

ACTA UNIVERSITATIS SZEGEDIENSIS
DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE

ACTA JURIDICA ET POLITICA

Tomus XIV.

Fasciculus 1.

GEORGES ANTALFFY

**Chapitres choisis de l'Historie
des Idées Politico-Juridiques
de l'Antiquité et du Moyen-âge**

SZEGED
1967

Redigunt

GYÖRGY ANTALFFY, ÖDÖN BOTH, ANTAL FONYÓ, ISTVÁN KOVÁCS,
JÁNOS MARTONYI, KÁROLY NAGY, ELEMÉR PÓLAY

Edit

*Facultas Scientiarum Politicarum et Juridicarum Universitatis Szegediensis
de Attila József nominatae*

Nota

Acta Jur. et Pol. Szeged

Szerkeszti

ANTALFFY GYÖRGY, BOTH ÖDÖN, FONYÓ ANTAL, KOVÁCS ISTVÁN,
MARTONYI JÁNOS, NAGY KÁROLY, PÓLAY ELEMÉR

Kiadja

*A Szegedi József Attila Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kara
(Szeged, Lenin krt. 54.)*

Kiadványunk rövidítése

Acta Jur. et Pol. Szeged

Felelős kiadó: Dr. Kovács István

Megjelent 400 példányban

Kézirat a nyomdába érkezett: 1967. június hó

Készült: Linó szedéssel, íves magasnyomással, 5,25 (A/5) ív terjedelemben
az MSZ 5601-59 és az MSZ 5603-55 szabványok szerint

67-5644 — Szegedi Nyomda

I.

Principes politiques et de droit de la société esclavagiste

1. Les notions se rapportant au droit, à la justice et à l'État sont discutées dans la littérature grecque de l'antiquité associées aux problèmes de la philosophie générale en étudiant ces problèmes en premier lieu dans leurs rapports à l'éthique.

Certes, Platon et Aristote consacrèrent déjà à l'État des traités qui marquèrent non seulement leur époque, mais avaient un certain ascendant sur la pensée des siècles suivants, la politique était, toutefois, traitée par ces illustres auteurs dans le cadre de l'éthique, plus précisément, selon la doctrine d'Aristote, l'éthique fait partie de la politique.¹

Les opinions sur le droit étaient, en conséquence, au début, tout comme la philosophie, liées à la religion.

Les représentants marquants de cette époque sont *Homère* et *Hésiode*.

Conformément à leurs représentations anthropomorphes des dieux, ceux-ci étaient revêtus de *qualités des plus variées terrestres* considérés comme représentants des vertus et des vices.²

La justice — lorsqu'elle est dérivée de l'empire des dieux — est une chose sacrée.

L'usage du mot grec nous le rappelle, car la déesse du droit et de la loi s'appelait *Thémis* et les juges *Themistes*.

Homère fit déjà une différence entre la *justice distributive, équitable* et la *justice égalisatrice*. Lorsqu'il discuta les vertus, il considéra que la vertu n'est que la médiocrité dorée (*Aurea mediocritas*).

Dans les VIII^e et VII^e siècles avant notre ère une lutte sans merci était menée dans les cités grecques entre les indigents urbains et ruraux d'une part et de l'aristocratie terrienne, les *Eupatrides* d'autre part.

Cette lutte se traduit dans la littérature grecque sous forme d'éléments de pensée.

Hésiode (tournant des VIII^e et VII^e siècles) dans son ouvrage „*Travaux et jours*“ fit un tableau de la misère des paysans, en comparant la vie des riches et des pauvres, mais il ne manquait pas d'énoncer que *c'est le sot*

¹ Aristote: Morceaux choisis de la Politique. Pseudo-Aristote: Oikonomika. = Ókori történeti chrestomathia Rédigé par Charles Marót. Part II. Görög történeti chrestomathia. Rédigé par Etienne Borzsák. Bp. 1960. Tankönyvkiadó, pp. 156-172.

² Régi görög hétköznapiok (Ancienne vie de chaque jour). Szemelvények a görög művelődés forrásaiból. Composé, introd. et expl. par Sigismond Ritoók, Bp. 1960. Gondolat.

