

JAROSLAV KUDRNA

A PROPOS DE CERTAINS PROBLÈMES CONCERNANT
LA RÉCEPTION DE LA POLITIQUE D'ARISTOTE
AU 13^{ème} SIÈCLE

La réception au 13^{ème} siècle de la Politique d'Aristote a été jusqu'à présent l'objet d'un intérêt assez poussé. De Wulf, Gilson et Grabmann¹ ont analysé dans leurs travaux les éléments d'aristotélisme, tels qu'on les retrouve dans les oeuvres des auteurs d'Eglise, en démontrant avec quelle adresse l'idéologie ecclésiastique a su mettre en valeur certains éléments de la philosophie d'Aristote dans l'intérêt de son système hiérarchique. Ils ont fait apparaître ainsi les traits typiques de la déformation scolastique de la doctrine d'Aristote. Il ne faut pas oublier dans cet ordre d'idées la littérature — très vaste d'ailleurs — concernant la variété avérée de l'aristotélisme. C'est à R. Ley² qu'appartient le mérite d'avoir essayé pour la première fois de tracer de cette variété anti-ecclésiastique de l'aristotélisme une vue d'ensemble marxiste. On ne saurait certainement pas dénier l'importance des conclusions auxquelles ont abouti les recherches d'à présent; toutefois, il faut constater que l'on n'a pas encore pleinement réussi à donner réponse à la question de savoir, dans quelle mesure les aristotéliens du 13^{ème} siècle étaient capables de se servir des analyses d'Aristote pour donner une expression à de nouveaux rapports sociaux de l'époque.

Naturellement, toute une série des circonstances rendent très difficile l'accomplissement de cette tâche. Il y a tout d'abord le fait que les aristotéliens de 13^{ème} siècle n'exprimaient leurs opinions que dans les commentaires sur Aristote (dans le meilleur des cas) et qu'ils étaient, convaincus de révéler la vraie signification de certaines notions d'Aristote, qu'ils trouvaient obscures. Il est hors de doute qu'ils n'étaient pas capables de saisir la signification des termes et réflexions d'Aristote, qui reflétaient et généralisaient le développement des petits Etats grecs, et qu'ils les interprétaient dans un esprit qui n'était point celui de la doctrine d'Aristote. Ceux d'entre eux qui ont essayé d'appliquer les analyses aristotéliques à une réalité substantiellement différente, étaient fatalement obligés de changer la signification de différents termes. Dans ce cas, il importait beaucoup, dans quelle mesure ils connaissaient cette réalité et quelle était l'attitude qu'ils adoptaient

envers elle en écrivant. Le fait enfin, s'il s'agissait d'un simple commentaire ou bien d'un traité indépendant n'était non plus sans importance. Ainsi, on peut dire en principe que nous avons l'affaire le plus souvent à un certain choix d'éléments et de principes aristotéliques, dont l'interprétation ne correspond pas à l'esprit des œuvres d'Aristote.

La pénétration de l'aristotélisme dans la pensée politique du 13^{ème} siècle est comparable à la réception du droit romain. Il n'est pas question ici d'une parallèle superficielle. En effet, le droit romain, tout comme l'aristotélisme, devient partie intégrante de la pensée politique de l'époque. Il ne s'agit donc pas d'une simple coïncidence extérieure: c'est au contraire l'idée de l'interdépendance des deux phénomènes qui s'impose³ et de leur détermination par la même réalité extérieure que le droit romain aidait à former de façon la plus immédiate, il est vrai, mais qui a trouvé son expression la plus complète justement dans la Politique et d'Aristote. Il s'agit ici d'un effort tendant à garantir (pour le droit romain) à justifier (pour la Politique d'Aristote) les phénomènes nouveaux de la base et de la superstructure féodales. Les réalités sociales nouvelles, telles qu'elles ont trouvé leur expression dans la pensée politique du 13^{ème} siècle, peuvent être résumées dans les points suivants:

1. essor extraordinaire de la production simple des marchandises et de l'échange direct;
2. essor des villes et consolidation des formes de propriété non-féodales qui en a résulté;
3. consolidation du pouvoir d'Etat, formation des Etats nationaux, éventuellement des Etats urbains.

