisive de celui qui préside à leurs délibérations. L'administration de la justice antique ne comportait pas plus que la nôtre ces solutions intermédiaires, ces sentences mitigées qui sembleraient tenir la balance égale entre les parties; doser, toujours sur la base des principes généraux, mais avec une liberté d'appréciation souverainement indépendante des conclusions des parties, les sanctions et les réparations en proportion des sommes respectives de culpabilité, de torts et de dommages subis, de revendications justifiées des parties; en dernière analyse, tenir un compte équitable et aussi rigoureux que possible des circonstances qui aggravent ou qui atténuent les responsabilités, les droits et les obligations respectives des plaideurs. Or, Hippodamos semble être un de ces nombreux laïcs qui, sans avoir jamais pénétré les mystères de la justice humaine, ne peuvent concevoir, ni s'expliquer les divergences essentielles qui séparent souvent en deux camps nettement opposés les juges d'un tribunal appelé à se prononcer sur un conflit particulier. Il leur apparaît que cette application concrète d'une règle pure, générale, simple, rigide, absolue, dans un sens diamétralement différent, suivant l'opinion des uns ou des autres, est un spectacle décevant pour tous les non-initiés, spectacle d'autant plus immoral, plus grotesque, plus cynique et plus méprisable que plus est élevée la science des juges et inflexible leur conscience.

C'est pour parer à ces éventualités affligeantes qu'Hippodamos de Milet a repoussé le „vote par boules“ quant à la forme des jugements. Il prescrivait dans son code de procédure judiciaire que chaque juge devait porter une tablette, sur laquelle il écrivait son avis, s'il condamnait purement et simplement, qu'il laissait vide, s'il absolvait au même titre et où il écrivait ses motifs, s'il absolvait ou condamnait seulement en partie. „Le système actuel lui paraissait vicieux, ajoute Aristote, en ce qu'il force souvent les juges à se parjurer, s'ils votent d'une manière absolue dans l'un ou l'autre sens.“ C'est bien parce que les conflits d'intérêts, les divergences,

les délits surgissent ou s'accomplissent dans des conditions de faits dont on ne saurait assez démêler la complexité qu'un jugement sain et équitable doit être le reflet fidèle, le contrepoids juridique et moral bien équilibré des circonstances qui ont fixé le caractère de la chose jugée. Et encore, comme si cette première garantie n'était pas un gage suffisant de sécurité, une instance suprême prononcera à nouveau sur les causes qui sembleront avoir été mal ou imparfaitement jugées. Là, plus de pressions, plus d'intrigues, plus de corruptions ou de manoeuvres inavouables, car Hippodamos prend soin de composer sa haute cour de vieillards, qu'y faisait monter l'élection. Il est véritablement regrettable que l'oeuvre de ce penseur ne nous soit connue que par ces indications sommaires d'Aristote. Elle devait évidemment contenir, si l'on en juge par les suggestions surprenantes de génie politique de ce publiciste improvisé, des développements qui eussent présenté le plus vif intérêt pour nous. Aristote s'est contenté de puiser dans cette oeuvre extrêmement originale les dispositions qui ont retenu son attention. Il aurait pu passer sous silence l'idée lumineuse de la cour d'appel; peut-être a-t-il négligé d'autres vues non moins sensationnelles? En tous cas, ce qu'il juge digne de nous apprendre nous autorise à supposer dans les écrits d'Hippodamos les mérites d'une vive ingéniosité et d'une pénétration de vues qui expliquent la considération que le grand péripatéticien lui a vouée, presque à son insu.

Parmi les innovations politiques imaginées par Hippodamos, Aristote mentionne encore la garantie légale des récompenses dues aux déconvertes d'utilité générale. Un semblable devoir ne peut s'imposer qu'à l'Etat déjà fortement policé. Hippodamos ne peut donc pas être qualifié simplement d'utopiste, puisqu'il conçoit déjà, dans le plan de sa république idéale, des obligations législatives que l'Etat ne saurait assumer tant que il n'est pas parvenu à un stade de développement très avancé, qui s'atteint moyennant un affinement parallèle de la mentalité collective des citoyens. De même, Hippodamos assurait l'éducation des enfants laissés par les guerriers morts dans les combats, en la mettant à la charge de l'Etat. Quelles sont les législations modernes qui consacrent un principe si justifié, je dirai même si impérieux? Remarquez bien ici qu'Hippodamos ne songe pas à conférer à l'Etat un droit de propriété sur ces enfants, ni même à lui confier la mission de pour-

voir lui-même à leur éducation. Il n'est question que d'une charge, découlant tout naturellement de la reconnaissance due aux familles des soldats immolés généreusement sur l'autel de la patrie; elle ne comporte qu'un sacrifice financier et l'Etat ne s'érige nullement en éducateur officiel. (Ce n'est pas dans l'oeuvre d'Hippodamos que Platon est allé puiser son étatisme et ses excès.) Dans le système du milésien, ce rôle d'éducateur demeure réservé à l'initiative privée. Aristote ajoute que cette dernière institution appartient exclusivement à Hippodamos mais qu'à l'époque où il écrit, Athènes et plusieurs autres Etats possèdent une loi analogue. Hippodamos n'en garde pas moins l'éminent mérite de la leur avoir inspirée.

Enfin, — et en cela elle est très supérieure à celle de Platon et révèle dans l'esprit d'Hippodamos une mentalité démocratique bien caractérisée, la doctrine politique du milésien enseignait que tous les magistrats doivent être élus par le peuple, conformément aux institutions athéniennes de son temps; mais pour Hippodamos (et c'est en cela qu'il se montre essentiellement plus démocrate que Platon, plus large et plus hardiment novateur que ses compatriotes) le peuple se compose des trois classes de l'Etat. Aucune distinction, aucun privilège dans cette république, où les artisans, les laboureurs et les soldats jouissent des mêmes droits politiques et ne se différencient que par leur activité professionnelle. Il est superflu d'insister sur l'élément fondamentale qui place ce système à cent condées au dessus de celui de Platon. Hippodamos, père des Cours supérieures de justice, est aussi le premier apôtre du suffrage universel et de l'égalité politique des citoyens. Sentez-vous bien le prodige d'une république idéale, conçue à une époque antérieure à celle de Platon, dans laquelle on proclame l'égalité des droits et des obligations, dans laquelle on désigne des guerriers, des laboureurs, des artisans, mais dans laquelle il n'est pas question de maîtres ni d'esclaves? Pour moi, cet Hippodamos est un très grand penseur politique et je ne puis me défendre d'une sorte de sympathie émue pour son intelligence méconnue. Il fait partie de cette noble cohorte de sages, auxquels appartient le rare privilège de projeter dans les ténèbres de ces éclairs fulgurants, dont la clarté nous parvient encore aujourd'hui, à peine affaiblie et toujours radieuse. Ne trouvez-vous pas qu'Aristophane, en raillant une telle doctrine avec sa lourdeur habituelle, se montrait aussi peu spirituel qu'inclair-voyant?

Quelles sont les attributions de ces magistrats, investis d'une autorité particulière, puisqu'ils sont élus par l'universalité du peuple ? Elles sont encore de trois genres : les magistrats d'Hippodamos ont concurremment la surveillance des intérêts généraux, celle des affaires des étrangers et la tutelle des orphelins. Ils devaient sans doute, du moins je le souhaite pour eux, s'appliquer le régime du fractionnement du travail.