³ Wilhelm Christ; München. 1890. Geschichte der griechischen Literatur, pp. 25-40.

⁴ Hésiode: Erga kai hémerai. Trad. intr. et annoté par Imre Trencsényi-Waldapfel. Bp. 1955. Akad. Kiadó, p. 225.

qui veut lutter contre les puissants. Pour écrire son ouvrage, Hésiode puisa dans sa vie. Il était descendant d'une famille paysanne pauvre. Son père dut fuir le pays et Hésiode était né à Ascra. Tout comme Homère, Hésiode voyageait beaucoup et composait ses poèmes pour l'éducation des paysans et des autres couches indigentes de la population. — C'est avec douleur qu'il constata que l'époque dans laquelle il vivait, l'âge de fer, était gros de la misère humaine, de la haine des hommes contre les hommes et de leur lutte acharnée menée par les uns contre les autres.

Lorsque Hésiode fit éloge de la justesse et du travail et les assimilait à la vertu suprême, en condamnant la violence et l'injustice, *il protesta contre l'arbitraire des puissants et lutta, avec les instruments du poète, contre la puissance des aristocrates.*

Lorsqu'il se rappelait à l'époque primitive, dans laquelle la liberté était assurée à chacun à l'époque de la première forme à peine organisée de la société, dite l'âge d'or, où *avait régné une certaine „inorganisation” heureuse primitive*, il donna les bases idéologiques de cette lutte, lutte menée par les masses populaires depuis le début du VII^e siècle contre des Eupatrides qui finit par la victoire du peuple.

L'aristocratie de la naissance perdit ses prérogatives et ses pouvoirs absolus dans les affaires de l'État. Au cours de ce développement, à l'exception de quelques cités (p. e. Sparte), l'idée de la démocratie prit le dessus et, dans la plupart des cas, ce développement connut un stade intermédiaire du tyran. C'était aussi la situation à Athènes.⁵

2. En conséquence des réformes relevant de la politique intérieure, la bourgeoisie de l'antiquité se vit enrichir et renaître d'éléments nouveaux.

Dans la cité d'Athènes renaissant — au moins temporairement — un peu enorgueillie peut-être, nous sommes témoins d'un développement immense de l'affranchissement grâce aux réformes politiques et à la constitution démocratique. Cette époque connut aussi un essor de la vie spirituelle: *la naissance d'une idéologie, d'une philosophie que devint le point de départ de l'histoire universelle de l'homme, qui, au moment de sa naissance, parvint déjà au summum olympique.*

Tout progrès, tous les éléments du développement aspirant à se réaliser se dirigeait spontanément vers Athènes pour se prévaloir, et Athènes se vit, plus d'une fois, contrainte de donner l'hospitalité aux précurseurs de la vie nouvelle, de la nouvelle conception du monde, de la nouvelle idéologie.⁶

Il est incontestable que la démocratie d'Athènes s'efforçait d'une façon conséquente de réunir et de concentrer tous les éléments à Athènes qui pouvaient la rendre le centre d'attraction de la vie politique, économique, artistique et scientifique. Nulle part l'ambiance artistique ne pénétra et féconda la vie publique si profondément et d'une façon si complexe qu'à Athènes. La poésie, la musique, l'art, la philosophie n'étaient pas l'apanage des riches, mais elles appartenaient aux plus vastes couches de la population libre.

Ce n'était pas donc l'oeuvre du hasard que les génies de cette époque

^{5, 6} Antalffy György: Platon et Aristote sur les formes „parfaites” de l'État et de la société. = Acta Universitatis Szegediensis. Acta Juridica et Politica. Tom. 3. Fasc. 3. Szeged. 1957. p. 38. Conf. encore Antalffy, György: État et constitution dans la démocratie athénienne, Bp. 1962.

s'amassaient à Athènes, car c'était là qu'ils trouvaient l'atmosphère, le milieu qui leur assurait les conditions nécessaires à leur épanouissement.⁷

Cependant, les conditions de l'épanouissement du génie n'étaient assurées qu'aux hommes, comme si l'État athénien eut été conçu uniquement pour le développement des qualités physiques et mentales de l'homme et la situation des femmes reçut peu de considération. Leur importance dans la vie intellectuelle était minime.