C'est notamment l'existence des Etats urbains qui représentait l'analogie la plus parfaite d'une série des traits des conceptions politiques et éthiques d'Aristote, soit-ce dans le domaine de la propriété, ou dans celui du gouvernement, de l'unité de l'Etat, etc. En effet, c'est le point de vue „urbain“ qui a permis de mettre en valeur les aspects jusqu' alors inconnus de la doctrine d'Aristote, aspects ignorés complètement par l'idéologie officielle de l'Eglise. On peut aller jusqu'à affirmer que la compréhension même de l'aristotélisme a été liée au développement de la ville et de l'économie urbaine. Il en est de même, d'ailleurs, du droit romain. Si, au 12^{ème} et au 13^{ème} siècles, les „glossatori“ du droit romain ne pouvaient pas saisir la signification des termes comme „unité de l'Etat“ ou „unité de législation“ — notions tout-à-fait courantes dans le droit romain —, les „postglossatori“ vivant à époque où l'Etat urbain en Italie avait atteint son apogée, c'est-à-dire dans la première moitié du 14^{ème} siècle, non seulement comprennent facilement ces notions, mais sont également capables de les appliquer de façon créatrice (Bartolus, Baldus).⁴ Pour ce qui est de la réception de l'aristotélisme, une application révolutionnaire lui avait précédé: l'histoire de l'interprétation averrhoïste de l'aristotélisme est étroitement liée au rôle révolutionnaire de la bourgeoisie même.⁵

A la différence de la classification habituelle des interprétations d'Aristote au 13^{ème} siècle, prenant pour point de départ certaines particularités d'idées, nous procéderons à la division des interprétations d'Aristote en partant de l'attitude adoptée par leurs auteurs envers la ville-Etat: ils la considèrent soit simplement comme une partie subordonnée de la société féodale, soit comme une unité administrative indépendante et égale à l'Etat. Pour la première éventualité, il faut distinguer si la ville relève de la féodalité spirituelle ou temporelle. Il va sans dire que là, où les éléments de la Politique d'Aristote sont invoqués du point de vue de la féodalité temporelle, c'est-à-dire du point de vue de la royauté féodale, on renonce pleinement au principe aristotélique, selon lequel la ville est la formation la plus parfaite „in oeconomicis“; cette dernière qualité est attribuée au royaume tout entier ou — comme c'est le cas des légistes français — à la province.⁹

Comment expliquer, toutefois, que les scolastiques (Thomas d'Aquin en est l'exemple le plus typique) n'accordaient aucune attention à l'économie des grandes propriétés foncières, de sorte qu'il est même difficile de trouver dans leurs traités une mention seulement relative à l'agriculture, tandis qu'ils se livraient à des analyses très poussées de l'économie des villes? Et, ce qui plus est, Thomas d'Aquin non seulement identifie la nature urbaine à la nature humaine, mais encore il considère la vie à la campagne comme un „deficiens“ indiscutable. Selon lui, la vie à la campagne est une vie mutilée et la campagne elle-même lui apparaît comme un appendice de la ville. La seule explication que l'on puisse donner à une telle façon de penser consiste dans les particularités de l'Italie contemporaine, dans la situation spéciale des féodaux ecclésiastiques italiens, pour lesquels la ville est non seulement le lieu de résidence, mais également la source et l'appui de leur puissance. La doctrine de Thomas laisse entrevoir cette alliance de la bourgeoisie et de la papauté, dirigée contre les féodaux temporels, le cas échéant, contre les féodaux spirituels défendant les intérêts de la puissance impériale (la résistance des villes italiennes contre les Hohenstaufen, ou bien la „pataria“ milanaise). Il est assez surprenant que Thomas donne cette appréciation de la ville non pas dans son principal ouvrage théorique sur l'Etat (*De regimine principis*), dans lequel il souligne par ailleurs la nécessité des royaumes féodaux, mais justement dans les ouvrages où il s'efforce d'illustrer le texte de la Politique d'Aristote par les exemples pris dans la vie contemporaine.