„Telles sont à peu près toutes les dispositions principales de la constitution d'Hippodamos“, dit Aristote, et il entreprend immédiatement leur réfutation avec une ardeur égale à celle avec laquelle il vient de démolir les systèmes de Platon et de Phaléas. Sur le classement des citoyens en trois catégories, Aristote se donne une peine superflue à mettre en lumière le caractère superficiel et fantaisiste de ce fractionnement. Au surplus, il s'insurge avec indignation contre la thèse nettement et purement, universellement démocratique d'Hippodamos et ne peut concevoir une application aussi intégrale du principe républicain. On ne saurait approuver toute son argumentation, qui découle de ses conceptions particulières de la société civile et de l'esclavage. Quand on agissait le problème de la démocratie, dans cette antiquité hellénique si admirable, on ne perdait jamais de vue les restrictions fatales qui enchaînaient la liberté dans la cité. Tout ce qu'on pouvait dire des Gouvernements ne s'appliquait jamais qu'à la société des citoyens, des hommes libres. Et voilà qu'Hippodamos de Milet, avec une aberration incompréhensible, édifie une république dans laquelle il fait abstraction de ce principe essentiel de différenciation sociale, en posant hardiment, simplement, soudainement le principe de l'égalité politique de toutes les classes. C'est ce qu'Aristote juge naïf et intolérable. Voici d'ailleurs comment il développe sa réfutation sur ce premier point :

„D'abord, on peut trouver quelque difficulté dans un classement de citoyens où laboureurs, artisans et guerriers prennent une part égale au Gouvernement, les premiers sans armes, les seconds sans armes et sans terres, c'est-à-dire à peu près esclaves des troisièmes, qui sont armés. (C'est, vous le voyez, la première objection qui surgit dans son esprit. A défaut d'esclaves légaux, Aristote prévoit un asservissement pratique inévitable. Il est permis de n'être point d'accord avec lui et de trouver la conception platon-

cienne de la société plus digne et plus réconfortante. Les sages de Platon ne portent pas plus les armes que les laboureurs et les artisans d'Hippodamos; ils ne deviennent pas pour autant les esclaves des guerriers). Bien plus, il y a impossibilité à ce que tous puissent entrer en partage des fonctions publiques. Il faut nécessairement tirer de la classe des guerriers et les généraux, et les gardes de la cité, et l'on peut dire, tous les principaux fonctionnaires. (Hippodamos ne semble pas s'être expliqué sur ce point, mais l'argumentation d'Aristote n'a rien d'irrésistible. On ne voit vraiment pas pourquoi „tous les principaux fonctionnaires“ devraient être „nécessairement“ tirés de la classe des guerriers. La cité du milésien, que je sache, ne se trouve nullement en état de siège.) Mais si les artisans et les laboureurs sont exclus de la constitution (dans l'esprit d'Hippodamos et en fait, ils ne le sont précisément pas), comment pourront-ils avoir quelque attachement pour elle? Si l'on m'objecte que la classe des guerriers sera plus puissante que les deux autres, remarquons d'abord que la chose n'est pas facile; car, ils ne seront pas nombreux: mais s'ils sont les plus forts, à quoi bon dès lors donner au reste des citoyens des droits politiques et les rendre maîtres de la nomination des magistrats? (Voilà qui est bien commode! A quoi bon? parce qu'Hippodamos, en démocrate lucide, attribue la capacité politique à l'homme, au citoyen comme tel et non pas à celui qui est en mesure d'assujétir ses concitoyens par la force brutale; par ce que, dans une république démocratique saine, forte et bien organisée, toutes les valeurs s'équilibrent harmonieusement et que le droit y prime la force.) Que font en outre les laboureurs dans la république d'Hippodamos? Les artisans, on le conçoit, y sont indispensables, comme partout ailleurs, et ils y peuvent, aussi bien que dans les autres Etats, vivre de leur métier. Mais quant aux laboureurs, s'ils étaient chargés de pourvoir à la subsistance des guerriers, on pourrait avec raison en faire des membres de l'Etat; ici au contraire, ils sont maîtres de terres qui leur appartiennent en propre, et ils ne les cultiveront qu'à leur profit. (Est-ce un motif suffisant pour les empêcher de faire partie intégrante de l'Etat? J'avoue humblement ne pas pouvoir suivre Aristote dans son raisonnement.)

Si les guerriers, poursuit Aristote, cultivent personnellement les terres publiques assignées à leur entretien, la classe des guerriers

alors ne sera plus autre que celle des laboureurs, et cependant le législateur prétend les distinguer; s'il existe des citoyens autres que les guerriers et les laboureurs possédant en propre des biens fonds, ces citoyens formeront dans l'Etat une quatrième classe sans droits politiques et étrangère à la constitution. Si l'on remet aux mêmes citoyens la culture des propriétés publiques et celle des propriétés particulières, on ne saura plus précisément ce qu'il faudra cultiver pour les besoins des deux familles, et dans ce cas, pourquoi, dès l'origine, ne pas donner aux laboureurs un seul et même lot de terre capable de les nourrir eux et les guerriers?" (Mais oui, admettons. Qui prouve cependant que dans l'esprit d'Hippodamos, les laboureurs n'avaient pas l'obligation de cultiver les terres réservées aux guerriers, en destinant leurs produits à l'entretien exclusif de ces derniers? N'avez-vous pas l'impression que malgré tout le prestige d'Aristote, il y a dans ces chicanes quelque chose d'un peu misérable? Car enfin, dès l'instant où l'on admet le côté nettement utopique, géométrique, conventionnel du plan imaginé par Hippodamos — et il n'est pas possible qu'Aristote ne l'ait pas admis — de semblables controverses ont je ne sais quoi de mesquin, de hargneux, oserai-je dire de presque puéril?)

„Tous ces points sont fort embarrassants dans la constitution d'Hippodamos“, déclare Aristote après cette première réfutation un peu trop byzantine, si je puis m'exprimer ainsi. Puis il s'attaque à la loi relative aux jugements, qui „n'est pas meilleure, en ce que, permettant aux juges de diviser leur sentence, au lieu de la donner d'une manière absolue, elle les réduit au rôle de simples arbitres. Ce système peut-être admissible, même quand les juges sont nombreux, dans les sentences arbitrales, discutées en commun par ceux qui les rendent: il ne l'est plus pour les Tribunaux, et la plupart des législateurs ont eu grand soin d'y interdire toute communication entre les juges. Quelle ne sera point, d'ailleurs, la confusion, lorsque dans une affaire d'intérêt, le juge accordera une somme qui ne sera point parfaitement égale à celle que réclame le demandeur? Ce demandeur exige vingt mines, un juge en accorde dix, un autre plus, un autre moins, celui-ci cinq, celui-là quatre; et ces dissentiments-là surviendront sans aucun doute; enfin les uns accordent, les autres refusent la somme toute entière. Comment concilier tous ces votes? Au moins avec l'acquiescement ou la condamnation

absolus, rien ne force le juge à se parjurer, si l'action est juste dans toute sa portée: et l'acquittement veut dire non pas qu'il ne soit rien dû au demandeur, mais bien qu'il ne lui est pas dû vingt mines: il y aurait seulement parjure à voter les vingt mines, quand on ne croit pas en conscience que l'accusé les doive."

Il y a évidemment un grand fondement de logique dans l'argumentation d'Aristote, bien que sa distinction entre le juge et l'arbitre ne soit pas totalement pertinente. C'est précisément pour tenir compte dans la plus grande mesure possible de cette complexité des cas pratiques et obtenir un maximum de proportion équitable entre les faits et la sentence (idée de nature bien pythagoricienne) que les législations modernes ont institué les tribunaux délibérants, dont les jugements sont la résultante des opinions confrontées et controversées librement du collège des juges. Dans le cas des vingt mines, le raisonnement d'Aristote est fort juste, mais il ne saurait satisfaire la soif d'équilibre et de minutie arbitrale d'Hippodamos. Celui-ci ne peut admettre que pour sauvegarder uniquement un principe, les juges déboutent de son action et renvoient avec les mains vides celui qui vient leur demander la sanction d'une créance de vingt mines, s'il s'avère que cette créance est fondée, mais ne s'élève toutefois pas à un montant supérieur à cinq, ou dix, ou quinze mines.