Euripide (480—406) était peut-être le premier qui reconnut la situation de la femme comme facteur social et fit, dans ses drames, écho de leur condition misérable.

Euripide était né d'une famille de condition modeste. Ses parents avaient été bannis de l'Attique, puis, après leur retour, vivaient dans un petit village et gagnaient leur vie comme simple commerçants. Euripide était un génie inquiet, doué d'une curiosité complexe. Il s'excellait surtout dans les exercices gymnastique et la peinture. Ses plus grands succès étaient cependant ses tragédies. — *Son intérêt pour la philosophie se traduit dans ses drames.* Il possédait une bibliothèque très riche. Euripide était *ami de Socrate et étudiant d'Anaxagore, de Protagoras et de Prodékos.* Par ses drames, il contribua largement à l'épanouissement de la vie intellectuelle grecque en vulgarisant les idées philosophiques.

L'analyse qu'il consacra à la vie intérieure, à la psychologie de la femme, rencontra une forte opposition, car il exigeait pour la femme une autre éducation et d'autres conditions pour leur succès dans la vie.

En Athènes, petite cité qui devint une puissance mondiale, non seulement la vie publique, mais aussi la religion, la littérature, l'art et la science subirent les influences venues vers le centre de toutes parts de l'empire.⁸

Les idées nouvelles qui se sont infiltrées de l'Ionie et dans une plus faible proportion de l'Italie, étaient en opposition aux traditions spirituelles d'Athènes et agissaient pour un certain temps défavorablement, en paralysant la vie intellectuelle mais ensuite elle connut, après être revenue de cette torpeur, un essor vigoureux et frais encore jamais connu, marquant une ère nouvelle dans l'histoire intellectuelle de l'homme.⁹

Si grand que fût l'opposition en Athènes l'État le plus croyant de l'Helade contre cette nouvelle conception de vie, l'opinion publique n'en put se soustraire de l'influence de cette conception, comme la liberté de penser était une réalisation de la démocratie dans le domaine de la vie politique et publique et les „joutes de pensée” permanentes posèrent nécessairement les fondements du doute et de la critique.¹⁰

La recherche des causes supranaturelles et des miracles céda la place à la recherche des *causes rationnelles*.¹¹

Le progrès des lumières ne se manifestait pas uniquement dans la vie intellectuelle, sous forme de doute dans les traditions anciennes, mais il gagnait

⁷ Le berceau de la démocratie. Composé, intr. exp. et ann. par Jean Sarkady. Bp. 1960. Gondolat. p. 234.

⁸ Conf. Antalffy, op. cit.

⁹ Cloché, Paul: La démocratie athénienne. Paris, 1951. p. 432. Bibl.: pp. 403—419.

¹⁰ voir: Pohlenz, Max: La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie. Paris, 1956. p. 220.

¹¹ Histoire de philosophie. Tom. I. Réd. M. A., Dinnyik, M. T. Jovtchouk, etc. Ob, 1959. Gondolat

de plus en plus les sphères de la politique et du pouvoir dont il n'était en somme que la projection.¹²

En dehors des luttes politiques, les problèmes de l'éthique et de la religion considérés comme immuables furent soumis à nouveau au tranchant de l'esprit analytique.

La question fut posée, à savoir, si en se soumettant aux normes morales, l'homme fait-il un acte raisonnable et qu'il soit vrai ou non que les préceptes de la morale et des lois soient des normes d'une validité perpétuelle, car, selon Hérodote: „Elles varient selon les lieux et chacun considère les siennes comme vraies.”¹³

Le doute perce l'opinion encore plus âprement dans le domaine de la religion et la croyance en les dieux est ébranlée. Euripide arrive à la conclusion que les dieux ne sont capables que de faire du bien, autrement, s'ils faisaient du mal, ils ne sont pas des dieux, ils n'existent donc pas. Mais si nous présumons qu'ils existent, ils sont alors capricieux, injustes ou incapables, l'homme ne doit donc s'attendre qu'à lui seul, à sa force, à ses connaissances. Rien de plus sublime que l'homme qui emporte son bonheur par sa propre force. Celui qui en est capable, est un homme remarquable qui ne dépend pas de sa naissance, de sa condition sociale, mais de ses capacités.