En outre, Thomas d'Aquin est absolument conscient du fait que la ville peut très souvent être *Etat-civitas seu regnum*. Mais ici, il s'agit selon lui d'un cas extrême, d'une nécessité admise, bien que Thomas en ait déduit certaines conséquences politiques. Il s'agit notamment de l'appréciation de l'artisan du point de vue politique. Si Thomas s'en tenait verbalement à la doctrine d'Aristote, il aurait complètement privé les artisans des droits politiques.⁹ Il enregistre au contraire l'état des choses dans les petites communes où le „popolo“ n'a pas encore su s'imposer pleinement, en privant des droits politiques surtout ceux des artisans

qui vivent de leur salaire (mercenarii). Selon Thomas d'Aquin, ces derniers ne peuvent pas jouir des droits civils, car ils ne possèdent pas les biens en quantité suffisante. Les artisans-maîtres (principales artifices) au contraire peuvent avoir les droits civils, parce qu'ils possèdent des biens suffisants. Thomas d'Aquin va jusqu'à se servir de l'analogie des rapports artisanaux (maître—compagnon) pour expliquer les rapports fondamentaux entre le prince et les sujets.

Il n'est d'ailleurs rien de plus caractéristique pour Thomas que son appréciation de la „polis“ aristotélique („civitas“ chez lui). Aristote concevait l'Etat — la Polis — comme une société parachevée et parfaite, formée de plusieurs villages, comme une communauté qui a atteint le suprême degré de perfection.¹⁰ Il conçoit sa cité plutôt politiquement, comme une association des citoyens libres, et en exclut tous ceux qui sont en un rapport quelconque avec le travail manuel. Thomas d'Aquin et d'autres scolastiques étudient au contraire la „civitas“ du point de vue économique. Il la considère avant tout en tant qu'un lieu indépendant, dans lequel se trouvent assurés, en quantité suffisante, les moyens de vivre. Aussi ont-ils révisé dans ce sens la signification du terme d'Aristote et ont interprété du point de vue de la ville même telles notions aristotéliques qui, dans l'esprit du philosophe stagirois, n'avaient rien à voir avec la ville. Prenons par exemple le terme „vicus“. Aristote a défini le village¹¹ comme „la première communauté qui comporte plusieurs ménages et qui se forme en vue de satisfaire aux besoins qui dépassent l'intérêt d'une journée“. La conception aristotélique du village ne permet d'entrevoir rien d'autre que la commune de clan primitive. Aristote a pu mettre au point une telle conception pour la bonne raison que, à son époque, il a bien pu connaître certains éléments du clan chez toute une série des tribus non grecques. Pour Thomas d'Aquin toutefois, cette conception était tout-à-fait incompréhensible et, pour cette raison, le „vicus“ est devenu chez lui tout bonnement une partie de la ville. Pour être exacts, il comprenait par le terme „vicus“ „une agglomération des maisons dans une ville, dans lesquelles vivent les artisans“, donc une rue. Et c'est pour cette division justement que l'on peut, selon Thomas d'Aquin, considérer la ville comme la communauté la plus parfaite du point de vue économique (*Est enim ratione civitatis, quod in ea inveniuntur omnia, que suffieunt ad vitam humanam. Et propter hoc componitur expluribus vicis, in quorum uno, exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria et sic de alio*“).¹² Thomas n'est pas seul à donner au terme „vicus“ une telle signification. Les autres aristotéliens, y compris les légistes français, l'interprétaient de la même façon.¹³ Il est donc hors de doute qu'il s'agit d'une nouvelle interprétation due au changement des conditions sociales et économiques.