— Réclamez le montant exact qui vous est dû et dans ce cas seulement, nous pourrions faire droit à votre demande. Tel est le verdict que le Stagyrite conçoit comme seul possible de permettre au juge de ne pas se parjurer. Une telle solution n'est-elle pas boiteuse, caduque, bâtarde pour ceux qui veulent étendre à toute chose l'harmonie numérique qui régit l'univers? Quelle que soit l'exigence formulée par le demandeur, Hippodamos veut que le jugement accorde dix mines à celui auquel dix mines sont dûes. Et pour bien établir la valeur réelle de la créance, quelle meilleure méthode, quelle garantie plus objective que de délier le juge de toute entrave dans son appréciation, la sentence définitive étant le résultat (encore mathématique et harmonieux) d'une conciliation rationnelle des opinions divergentes des juges? On peut, tout en restant d'accord avec Aristote sur le fond, ne pas dénier au système d'Hippodamos une part très grande de logique et d'équité. S'il n'est pas admissible qu'un tribunal accorde au requérant une somme

supérieure à celle qu'il exige, n'est-il pas hautement désirable qu'il fasse droit à sa demande, en réduisant sagement le montant de sa prétention, lorsque celle-ci est justifiée sous réserve de cette réduction? Comment concilier, au surplus, la thèse absolue d'Aristote avec la solution intermédiaire qui semble s'imposer lorsqu'un demandeur réclame vingt mines, qu'il estime de bonne foi lui être dûes, alors qu'en réalité il n'a droit qu'à dix-huit ou dix-neuf mines? Celui-ci devra-t'il être purement et simplement débouté pour éviter aux juges la honte de se parjurer? Je vous laisse le soin de trancher ces questions . . .

Enfin, après avoir contesté toute valeur aux suggestions constitutionnelles d'Hippodamos, sans pouvoir ni vouloir trouver une seule parole d'approbation, Aristote livre assaut à celle de ces idées politiques qui devait trouver grâce le plus facilement devant lui. Et il le fait en s'appuyant sur une argumentation assez scientifique et je dirai même purement fantaisiste. Jugez:

„Quant aux récompenses assurées aux découvertes utiles, c'est une loi qui peut être dangereuse et dont l'apparence seule est séduisante. (?) Ce sera la source de bien des intrigues, peut-être même de révolutions. (A ce point là?) Hippodamos touche ici une toute autre question, un tout autre sujet: est-il de l'intérêt ou contre l'intérêt des Etats de changer leurs anciennes institutions, même quand ils peuvent les remplacer par de meilleures? Si l'on décide qu'ils ont intérêt à les maintenir, on ne saurait admettre sans un mûr examen le projet d'Hippodamos; car un citoyen pourrait proposer le renversement des lois et de la constitution comme un bienfait public.“

Me contesterez-vous le droit de prétendre que ce sont là des arguties, de vaines et méchantes querelles? Aristote ne se soucie guère, à cet instant, des lumineux enseignements qu'il développera plus loin, au Livre VI (4) de son traité:

„Parmi ces quatre associés, ou plus, qu'énumère Platon, il faut absolument un individu qui rende la justice, qui règle les droits de chacun; et si l'on reconnaît que dans l'être animé, l'âme est plus importante que le corps, ne doit-on pas aussi reconnaître qu'au dessus de ces éléments nécessaires à la satisfaction des besoins de l'existence, il y a dans l'Etat la classe des guerriers et celle des arbitres de la justice sociale? A ces deux-là ne doit-on pas ajouter encore

la classe qui décide des intérêts généraux de l'Etat, attribution spéciale de l'intelligence politique?"

Sans doute, on doit l'ajouter! Et cette classe, pour peu qu'elle fasse preuve d'intelligence politique, devra-t-elle refuser tout encouragement à ceux qui font des découvertes d'utilité générale, ou stimuler au contraire le zèle de ceux qui sont susceptibles d'en faire, en vue de l'utilité publique, qui est la somme des utilités communes et le but assigné par Aristote lui-même à l'organisation politique de la société? Et puis, qui viendra prétendre encore que la récompense due aux découvertes d'utilité générale puisse être la source — d'intrigues passe encore, mais de révolutions! En outre, doit-on décider que les Etats ont intérêt à cristalliser leurs institutions, plutôt que de les transformer et de les améliorer au fur et à mesure du développement de la civilisation? Un peu plus loin, Aristote lui-même affirme que l'innovation doit profiter aussi bien à la science politique qu'aux autres disciplines et qu'il devient indispensable, à certaines époques, de changer certaines lois. Les arguments qu'il donne en faveur de la thèse contraire me semblent d'une médiocrité stupéfiante:

„Mais à considérer les choses sous un autre point de vue, on ne saurait exiger ici trop de circonspection. Si l'amélioration désirée est peu importante, il est clair que pour éviter la funeste habitude d'un changement trop facile des lois, il faut tolérer quelques écarts de la législation et du Gouvernement. (Que devient alors, ô Aristote, la protection légale des citoyens?) L'innovation serait moins utile que ne serait dangereuse l'habitude de la désobéissance. On pourrait même rejeter comme inexacte la comparaison de la politique et des autres sciences. L'innovation est tout autre chose dans les lois que dans les arts: la loi, pour se faire obéir, n'a d'autre puissance que celle de l'habitude, et l'habitude ne se forme qu'avec le temps et les années: de telle sorte que changer légèrement les lois existantes pour de nouvelles, c'est affaiblir d'autant la force même de la loi.“

Aristote a beau être Aristote, je m'insurge à mon tour contre cette manière d'argumenter. A quel péril n'est pas exposée la loi dès l'instant où, devenue impropre à régir les matières soumises à sa réglementation, elle peut-être violée presque légitimement, de peur de compromettre par une transformation, même anodine, la puissance

dont elle est investie ? Quel est alors le prestige dont elle doit jouir, le principe d'obéissance concertée et collective qui fait précisément sa force unique ? Si l'habitude seule est la puissance de la loi, celle-ci n'aura-t-elle pas vécu, le jour où l'on renoncera, par caprice, lassitude ou révolte, à l'observer et où le Gouvernement lui-même l'enfreindra, plutôt que de remédier au mal par une loyale et intelligente revision ? Je crois que poser une telle question, c'est la résoudre par le fait même et nulle part, semble-t-il. Aristote ne s'est montré aussi faible et aussi partial.

Au surplus, c'est purement arbitrairement que le Stagyrte suppose l'idée, dans l'esprit d'Hippodamos, d'englober les initiatives constitutionnelles, partielles ou fondamentales, dans la conception des „découvertes utiles“ dont il demande la récompense. (Nous serions loin du système adopté par Zaleucos, qui non seulement ne récompensait pas des initiatives de ce genre, mais faisait tordre le cou de ceux qui les prenaient, dès l'instant où elles étaient jugées irrecevables !) Mais en réalité, Aristote joue évidemment sur les mots, travestit la pensée d'Hippodamos et lui prête des sentiments et des intentions que celui-ci n'a jamais eus. On présume, on constate, on déplore, on dénonce l'imperfection d'une constitution : on ne fait pas une „découverte“ en le proclamant. Et puis, la seule convoitise d'une récompense est-elle le ressort déterminant des novateurs politiques ? Quelle révolution a pu être provoquée par l'appât d'un gain que garantissait lui-même le gouvernement existant ? Si les troubles, les intrigues, les émeutes et les bouleversements politiques doivent éclater au sein de la cité, la cause de ces perturbations résidera toujours ailleurs que dans l'appétit désordonné d'une simple récompense, et l'abolition de ce facteur ne pourra ni prévenir, ni empêcher des explosions dont les causes sont bien plus graves et bien plus profondes. Il m'est incompréhensible qu'Aristote, dont le génie a reçu de l'observation de la réalité ses plus beaux ébranlements, argumente dans cette matière avec tant de légèreté.