Évidemment, le principe de l'inégalité aristocratique a cédé sa place au principe de l'égalité de la démocratie lequel assure à chacun un champ libre de succès et des droits égaux.¹⁴

Les plus grandes réalisations d'Athènes de l'époque de Périclès¹⁵ au sommet de sa puissance et sa vigueur: structure démocratique de son État, les oeuvres immortelles de Phidias et des autres artistes travaillant sous son influence, les drames de Sophocle et les ouvrages historiques d'Hérodote. La démocratie modérée de Périclès était une forme d'État d'un haut niveau de développement, d'un caractère incontestablement progressiste à son époque.¹⁶ Comme disait Périclès: „Notre régime social est appelé démocratie, car il respecte les intérêts de la majorité et non ceux de la minorité.”¹⁷

Il serait cependant erroné de surestimer la démocratie grecque, comme elle était une démocratie esclavagiste, et les principes du régime populaire ne pouvaient pas se prévaloir.

Cette époque florissante portait cependant en elle-même les antagonismes, les contradictions intérieures déjà.¹⁸ Ces contradictions découlaient de son caractère esclavagiste d'une part, d'autre part du fait du développement de différenciation économique entre les citoyens libres de la ville,

¹² Pohlenz, Max: Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen, Leipzig, 1923, p. 163, pp. 157-168.

¹³ Hérodote: Discussion des éminents de Perse: laquelle est la meilleure forme d'État? La liberté athénienne. Morceaux choisis. = Chrestomathie de l'histoire de l'Antiquité. Red. Charles Marót, Part 2. Chrest. de l'histoire grecque. Red Et. Borzsák. Bp. 1960. Tankönyvkiadó. pp. 61-63 et 74.

¹⁴ Ehrenberg, Victor: Der Staat der Griechen. 1-2 Teil. Leipzig. 1957-1958. pp. 122, 102. Bibl.: 101-113, 84-92.

¹⁵ Plutarque: Biographie de Périclès. Morceaux choisis = Chrest. red. Ch. Marót, 2 part. Chrest red. par Et. Borzsák, Bp. 1960. Tankönyvkiadó. pp. 243-254.

^{16, 17} Thucydide: Premier discours de Périclès. Dernier discours de Périclès et caractérisation récapitulative. La lutte des classes à Kerkyrai. Les négociations à Mélos. Morceaux choisis. Chrest. Charles Marót, Part. 2. Chrest. Etienne Borzsák. Bp. 1960. Tankönyvkiadó. pp. 98-101, 104-108., 112-116 et 117-122.

processus dû à la grandeur et à la richesse de la cité et à la divergence due à la naissance s'ajoutait la différence des conditions de fortune, avec la formation des classes des riches et des pauvres avec les antagonismes de ces classes.

L'esprit critique né dans les hommes ébranla de plus en plus la foi en les dieux et une *crise idéologique* en résulta où les notions reçues du bien et du mal pâlirent et il devint évident que les préceptes de la religion étaient les barrières devant le développement de la vraie morale.¹⁹

A côté de l'ancienne conception du monde aux origines religieuses, représentée encore par *Sophocle* (496—406) une conception nouvelle du doute et de la critique se forma, dans laquelle, par le scepticisme de l'individualité, la conviction subjective de chacun devint mesure et caractéristique, laquelle assure plus librement la domination de l'individualité dans le domaine intellectuel et moral.