Les principales catégories économiques d'Aristote ont également subi une révision dans la lumière de l'économie des villes. Aristote examinait l'échange directe des marchandises dans le cadre de son analyse de l'économie esclavagiste. Aristote d'ailleurs ne dissimule nullement que, pour lui, la question économique principale

est celle de l'utilisation maximum de l'esclave aux fins de la grande propriété esclavagiste.¹⁴ Pour cette raison, Aristote considère l'art d'acquérir comme une partie de l'économie esclavagiste. D'où également la particularité de la vue aristotélique de l'échange directe et la conception de la science économique en tant que science de la répartition. C'est le côté consommation qui gagne le plus de terrain chez Aristote, soit-ce la consommation d'un esclavagiste à part, ou bien celle de la classe esclavagiste toute entière. Il est tout-à-fait concevable qu'Aristote ne soit pas parvenu à la théorie de la valeur, bien qu'il ait très bien su observer et décrire le processus de l'échange directe. La doctrine économique féodale a emprunté à Aristote toute une série de restrictions, mais on chercherait en vain dans les écrits des scolastiques un effort tendant à soumettre la production simple des marchandises à l'ensemble de l'économie féodale. Au maximum, les scolastiques essayent de saisir simplement des phénomènes isolés de la vie économique.¹⁵ C'est sous ce jour qu'il faut considérer également l'application de l'idée aristotélique sur la justice commutative et distributive. Le sens de cette doctrine consiste à soumettre le principe de l'égalité au principe du mérite et de la situation sociale.¹⁶ En ce qui concerne par exemple le salaire d'un ouvrier, Thomas est de l'avis qu'il faut fixer son importance de sorte qu'il assure le minimum vital de l'ouvrier. Mais, naturellement, il est impossible d'appliquer ce critère à l'activité d'un juriste ou d'un médecin, car la rémunération de ces derniers doit être calculée compte tenu de leur situation sociale et de leurs connaissances. Pour cette raison, le revenu des membres de ces deux catégories doit être plus élevé. Nous assistons ici à une très sensible deviation de la doctrine d'Aristote qui excluait la rémunération du travail intellectuel en général.

La conception que Thomas avait de la valeur et du processus valorifique témoigne du fait que ce philosophe considérait l'artisan comme le plus important des facteurs de production. Aristote n'était naturellement pas à même de déterminer quel est le critère selon lequel on établit le taux des produits échangés. Il s'est contenté de constater que le produit d'un artisan est au produit de l'autre artisan selon la proportion qui existe entre les deux artisans producteurs.¹⁸ Thomas d'Aquin au contraire mesure la valeur des produits selon la valeur du travail effectué, selon la quantité du travail engagée dans le produit respectif. En énonçant ce principe, Thomas d'Aquin procède à la comparaison concrète des produits de différents artisans (*quot actio unius artificis maior est quam actio alterius, sicut aedificatio domus quam fabricatio cultelli*).¹⁹ Si l'artisan ne recevait pas pour son produit la somme correspondant au travail qu'il y avait investi, on verrait s'approcher la ruine des métiers: „*Destruerentur enim artes, si ille, qui fecit aliquot artificium ne reciperet pro illo artificio tantum et tale, quantum et quale fecit.*“²⁰ Pour cette raison, il est indispensable de mesurer le produit d'un artisan par le produit d'un autre (*ideo oportet commensurari opera unius artificis operibus alterius ad hoc, quod sit iuxta commutatio*).²¹

C'est justement son orientation vers le métier des villes qui a aidé Thomas d'Aquin à modifier le point de vue simpliste d'Aristote qui, pour juger les phénomènes économiques, n'admettait que le critère de consommation, bien que, pour lui également, les besoins des gens (*humana indigentia*) restent le facteur déterminant dans l'explication des phénomènes économiques.²²

On peut dire que, somme toute, Thomas considérait les villes comme le facteur fondamental de la société contemporaine; il était toutefois loin de respecter les droits politiques des villes. C'est par la vie urbaine qu'il explique le processus de la socialisation et de nombreuses valeurs éthiques avec lesquelles il travaille sont inconcevables hors de la ville. Et pourtant, la ville n'est chez lui qu'un élément subordonné, ainsi que le droit naturel est un élément subordonné du droit divin.