— Telles sont les idées politiques d'Hippodamos de Milet que le Stagyrte a jugé dignes d'une mention dans son traité de la Politique. Nous eussions souhaité plus de renseignements, et plus détaillés, au détriment d'une critique non dénuée de partialité. J'ai tenu à confronter l'oeuvre exposée par Aristote avec les ob-

servations dont le Stagyrite a cru devoir les accompagner. L'oeuvre révèle un penseur politique très fin, très pénétrant, quoique trop schématique, spéculatif, abstrait, pythagoricien pour tout dire en un mot. Quant aux commentaires, ils produisent une impression presque pénible, que je doute que vous n'avez pas ressentie comme moi. Ils nous montrent, une fois de plus, le côté faible des intelligences les plus éblouissantes, et encore que l'objectivité n'est pas une qualité commune, et que tous les hommes, si grands soient-ils, ont leurs défaillances et leurs invincibles partis-pris.

La dissertation d'Aristote sur Hippodamos de Milet a fait l'objet d'un travail académique extrêmement intéressant de Charles-Frédéric Hermann: *De Hippodamo Milesio ad Aristotelis Politic. II, 5¹*). Après avoir discuté avec beaucoup de compétence et d'érudition toutes les questions soulevées au sujet de la personne et de l'oeuvre d'Hippodamos, le savant helléniste s'attache surtout à relever le caractère sophistique des spéculations politiques de cet architecte étrange et si séduisant. Hermann s'appuie surtout sur des raisons chronologiques et sur l'argumentation purement négative d'Aristote pour affirmer l'apparemment étroit d'Hippodamos à l'école sophistique. Il reprend les objections relatives à ce qu'il y a de flottant et de peu net dans la classification des citoyens en artisans, laboureurs et guerriers. Il se frappe aussi de cette possibilité d'existence connexe d'une quatrième classe, qui ne serait ni celle des laboureurs, ni celle des guerriers, sorte de monstre intermédiaire, pouvant labourer la terre sans être laboureur, porter les armes sans être guerrier, qu'Hippodamos, dans son entraînement systématique et ses distractions de rêveur, n'a pas su prévoir, prévenir ou replacer dans le rang.

Il conclut enfin: „*Quamvis autem in his, quae ad prudentiam civilem et philosophiae studia pertinerent, satis ut videtur levis et obscura Hippodami opera manserit, vix tamen in suo genere minor habendus erit quam Gorgias, Prodicus, Hippias, aliquae illius aetatis sophistae, quorum eadem fortuna est, ut in ipsa quidem philosophia non multum aut nihil profecerint, grammaticae vero, rhetoricae, mnemonicae, aliarumque artium ea fundamenta jecerint,*

¹) Marburg, 1841.

quibus omnis posterior cura superstrui eorumque vestigia sequi posset. Nimirum haec ipsa sophistici generis indoles et natura erat, ut communi cum tota illa aetate studio quidquid tractarent in artificii formam converterent." Et il invoque à l'appui de sa thèse cette formule de Ritter: „Die Richtung auf die subjektive Seite des Denkens, welche die Wissenschaft bloß als Kunstwerk, nicht in Beziehung auf die Erkenntnis des Gegenständlichen betrachte." C'est être, je ne dirai pas injuste mais inexact à l'égard d'Hippodamos, dont le cas est différent. Il faut cependant distinguer et prendre garde. En voulant appliquer dans toute sa rigueur une telle définition, Platon lui-même ne pourrait-il pas être englobé, avec un peu de complaisance, dans le mouvement sophistique? Es pourtant, qui ne reculeraît d'effroi devant un tel sacrilège!

A mon avis, ces discussions de forme ne sont pas suffisamment pertinentes pour pouvoir arbitrairement ranger Hippodamos de Milet dans la catégorie des sophistes. Tout, dans son système, dévoile une mentalité, une conception universelle du monde et des choses qui sont nettement, fortement, candidement pythagoriciennes. Les arguments de fond invoqués par Hermann n'infirment pas plus cette thèse que ceux qu'il tire de l'inauthenticité (que personne ne songe, d'ailleurs, à contester) des fragments recueillis dans le Florilège de Stobée, sous le vocable d'Hippodamos le thurien ou le pythagoricien, — qu' Hermann admet être le même personnage qu' Hippodamos de Milet, en s'appuyant sur les excellentes raisons déjà formulées par Muret.

La république d'Hippodamos, avec son temple national, n'est-elle pas l'Etat idéal qu'a pu concevoir Pythagore lui-même? Edifiée de toute pièce dans l'esprit d'un architecte, elle comporte dix mille citoyens, divisés rigoureusement en trois classes, réparties sur trois portions bien nettement délimitées du territoire. Les lois elles-mêmes sont de trois sortes, puisqu'elles doivent correspondre aux trois facteurs susceptibles d'entraîner des actions judiciaires. Et encore, les sentences des juges sont de trois espèces, suivant qu'ils condamnent absolument, absolvent absolument ou rendent un verdict mitigé! Et encore les magistrats, élus par les trois classes de citoyens sans distinctions, assument les trois fonctions relatives aux affaires publiques, étrangères et de tutelle. N'est-ce pas là le temple politique parfait, auquel il ne manque ni le naos, ni le pronaos.

ni le péristyle? Avouez qu'on ne pouvait adapter plus scrupuleusement les matières politiques aux exigences de l'harmonieuse géométrie pythagoricienne de l'univers¹⁾.

J'ai déjà dit que je n'avais nulle envie de disputer avec Valois, Muret, Vettorio, Riccobonus, Piccart, Barthélemy-St. Hilaire, Hermann et d'autres la question de savoir si l'écrivain Hippodamos dont Stobée reproduit des fragments que nul, aujourd'hui, ne conteste avoir été falsifiés, est le même que celui dont parle Aristote. Je crois avec Muret et Hermann que ce sont les mêmes personnages. Barthélemy-St. Hilaire le suppose également et croit qu'en donnant des classifications d'Hippodamos une relation erronée, Aristote a commis une simple inexactitude. Mais Barthélemy-St. Hilaire ignorait, en 1837, combien l'authenticité des fragments de Stobée était douteuse, quel crédit supérieur méritait le Stagyrte dans son

¹⁾ Cette thèse se trouve d'ailleurs singulièrement renforcée par les opinions concordantes de deux penseurs dont l'autorité, en ces matières, ne saurait être contestée.

Zeller, qui ne peut se résoudre à ranger Hippodamos parmi les sophistes, s'exprime en ces termes dans son monumental ouvrage: *Die Philosophie der Griechen*: „Dagegen ist in den politischen Vorschlägen des berühmten milesischen Architekten Hippodamos die Eigentümlichkeit der sophistischen Ansicht von Recht und Staat nicht zu bemerken, wenn auch die schriftstellerische Vielgeschäftigkeit des Mannes an die Art der Sophisten erinnert.“ Si la manière est influencée par l'ambiance sophistique, le fond même de la pensée demeure essentiellement pythagoricien.