La philosophie d'Albert le Grand, tout comme celle de Thomas d'Aquin, représente une réaction contre l'aristotélisme averrhoïste qui est l'idéologie typique de la bourgeoisie du Moyen-Âge. Il est vrai que les averrhoïstes latins ne s'occupaient pas au commencement de la théorie sociale, bien que leurs théories éthiques représentaient une brèche effectuée dans la hiérarchie féodale traditionnelle des valeurs. On retrouve par ailleurs d'indéniables éléments d'averrhoïsme dans la théorie juridique de la *Glossa italiana*.

C'est chez Marsile de Padoue que la nouvelle application de la théorie sociale d'Aristote a revêtu la forme la plus significative. En procédant à l'examen de l'aristotélisme de Marsile, nous nous rendons compte du fait que la cohérence de la Politique d'Aristote s'y trouve déchirée et atomisée et que Marsile se sert des termes et des tournures d'Aristote pour donner une expression à la réalité contemporaine. A premier coup d'oeil, on a très souvent l'impression d'avoir affaire à une simple application de la doctrine d'Aristote, tandis qu'en réalité, il s'agit de la généralisation, à l'aide de la terminologie d'Aristote, des rapports et situations sociaux contemporains. Il est en général recommandable de se méfier des affirmations, selon lesquelles il faut, pour expliquer un phénomène quelconque, toujours rechercher la continuité avec la philosophie précédente. En effet, ce principe appliqué à l'étude de Marsile obscurcit plutôt l'oeuvre de ce philosophe en le détachant de la situation historique concrète, bien qu'il aide à y découvrir les éléments révolutionnaires averrhoïstes. Cela est arrivé entre autres à Gewirth²³ dans sa — remarquable à d'autres points de vue — analyse des éléments averrhoïstes du Défenseur de la Paix de Marsile. Gewirth emploie des termes comme „le volontarisme“, „la nécessité biologique“ et d'autres tournures averrhoïstes même là, où le contexte indique le contenu historique concret. Il oppose ainsi par exemple le volontarisme de Marsile à l'intellectualisme scolastique, tandis que, chez Marsile, il s'agit simplement du fait que, dans les communes italiennes, les lois étaient soumises à l'approbation de la bourgeoisie, de manière qu'il dépendait de la volonté des artisans et des commerçants, si une loi quelconque avait vraiment acquis la force de la loi. La majorité des auteurs procèdent au fond de cette façon

et ne font aucune différence entre l'interprétation d'un texte scolastique (où la filiation des sources joue parfois un rôle vraiment décisif) et celle de Marsile, chez lequel le contenu nouveau a brisé la forme ancienne.

Mais laissons ces problèmes de méthodologie pour poser la question, quelles sont les conceptions d'Aristote qui ont influencé l'oeuvre de Marsile. C'est tout d'abord la conception de la division du travail et celle de l'échange directe des marchandises. Mais il y a également des différences, consistant non seulement dans le nombre des métiers, mais aussi dans l'appréciation des professions différentes. Aristote parle des artisans et des commerçants toujours du point de vue de la communeauté, de l'administration de la commune, tout en les excluant de la participation à cette administration. Chez Marsile au contraire, les artisans prennent part au gouvernement et les commerçants sont placés au même niveau que le clergé et les guerriers.²⁴

En comparaison avec l'aristotélisme de l'orientation ecclésiastique, une telle conception apparaît comme très progressiste. En effet, cette incorporation — favorable en apparence — du clergé dans l'ordre dirigeant représente une dégradation, car le clergé est ainsi privé de ses immunités et cesse d'exister en tant que „république dans république“. C'est sur ce point justement que l'oeuvre de Marsile reflète avec le plus d'exacitude la politique intérieure des Etats urbains de l'Italie de l'époque. En affirmant que le clergé, doté de la juridiction et d'autres privilèges, représente le danger majeur pour l'Etat, Marsile résume l'expérience séculaire que les villes ont acquise dans la lutte contre les féodaux ecclésiastiques. Rappelons dans cet ordre d'idées que les Statuts les plus révolutionnaires de la bourgeoisie (tels les Statuts de Bologne du 1282)²⁵ abolissent non seulement la juridiction du clergé, mais également l'exploitation féodale de l'Eglise. Presque tous les statuts des villes italiennes soumettent l'Eglise à la juridiction de la ville et ce n'est qu'auprès du podestà que le clergé peut faire valoir ses revendications.

La doctrine du gouvernement républicain distingue, à son tour, Marsile de Padoue d'Aristote. Pour ce dernier, en effet, le gouvernement républicain représentait une forme de gouvernement inférieure. Selon Marsile, au contraire, seul un gouvernement républicain est à même d'assurer une parfaite unité de l'Etat. Par cette conviction encore Marsile se sépare de la doctrine des aristotéliens orientés vers l'Eglise, qui préféraient la monarchie.

Ces principes nouveaux ne sont pas nés fortuitement. Ils représentent la généralisation de la pratique des communes italiennes; nous pouvons nous en assurer en procédant à l'examen de la conception marsilienne du gouvernement et du peuple.

A partir du commencement du 13^{ème} siècle, le type de l'Etat se forme dans les villes italiennes, dans lequel le rôle décisif revient aux métiers et aux commerçants. Quant à la noblesse qui, en Italie, résidait en majeure partie dans les villes, elle est progressivement évincée de la participation au gouvernement. Vers la fin du 13^{ème} siècle, la bourgeoisie de toute une série des villes italiennes a complètement

évincé la noblesse, l'a privée des droits politiques et parfois même du droit à la propriété. Les corporations ont pris entre leurs mains le gouvernement et le contrôle du gouvernement. Seul le citoyen qui était le membre d'une corporation ou d'une autre association (società) pouvait jouir des droits civils passifs et actifs. Il y avait des commissions spéciales qui veillaient à ce qu'aucun noble ne pénètre dans ces associations. Dans le cas où la commission aurait établi qu'un noble s'est introduit dans une association, elle devait procéder sans délai à son exclusion. Cependant, les „nobili“ occupaient certaines fonctions, parfois même très importantes. Mais, étant donné le système de contrôle exercé par les corporations et autres associations „du peuple“, ils sont devenus au fond organe représentatif de la volonté de la bourgeoisie.²⁶

En outre, tous les magistrats devaient se justifier de leur activité devant le soi-disant Tribunal syndical constitué en majeure partie également des représentants des corporations. Le pouvoir législatif supérieur appartenait à l'assemblée générale du peuple (arengo), où le nombre des représentants des corporations et des associations de commerçants s'élevait parfois au chiffre de 800. Il faut faire remarquer d'autre part que les plus démocratiques des statuts des villes privaient de tout droit politique les paysans serfs et les pauvres de ville.