Hildenbrandt, op. cit., fait cette remarque fort judicieuse: „Bei Pythagoras nämlich war die subjektive Bildung der Staatslenker und der Bürger das Hauptaugenmerk gewesen, den objektiven Bau des Staates hatte weder er, noch ein anderer Philosoph zum Gegenstande seiner Forschungen gemacht. Hippodamos suchte dieses Problem zu lösen, und da er zugleich der Baukunst und der Staatskunst Meister war, zog er nicht bloß die Organisation des Verfassungsgebäudes, sondern auch die äußere architektonische Anlage der hellenischen Stadtstaaten in das Bereich seiner Studien, und brachte in beiden Beziehungen das pythagoreische Prinzip des Maßes und der Harmonie zur Anwendung.“ — Et plus loin: „Dieser mathematischen Allgemeinheit der Form seiner Stadtanlagen wollte er vermutlich in einem Staatsideale eine ebenso abstrakt allgemeine politische Normalverfassung an die Seite stellen.“

exposition¹⁾. Tout se résoudrait donc à un malentendu, dont Stobée et ceux qui accueillirent ses textes comme des oracles ont été les dupes. Quoiqu'il en soit, l'oeuvre de ce curieux apôtre de la philosophie politique pythagoricienne me semble si typique, si caractéristique, qu'il m'est un devoir, pour bien en fixer les aspects, d'épuiser toutes les ressources que nous possédons, quelle que soit leur valeur. Nous sommes malheureusement si indigents de textes que la documentation même indirecte (en supposant, le plus légitimement du monde, que les rédacteurs de ces fragments connaissaient l'oeuvre originale) nous apparaît comme non négligeable, et je tiens à donner ici la traduction des fragments politiques d'Hippodamos le thurien et le pythagoricien, tels que nous les a transmis Stobée dans son *Florilège touffu*²⁾.

XLIII. 92. Or, je dis que l'ensemble de la république se divise en trois classes: la première est celle des citoyens nobles, qui administrent les affaires publiques; la seconde, celle des citoyens qui disposent de la force, et la troisième, celle des citoyens qui accom-

¹⁾ Hermann voit ici très juste: „Verissime enim jam Muretus monuit, si duo Hippodami fuissent, quorum uterque de republica scripsisset, nihil causae apparere cur eorum alterum Aristoteles insectatus sit, alterum ne nominarit quidem, nec si vel plurimum Suidae tribueremus, qui Hippodamum Thurium Theanus Brontini Pythagorei uxoris aequalem et familiarem nosse videtur, alia hujus atque ipsius architecti aetas constitui posset; quod si dubitari nequit quin veteres ipsi unum tantum Hippodamum norint, qui de re publica scripsisset, alterutrum eorum, qui rei publicae Hippodamiae descriptionem tradiderunt, aut mala fide egisse aut ipsum falsa specie deceptum esse necesse est. Ne tamen Muretum secuti in Aristotelem potius quam in Stobaeum hanc culpam transferamus, praeter summam philosophi auctoritatem aetatemque Hippodamo longe propriorem, et ipsam fragmentorum argumentum, quae apud Stobaeum sunt, et universa reliquiarum illarum, quae Pythagoreorum nominibus venditantur, indoles prohibet, quarum fidem plus quam ambiguum quum satis multi auctores jam ita elevarint, ut ne minimum quidem amplius illis tribuatur, mihi quoque hae disceptatione paucis defungi licebit.“ C'est bien cela. Soit Muret, soit Barthélemy-St. Hilaire calomnient de bonne foi Aristote, en l'accusant d'une falsification et d'une inexactitude dont Stobée est l'involontaire fautif. Et nous voilà tous absous. Il n'est que de s'entendre!

²⁾ Zeller en fait une brève mention dans son chapitre sur les fragments politiques de l'école néo-pythagoricienne.

plissent les rudes besognes et fournissent tout ce qui est nécessaire à la vie. La première classe, je l'appelle la classe des magistrats; la seconde, la classe auxiliaire; la troisième, celle des artisans. Et je dis que les deux premières classes sont réservées aux citoyens de condition libre, tandis que la troisième est celle de ceux qui gagnent leur vie par leur travail; que la classe des magistrats est la meilleure et celle des artisans la dernière; l'auxiliaire se trouve entre les deux. Il s'ensuit que la classe composée des sages doit commander et celle des artisans recevoir les ordres; la classe auxiliaire donne des ordres et en reçoit. Car une classe établit d'avance, dans ses délibérations, ce qui doit être exécuté et la classe auxiliaire, lorsqu'elle combat, conduit toute la foule des artisans, mais en tant que les plans lui sont imposés, elle est elle-même subordonnée.

XLIII. 93. D'ailleurs, chacune de ces trois classes se subdivise à son tour en trois autres. Car, dans la classe des magistrats, une partie est constituée par les princes (*πρόεδρον*); une autre est celle des dirigeants; une autre se compose de ceux qui délibèrent des affaires publiques. Les princes s'assemblent les premiers et préavisent sur les affaires publiques, puis en réfèrent au sénat. Les dirigeants exercent leur autorité soit en vertu de la coutume, soit en vertu d'un droit acquis. Les sénateurs, comprenant tout le reste de cette classe, sont nantis des propositions des princes; ils votent et confirment ce qui est soumis à leur examen. Et pour tout dire en un mot, les princes doivent en référer au sénat et le sénat, par l'intermédiaire des chefs d'armées (*διὰ τῶν στρατηγῶν*), à l'assemblée du peuple. Il en est de même dans la classe auxiliaire, qui détient la force: une partie exerce le commandement, une autre combat et la troisième, enfin, qui est la plus nombreuse, est composée des simples soldats et de tous ceux qui portent les armes. De la catégorie de ceux qui commandent sont tirés les chefs d'armées, les commandants des corps de troupes, les chefs des détachements, ceux qui combattent au premier rang et en général tous ceux qui reçoivent un commandement quelconque. La catégorie des combattants se compose de tout ce qu'il y a de plus viril, de plus courageux et de plus hardi dans la cité. Le reste est sans grades et porte les armes. — De la classe des artisans et de ceux qui vivent de leur travail, une partie s'adonne à l'agriculture et s'occupe de la culture du pays; une autre partie exerce les métiers, fournissant les objets de luxe et tout ce

qui est nécessaire au train de la vie; une autre partie voyage et fait le trafic d'exportation à l'étranger du superflu et d'importation d'autres marchandises. La société civile se compose donc de toutes ces parties.

Nous allons de suite parler de leurs relations mutuelles. Toute communauté civile ressemble absolument à une lyre, car elle exige la réalisation d'un ordre, d'une harmonie, d'un toucher particulier et d'un certain maniement de nature musicale; je me suis déjà expliqué plus haut au sujet de l'organisation de la cité, en précisant de quels genres et de quel nombre de citoyens elle se compose. Je tâcherai d'en expliquer l'harmonie et l'unité. Je prétends donc que l'harmonie d'une communauté civile résulte de trois éléments: des enseignements, des traditions, des lois; que ces trois facteurs façonnent l'individu et l'inclinent davantage à s'appliquer au bien. En effet, les enseignements instruisent, exhortent à la vertu et font éclore les sentiments louables; les lois éloignent du mal parce qu'elles s'imposent par la crainte et elles attirent vers le bien parce qu'elles sollicitent les citoyens grâce à des honneurs et à des récompenses. Les traditions et les coutumes travaillent et façonnent l'âme comme de la cire, et lui impriment un caractère nouveau, grâce à leur action coordonnée. Au moyen de ces trois éléments, on doit tendre à l'honnêteté, à l'utilité et à la justice et chercher à atteindre si possible chacune de ces trois choses ou du moins deux ou une, de telle façon que l'enseignement soit honnête et juste et utile, de même que la tradition et la loi. L'honnêteté est préférable à tout; la justice vient ensuite, puis l'utilité. En un mot, par ces divers moyens, il faut chercher à rendre autant que possible la cité homogène et harmonisée dans toutes ses parties, et non pas troublée, ni divisée. On obtiendra ce résultat en procédant à l'éducation des inclinations naturelles des jeunes gens et en imposant une mesure dans les plaisirs et dans les peines, en s'abstenant surtout d'acquérir de trop grandes richesses et en s'efforçant de demander à l'agriculture les produits nécessaires. Il en sera de même en ce qui concerne les charges, si les honnêtes gens assument celles qui exigent de la vertu, les gens qualifiés celles qui comportent une certaine habileté, les riches celles qui imposent des largesses et des dépenses et si l'on récompense par des honneurs dignes de chaque charge ceux qui se sont acquittés convenablement de leurs fonctions.

Disons encore que la vertu repose sur trois éléments: la crainte, le désir ou la honte. La loi pourra inspirer la crainte: les coutumes exciteront la honte, car lorsqu'on a été élevé dans de bonnes habitudes, on rougit de se conduire malhonnêtement; l'enseignement provoquera le désir, car l'explication des motifs qui nécessitent une conduite irréprochable excite l'émotion et entraîne, surtout si on y fait concourir l'exhortation. C'est pourquoi il faut, pour former le caractère des jeunes gens, organiser des assemblées, des repas en commun, provoquer des amitiés, fonder des sociétés tant civiles que militaires, et procurer aux jeunes la compagnie des vieillards, car les premiers ont besoin de modération et de conseils, tandis que les vieillards ont besoin d'égards et de passe-temps joyeux.

XLIII. 94. Puisque nous avons dit que trois choses, soit les traditions, les lois et l'enseignement, rendent l'homme parfaitement honnête, il faut rechercher comment il peut arriver que ces éléments se corrompent et comment ils sont en mesure de se maintenir. Nous trouverons que les traditions se perdent de deux manières: par nous-mêmes ou par les étrangers. 1^o Par nous-mêmes: soit en refusant les sacrifices, soit en recherchant les voluptés. En effet, en refusant les sacrifices, on fuit la peine la plus légère: en recherchant les voluptés, on perd ce qu'on a de meilleur en soi-même. Car les sacrifices sont féconds et bienfaisants pour les hommes, tandis que les voluptés ne sont pour eux qu'une source de maux. C'est pourquoi l'homme qui s'adonne à l'intempérance et cultive la mollesse devient plus efféminé de sentiments et beaucoup plus prodigue dans ses dépenses. — 2^o Par les étrangers: quand, répandus parmi le peuple, ils acquièrent une grande aisance grâce au commerce: ou bien quand les habitants d'une cité voisine, enclins aux plaisirs et à la débauche, propagent leurs mœurs corrompues parmi ceux qui les entourent. C'est pourquoi il est nécessaire que les législateurs et les conducteurs du peuple veillent avec soin, en toutes choses, au respect habituel de la tradition: et encore qu'ils s'appliquent à maintenir le peuple indigène, qui constitue le fondement de la cité, homogène et exempt de mélange avec aucune autre race; et encore qu'ils fassent en sorte que les ressources du pays restent les mêmes ou du moins ne subissent que de légères variations, car plus on a, plus on désire avoir. Et de cette façon, les traditions se fortifient nécessairement. — En ce qui concerne l'enseignement, il faut considérer et éprouver les doc-

trines des sophistes, afin de savoir s'ils enseignent des choses utiles aux lois, aux principes politiques et à la vie domestique. Car ce n'est pas une aberration ordinaire, mais la plus profonde dépravation qu'inspirent les discours des sophistes dans l'âme des hommes, lorsqu'ils s'enhardissent à innover tant soit peu en dehors des idées reçues, soit sur les choses divines, soit sur les choses humaines; rien n'est alors plus pernicieux pour la cause de la vérité, pour la sécurité et la gloire, car c'est l'obscurité et la confusion qui règnent en maîtres dans l'esprit du public. Tels sont tous ces propos, dans lesquels on affirme qu'il n'existe aucun dieu, ou bien que s'il en est un, cela est indifférent pour la race humaine, puisqu'il la néglige et l'abandonne entièrement. Et en effet, si une telle doctrine devait être en honneur, elle inspirerait aux hommes une démesure et une injustice telles qu'il serait malaisé de les décrire. Car tout homme imbu d'anarchie et qui a secoué dans son âme toute crainte respectueuse ne connaît plus aucun frein; il s'emporte et transgresse les lois. Il faut donc professer une doctrine favorable à la société civile, adaptée au caractère de celui qui l'expose et non pas artificielle. De cette façon, le discours manifestera clairement les sentiments de celui qui le prononce. — Des lois découle la sécurité, à condition que la cité soit sainement organisée et résulte de tous les autres éléments; j'entends par là non pas ceux qui sont contraires à la nature, mais ceux qui lui sont conformes. La tyrannie, en effet, ne procure jamais aucun avantage aux cités et l'oligarchie non plus, ou du moins pendant peu de temps seulement. C'est donc la royauté qui doit être établie en premier lieu, puis l'aristocratie, car la royauté est semblable à la divinité, mais aussi, il est difficile de la maintenir irréprochable, car elle est accessible aux passions humaines et elle est rapidement corrompue par la mollesse et par la violence. C'est pourquoi il ne faut pas l'établir arbitrairement, mais la contenir dans de sages limites et ne la faire concourir qu'au bien et à l'utilité de la cité. L'aristocratie, à son tour, doit être admise largement dans le gouvernement de la cité, car nombreux sont les citoyens qui recherchent et méritent les honneurs et le pouvoir; ils sont un sujet d'émulation réciproque et la puissance passe plus souvent de l'un à l'autre. La démocratie aussi est tout-à-fait nécessaire, car il faut que le citoyen, qui est un élément essentiel de la cité, en reçoive quelque honneur. Mais il est aussi nécessaire que la

démocratie soit suffisamment contenue. car la foule est presque toujours inconsidérée et téméraire.

XCVIII. 71. (Fragment évidemment rédigé par une autre plume, plus diffuse et embrouillée.) Par nécessité de nature, toutes choses mortelles se meuvent et se transforment, les unes passant du pire au mieux, les autres du mieux au pire. Car toutes les choses qui existent naissent d'abord, puis croissent. et. après leur période de croissance, parviennent à la plénitude de leur développement, puis vieillissent et s'évanouissent dans la mort: les unes existent de par la nature et sont confinées par elle dans le monde invisible; elles sortent de ce monde invisible pour arriver à leur deuxième étape, la mortalité, par suite d'un changement de création, la nature elle-même accomplissant une marche circulaire: les autres choses sont produites par la folie humaine, qui profuse en excès et en satiété. Maisons et cités exaltées par de grands succès et par un train de vie excessivement somptueux ont marché à la ruine en même temps que les richesses qu'elles considéraient comme la cause de leur bonheur. Or, il faut et il arrive en effet que toute domination est circonscrite par trois périodes: la première, qui embrasse l'acquisition de la domination; la seconde, qui en règle la jouissance; la dernière, qui voit sa destruction. Car les premiers hommes, qui étaient dénués de biens, en acquirent, et leurs successeurs, devenus prospères, les détruisirent. En effet, les choses administrées par les dieux, étant incorruptibles parce que possédées par des êtres incorruptibles, demeurent sans cesse intangibles, tandis que les choses administrées par les hommes, étant mortelles, parce que possédées par des êtres mortels, subissent des transformations variant continuellement. Car le terme de la satiété et de l'excès, c'est l'anéantissement, mais le terme de l'indigence et de la détresse est la vertu courageuse de la vie humaine. La même fin également pour les autres.