Tous ces faits ont trouvé le reflet dans l'oeuvre principale de Marsile de Padoue. Examinons un peu sa conception du peuple. Marsile démontre tout d'abord que le peuple (ce qui veut dire:²⁷ la bourgeoisie) est le législateur suprême dans un Etat. Seuls les enfants, les serfs, les sujets et les étrangers n'ont pas le droit de législation. Marsile généralise la pratique des communes italiennes également en affirmant que le peuple doit choisir les experts qui formulent les lois. Ensuite, les lois doivent être soumises à l'approbation d'une assemblée des citoyens, où chacun peut présenter ses observations.²⁸ On suppose donc en principe que chaque citoyen est capable de comprendre la loi et de prononcer une opinion à son propos. L'attitude de Marsile laisse supposer en même temps que notre auteur ne s'est pas laissé influencer par le régime des communes italiennes caractérisées par la hégémonie absolue des corporations (Bologne, Florence), mais qu'il s'inspirait plutôt de la Constitution de Padoue, où les nobles n'étaient pas encore privés des droits politiques: ils pouvaient être élus dans les fonctions d'Etat et avaient une représentation proportionnelle dans les forces armées. Cependant, il est hors de doute que Marsile prévoyait un système d'imposition progressive des nobles.

Le principe marsilien suivant, principe selon lequel la décision prise par la majorité a la force obligatoire pour le corps législatif tout entier, est le résultat de la pratique politique des villes italiennes. Il en est de même de la conception du pouvoir judiciaire, des fonctions gouvernementales, etc.

La confrontation des conceptions de Marsile de Padoue avec celles de Thomas d'Aquin et de l'attitude qu'ils adoptent respectivement envers la ville, permet de démontrer qu'il est impossible de donner de la réalité un tableau adéquate

tant qu'on ne la considère du point de vue révolutionnaire. Ce n'est, en effet, que de cette façon qu'il est possible de briser la hiérarchie traditionnelle des valeurs et de remplir la forme ancienne d'un contenu nouveau. Chez Thomas d'Aquin, nous avons affaire à un commentaire: la réalité des villes lui sert comme illustration. Marsile au contraire fait état des formes fondamentales du nouvel Etat urbain. Il est apparu en même temps que, chez les scolastiques, il ne s'agissait non plus d'une reprise d'Aristote en soi, et qu'au contraire nous avons affaire à un effort déployé en vue d'éclaircir des phénomènes nouveaux à l'aide d'une théorie ancienne qui, toutefois, était la plus convenable à l'époque.

Nous retrouvons en principe le même phénomène en examinant le rapport entre la Glossa et Bartolus. Tandis que les „glossatori“ italiens emploient les éléments de la réalité nouvelle en tant que commentaire, Bartolus formule, avec une grande netteté, la théorie de l'Etat urbain, de la souveraineté de la commune avec les conséquences pour la théorie de l'origine du droit, etc. A cet égard, Bartolus²⁹ énonce des théories plus évoluées encore que celles de Marsile.

Dans la présente étude, nous nous sommes occupés à démontrer qu'il n'y a pas moyen d'étudier la question de la réception des doctrines sociales et politiques seulement comme le reflet de la réalité sociale et économique existante, mais qu'il faut faire remarquer en même temps que ce reflet peut être soit l'expression active de l'attachement à la pratique révolutionnaire, soit le témoignage d'une attitude tendant à la conservation de l'état existant.

NOTES

¹ *M. De Wulf*, Courants doctrinaux du 13^{ème} siècle, Revue néoscholastique de philosophie, Louvain 1932. *E. Gilson*, La philosophie au moyen-âge des origines patristiques à la fin du 14^{ème} siècle, 8^{ème} édition, 1947. *M. Grabmann*, Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat, Munich 1934.

² *H. Levy*, Studien zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, Berlin 1957.

³ *Ernst H. Kantorowicz*, The king's two bodies, a study in medieval political theology, Princeton, New Jersey, University press 1957, page 400 et suivantes.

⁴ *Cecil Sidney Woolf*, Bartolus of Sassoferrato, his position in the history of medieval political thought, 1913, pag 112. *W. Ullmann*, The Medieval idea of law as represented by Lucas Penna, 1946, page 15 et suivantes.

⁵ *H. Ley*, op. c., page 178 et suivantes.

⁶ Cf *R. Scholz*, Die Publizistik zur Zeit Philipp des Schönen und Bonifaz VIII, Stuttgart 1903, page 140.