Et voilà. Vous avez pu juger qu'il n'est pas de point commun entre ces doctrines et celle d'Hippodamos de Milet, rapportée par Aristote, sous réserve de cet engouement pour la symétrie et le chiffre trois, qui apparaît ici encore plus immodéré. Les subdivisions surtout sont puériles et l'on ne voit guère la différence qui sépare, par exemple, la deuxième et la troisième catégorie de la seconde

classe. Et pourtant, rien de tout cela n'empêche Zell¹⁾, qui a la foi solide, de défendre l'authenticité du texte de Stobée avec la conviction la plus enthousiaste et la plus chaleureuse. Voici comment il explique cette absence de concordance entre les deux textes:

„De diversitate, quae inter Aristotelis locum et haec fragmentaprehenditur haec bina tantum in universum significaverim: primum, Aristotelem non plenam et accuratam Hippodamae civitatis descriptionem proponere voluisse sed potius tantum capita, quae sibi memoratu dignissima visa essent, inde decerpta: deinde divisionem civium tripartitam apud Aristotelem non tantopere discrepare a fragmentorum ratione, quanto prima fonte videatur. Nam tres Aristotelis ordines (*τεχνῖται, γεωργοί, τὸ προπολεμῶν*), qui nonnisi binos trium ordinum in fragmentis complectuntur (*τὶ βάρανσος* et *τὸ ἐπίχοιρος*), ex ipsius Aristotelis mente nonnisi plebem (*πλῆθος, δῆμον*) constituere videntur extra optimates, e quibus magistratus plebis suffragiis crearentur, quique tertium Hippodami ordinem (*τὸ βουλευτικόν*) efficerent. Differentia utique residua est, sed non maior, quam quae ex Aristotelis studio brevitatatis vel errore aliquo, quem „incuria fudit aut humana parum cavit natura“, explicari possit“.

Bref, c'est de nouveau Aristote qui est le bon émissaire. Ce raisonnement peut évidemment paraître ingénieux, mais Zell défend une cause vraiment désespérée. Les fragments recueillis par Stobée révèlent des plumes érudites et habiles, et j'ai tenu à les mettre sous vos yeux parce que leurs rédacteurs étaient en mesure de connaître des oeuvres originales, irrémédiablement perdues pour nous. Ils ont délicatement brodé sur des thèmes connus: ils ont alimenté leur imagination à des sources authentiques et c'est ainsi qu'ils nous parlent, agréablement d'ailleurs et subtilement, de cette harmonie musicale qui doit régner dans la vie politique de la cité, image bien spécifiquement pythagoricienne. Voilà ce qu'on peut leur concéder. Pas contre, il ne faut rien moins que la prodigieuse candeur de Zell pour vouloir, contre toute évidence, plaider un droit d'auteur dont la philologie moderne a fait bonne justice, et qu' Hippodamos lui-même — voilà qui est plus grave — ne serait sans doute nullement enchanté d'entendre revendiquer pour lui.

¹⁾ Op. cit.

C'est encore Zell (il ne faiblit jamais dans l'émerveillement) qui a proclamé la valeur insigne de la dernière partie du troisième fragment, dans laquelle il s'est plu à considérer un des premiers manifestes en faveur des institutions politiques mixtes. Le passage en question offre en effet — pour l'époque — un intérêt incontestable. Remarquons toutefois qu'à examiner ce texte de près, il s'agit plutôt d'une juxtaposition que d'une fusion des trois régimes politiques; chacun d'eux a l'air de jouir, dans l'Etat, d'une situation autonome et l'on ne voit guère la mesure dans laquelle ils participent respectivement au gouvernement de la cité. La monarchie y est tempérée par des institutions aristocratiques et démocratiques et la démocratie subit dans l'existence simultanée des deux autres régimes une sorte de contre-poids à ses emportements. Mais en définitive, de quel régime capricieux et bizarre s'agit-il? Les idées du rédacteur lui-même ne semblent pas très claires à ce sujet. Car enfin, si l'élément aristocratique doit jouer un rôle prépondérant et si l'élément démocratique doit avoir une large part dans la conduite des affaires publiques, la monarchie apparaît comme bien édulcorée dans une telle cité: et de même apparaît bien précaire l'aristocratie, qui est comme submergée par l'autorité supérieure et par la puissance inférieure; et de même apparaît bien chétive et illusoire la démocratie, pliée sous une multitude de sceptres superposés. Il reste indéniable, convenons-en, que ce fragment exprime une tentative assez curieuse de confrontation et de collaboration amiable des trois grands régimes politiques. Soulignons encore à l'actif du rédacteur sa condamnation brève, mais sèche et catégorique de la tyrannie et de l'oligarchie.

Et maintenant, pour terminer, pour être aussi complet que possible, pour achever de rassembler toutes les parcelles de matériaux propres à reconstituer, même en un rêve un peu confus et disparate, la cité idéale, à jamais détruite, hélas, pour nous, d'Hippodamos de Milet, je veux encore vous donner la traduction du dernier fragment, sur le bonheur (*περὶ εὐδαιμονίας*), qui lui est attribué dans le Florilège de Stobée. Vous y goûterez ce mélange toujours exquis et séduisant de morale pythagoricienne, teintée de stoïcisme et aussi de christianisme, cette proclamation toujours ferme et vibrante de l'inépuisable fécondité de la vertu en jouissances sereines

et solides, quoique arides, et encore, et toujours ce dogme pythagoricien de l'excellence de la vertu et de son utilité souveraine dans le gouvernement des hommes et des cités:

CHH. 26. De l'oeuvre d'Hippodamos le Thurien sur le bonheur.

Parmi les êtres animés, les uns sont aptes, les autres inaptes au bonheur. Y sont aptes tous ceux qui possèdent la raison. Car le bonheur n'existe pas sans vertu et la vertu réside surtout dans les êtres qui sont doués de raison. Y sont inaptes l'acte de vision ou la vertu de vision, et l'être dépourvu de raison ne possède ni l'acte, ni la vertu de l'être raisonnable. Le bonheur et la vertu de l'être qui possède la raison sont en partie un acte, en partie un art. Or, parmi les êtres animés qui possèdent la raison, il en est qui sont en eux-mêmes parfaits. Ce sont ceux qui sont complets en eux-mêmes et qui n'ont besoin d'aucune chose hors d'eux-mêmes, ni pour exister, ni pour bien exister. Tel est dieu. D'autre part, les êtres imparfaits en eux-mêmes sont ceux qui ne sont pas en eux-mêmes complets, mais qui ont encore besoin d'une influence causale extérieure. Tel est l'homme. Or, parmi les êtres imparfaits en eux-mêmes, les uns sont complets et les autres ne le sont pas. Les êtres complets sont ceux qui existent en pleine harmonie avec leur propre cause et en harmonie avec les causes extérieures. Ils existent en harmonie avec leur propre cause en faisant preuve d'une bonne nature et en cherchant à atteindre un but moral élevé: en harmonie avec les causes extérieures, en adoptant de bonnes lois et des magistrats éclairés. Les êtres incomplets sont ceux qui ne remplissent aucune de ces deux conditions, ni individuellement, ni collectivement; la nature même de leur âme les réduit à l'état d'êtres inférieurs. Tel est l'homme pernicieux.