⁷ *Ed. Schreiber*, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquino 1913, page 190 et suivantes.

⁸ *Thomas d'Aquin*, Com. in Polit. lect. 1. Cf. *Max Maurenbrecher*, Thomas von Aquino, Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, Leipzig 1898, page 38.

⁹ Com. in polit. lect. 9, lect. III. Cf. *Maurenbrecher*, op. cit., page 63 et suivantes.

¹⁰ *W. L. Newman, M. A.*, The politics of Aristotle, Oxford 1887, 1275 A. n. n.

- ¹¹ Ibid., 1252 b 16.
- ¹² Com. in polit. lect. 1.
- ¹³ R. Scholz, op. cit., page 2.
- ¹⁴ Aristote, Politique. livre I, 12.
- ¹⁵ Cf. Schreiber, op. cit., page 21 et suivantes.
- ¹⁶ Ibid., page 31 et suivantes.
- ¹⁷ Maurenbrecher, op. cit., page 69 et suivantes.
- ¹⁸ Aristote, Ethica Nikomach., V, 8.
- ¹⁹ Aristote, Ethica, V, I, VIII.
- ²⁰ Ibidem, V, 1, VII.
- ²¹ Ibidem, V, 1, VII; Cf. Schreiber, op. cit., page 31.
- ²² Cf. Schreiber, op. cit., page 43.
- ²³ A. Gewirth, Marsilius of Padua, The defender of peace, tome I; Marsilius of Padua and the medieval political philosophy, page 60 et suivantes.
- ²⁴ Defensor pacis, paru à Berlin, 1958, page 44.
- ²⁵ Cf. les Statuts de Bologne; Cf. A. Guadenzi, Statuti, Gli ordinamenti sacrali e sacratissimi di Bologna, 1888.
- ²⁶ Cf. Simeoni, Storia politica d'Italia, 3^{ème} édition, Milan 1950, page 49 et suivantes.
- ²⁷ Defensor pacis, page 96.
- ²⁸ Cf. Defensor pacis, page 142 et suivantes.
- ²⁹ C. S. Woolf, op. cit. page 150 et suivantes.

Traduction: R. Ostrá

К РЕЦЕПЦИИ „ПОЛИТИКИ“ АРИСТОТЕЛЯ В 13 СТ.

Автор настоящей статьи хочет показать а) историческую обусловленность рецепции „Политики“ Аристотеля в 13 ст. и б) применение элементов „Политики“ Аристотеля с точки зрения использования представителями церковных феодалов или идеологическими представителями бюргерства. Именно существование городов-государств (полисов) в Италии представляло собой самую совершенную аналогию по отношению к ряду существенных черт „Политики“ Аристотеля и его произведений об этике — относительно концепции собственности, правительства, единства государства и т. п. Далее автор анализирует преобразование значения понятий Аристотеля у Фомы Аквинского и Марсилия Падуанского. Из анализа наглядно вытекает, что Фома Аквинский придал большинству понятий Аристотеля иной смысл, что он понимал другие основные понятия Аристотеля с точки зрения города, конкретно с точки зрения современного итальянского города. Различия между Фомой Аквинским и Аристотелем можно найти также в оценке ремесленников и торговцев. Фома Аквинский в отличие от Аристотеля допускает, что мастера ремесленных цехов могут обладать политическими правами. Если концепция Фомы Аквинского является концепцией церковных феодалов, то концепция Марсилия Падуанского соответствует стремлениям средневековой буржуазии. Из этого вытекает изменение „Политики“ Аристотеля в смысле аверроизма, подчеркиванием механистических черт учения Аристотеля. Наконец, Марсилиус Падуанский понимает народ как буржуазию и власть народа носит очевидный антифеодальный характер. Марсилиус Падуанский, таким образом, обобщает политическую практику итальянской буржуазии.

Перевод: Йиржи Бронец