Il y a deux espèces d'hommes complets. Les uns sont parfaits selon leur nature, les autres selon leur vie. Seuls, les bons sont parfaits selon leur nature. Ce sont les hommes qui possèdent la vertu. Car la vertu marque l'apogée de la perfection dans la nature de chaque chose. La vertu de l'oeil est l'apogée et la perfection de la nature de l'oeil; la vertu de l'homme est l'apogée et la perfection de la nature humaine. Parfaits selon leur vie sont les hommes qui cumulent la bonté et le bonheur. Car le bonheur est la perfection de la vie humaine, en ce sens que la vie humaine consiste en actions et le bonheur donne leur perfection à ces actions. Les actions attei-

gnent leur perfection grâce à la vertu et à la fortune, la vertu relativement à l'utilité, la fortune relativement à la prospérité. Or dieu, n'ayant pas appris indirectement à connaître la vertu, est bon par nature, et, sans que la fortune l'aie favorisé, il est heureux. Car c'est de pas sa nature qu'il est bon et de par sa nature qu'il est heureux. et il l'était déjà, et il le sera toujours, et jamais il ne cessera de l'être, parce qu'il est incorruptible et bon de nature. L'homme, au contraire, n'est pas heureux de nature, mais il a besoin d'instruction et de prévoyance: pour devenir bon, il a besoin de la vertu, et pour devenir heureux, de la bonne fortune. Et c'est pourquoi le bonheur humain est résumé par ces deux choses, la louange et la gloire, la louange, qui résulte de la vertu, la gloire, qui découle de la prospérité. Or, l'homme possède la vertu à cause de sa destinée divine, et la bonne fortune à cause de sa destinée mortelle. Car, d'une part, les mortels émanent des dieux et les choses terrestres des choses célestes, et, d'autre part, les choses moins bonnes des meilleures. (Voilà une phrase qu'Héraclite eût volontiers signée.)

Par conséquent, l'homme qui suit l'exemple des dieux est bon et, par suite, heureux, alors que celui qui suit l'exemple des mortels est malheureux. Car la prospérité est un bien et un avantage pour l'homme intelligent; un bien, parce qu'il en connaît l'usage; un avantage, parce qu'elle l'aide dans l'accomplissement de ses actions. Il est donc beau, chaque fois que la bonne fortune est à la disposition de l'intelligence, de même qu'un vent favorable gonfle les voiles d'un navire, d'accomplir ses actions avec le regard fixé sur la vertu, tel le pilote sur les mouvements des astres. Non seulement celui qui agira de la sorte obéira à dieu, mais il réglera encore le bien humain d'après le modèle du bien divin. En outre, il est aussi évident que la vie diffère selon sa disposition et selon son sort. Car il est nécessaire que la disposition en soit ou bonne ou mauvaise, et le sort ou heureux ou malheureux. La bonne disposition est forcément celle qui participe de la vertu, la mauvaise celle qui participe du vice. Il est de même nécessaire que les actes heureux concourent avec la bonne fortune (car ils sont accomplis conformément à la raison) et qu'au contraire les actes malheureux coïncident avec la mauvaise fortune — ce qui provoque l'échec de leur accomplissement. Donc, il n'est pas seulement nécessaire d'apprendre à connaître la vertu, mais il faut aussi l'acquérir et la pratiquer, soit dans le

développement, soit — et c'est la chose la plus importante, dans la régénération des familles et des cités. Il n'est pas seulement nécessaire de posséder de belles choses, mais il faut aussi savoir en jouir. Tout cela sera réalisé si l'homme bénéficie d'une cité bien gouvernée. Ce sont, à mon avis, les choses qui constituent la corne dite d'Amalthée. Elles se trouvent dans un ordre bien réglé, sans lequel la perfection de la nature humaine ne saurait être atteinte, ou si elle est atteinte, ne saurait longtemps durer. L'ordre comporte en effet la vertu et l'élan vers la vertu, car c'est en conformité avec cet ordre que les bonnes natures s'engendrent, que les coutumes, les mœurs et les lois sont les meilleures, que des paroles sages sont proférées et que le respect et la piété sont les récompenses du mérite. D'où il résulte que l'homme qui désire être heureux et mener une existence bien réglée, à l'image d'un navire qui voque allègrement, doit conformer sa vie entière à la loi de l'ordre. La raison nous fournit une preuve supplémentaire de la nécessité de tout ce qui vient d'être dit. Car l'homme fait partie d'une société et c'est grâce aux facteurs que je viens de mentionner qu'il devient un être complet, conformément à la raison, dans la proportion dans laquelle non seulement il s'associe aux autres, mais il s'associe à eux avec dignité. Car, d'une part, l'instinct de société n'existe naturellement que dans une collectivité, et non pas dans l'individu (isolé); d'autre part, il se manifeste en premier lieu dans l'individu et non pas immédiatement dans la collectivité. Il existe donc à la fois dans la collectivité et dans l'individu, et dans l'individu parce que dans la collectivité. (Il voulait plutôt dire, je pense: et dans la collectivité parce que dans l'individu.)

Car l'harmonie, la symphonie et le nombre existent naturellement dans la collectivité. Rien ne suffit en soi et ne réalise individuellement le tout de ses parties. La finesse de l'ouïe, une vue perçante, la vitesse du pied existent dans l'individu seulement, tandis que le bonheur et la vertu de l'âme apparaissent à la fois dans l'individu et dans la collectivité, dans le tout et dans la somme de ses parties: dans l'individu parce que dans la collectivité, et dans la collectivité parce que dans le tout et dans la somme de toutes ses parties. Car, ce qui constitue l'ordonnance de la nature en son ensemble a réglé également chaque partie en particulier, et l'ordonnance de chaque partie en particulier a perfectionné le tout et la

sonnne de toutes ses parties. Ceci s'effectue parce que le tout existe naturellement avant la partie, mais non pas la partie avant le tout. Car s'il n'y avait pas d'univers, il n'y aurait ni soleil, ni lune, ni astres errants, ni étoiles fixes. Mais, puisque l'univers existe, chacune de ces choses existe aussi. On peut également observer ce phénomène dans la nature des êtres animés. S'il n'y avait pas d'être animé, il n'y aurait ni oeil, ni bouche, ni oreille. Mais puisqu'il y a des êtres animés, chacune de ces choses existe également. Comme le tout est en relation inséparable avec la partie, de même la vertu du tout est en relation avec la vertu de la partie. S'il n'y avait pas une harmonie et une surveillance divine de l'univers, les choses préalablement ordonnées ne pourraient demeurer en bon ordre; de même, s'il n'existait aucun ordre dans tout ce qui a trait à la cité, il serait impossible qu'il existât un seul citoyen bon et heureux. Et sans de bonnes conditions de santé pour l'être animé, il ne pourrait y avoir ni pied, ni main robuste et bien portante. Car l'harmonie est la vertu de l'univers, le bonheur la vertu de la cité, la santé et la force la vertu du corps. Et chacune des parties de ces choses est en connexion étroite avec les autres, et réglée par rapport au tout et à la somme de ses parties. Car les yeux voient pour tout le corps, et les autres membres et parties ont été disposés en vue du bien du tout et de la somme de ses parties.

(Tout ce développement est en harmonie parfaite avec les idées de Pythagore et d'Hippodamos de Milet. Je n'ai donc pas trahi leur mentalité en reproduisant ici cette oeuvre scrupuleuse, quoique confuse. Mais c'est le sort commun de ces magnifiques cités idéales de l'antiquité présocratique. On ne peut plus contempler que les ombres qu'elles projettent jusqu'à nous, trop heureux encore lorsque ces ombres gardent une apparence, même trompeuse, de réalité.)