Fils d'une famille bourgeoise très estimée, — son père avait une armurerie près d'Athènes — Sophocle reçut une éducation solide physique et musicale. Il joua aussi comme acteur dans des drames. Il composa en partie la musique de ses drames. — Sophocle était disciple d'Eschyle, mais il dépassa assez tôt son maître. Il prit une part active dans la vie politique d'Athènes, reçut plusieurs honneurs, il fut même élu stratège. En opposition à Euripide, qui était à cheval entre l'ancien périliclitant et le nouveau en naissance, Sophocle représenta l'essor des lumières en progrès. Ce dernier trouva le centre d'intérêt de l'homme et la vertu sublime non pas dans les dieux et les demi-dieux, mais dans *l'âme humaine*. Il énonça notamment que la valeur de l'homme était fonction de son contenu moral. Conséquemment, ceux de condition plus modeste qui gagnaient leur pain avec la peine de son travail, les femmes et l'esclaves pouvaient être à un niveau moral et intellectuel plus élevé que les notables, l'homme ou les libres. Sa conception du monde est teintée de pessimisme, dont la cause objective était fournie par le déclin et la décadence sociale d'Athènes jadis florissante et par ses griefs personnels.

Outre Homère, aucun des poètes n'avait une influence si profonde que Sophocle et personne, à l'exception des sophistes, ne contribua tant à *l'écroulement de la conception ancienne du monde qu'Euripide*.

Les premières manifestations de la civilisation et philosophie grecques avaient eu lieu non à Athènes, mais à *Ionie, en Asie Mineur*.

Cette influence orientale s'affirmait dans la philosophie grecque, dont les marques se retrouvent dans des siècles lointains, car elle est présente même dans la philosophie d'Aristote.²⁰

Certes, plus tard, lorsque le régime politique et sociale d'Athènes assurait déjà un sol fertile à l'épanouissement des sciences, c'était cette cité qui devint le foyer, le centre de la civilisation grecque et elle rayonnait de là vers le monde et pénétra dans la vie intellectuelle de l'immense empire romain et devint plus tard le levain des civilisations des millénaires lointains.

Les problèmes scientifiques prenaient au début leur origine dans une

¹⁸ Jones, A. H. M.: Les bases économiques de la démocratie athénienne. Histoire générale de l'Antiquité. 1 (4). Bp. Felsőokt. Jegyzetell. Váll. 24—33.

¹⁹ Misulin, A. V.: Histoire du monde dans l'Antiquité. Manuel de lycée. Trad. par Et. Borzsák. Bp. 1949. Szikra, p. 236.

²⁰ Ketchekiane S. F.: Utchenie. Arisztotela o gosudarstva i Prave. Moscou—Leningrad. 1947.

nécessité pratique, les explications des phénomènes ont été puisées donc tout d'abord dans l'observation de la vie quotidienne et dans le monde extérieur immédiat. Mais pour qu'une science puisse se développer, il est nécessaire qu'elle soit cultivée par un peuple vigoureux, plein de vitalité. Ionie manquait de ces qualités.

L'un des plus illustres philosophes de l'Antiquité, *Pythagore* (584--500) essayait de résoudre cette contradiction capitale. Sa vie nous est voilée de légendes, ce qui prouve sa grandeur et sa renommée. Il était enseignant d'abord et se fixa en Italie dans cette qualité, jusqu'à ce que, par son immense autorité morale, *il entra dans la politique*. Il refusa d'assumer des fonctions publiques, mais par ses conseils et grâce à ses dons d'orateur, il exerçait une influence considérable sur la vie publique. Par sa grande audience, Pythagore aurait pu avoir une puissance politique, mais le savant tua le politicien et il ambitionna plutôt la création d'un système que la carrière politique. *Il était le premier qui créa une philosophie indépendante, systématique et une école de philosophie*. Pythagore donna des définitions et s'efforçait de ramener le monde extérieur, la morale et les lois de l'État à un principe primitif. Ce principe était, à son avis, *l'harmonie, le rythme* exprimé par l'égalité des nombres.

La vérité, à son opinion, n'est autre que „le nombre multiplié par soi-même”. L'égalité et la compensation sont les objectifs et la mesure du châtement et en général du droit. Par cela, Pythagore créa l'objectivisme, selon lequel il existe une justice objective, découlant de la nature des choses. Le droit et la justice ne sont pas des créations pures et simples de l'arbitre humain.

Il prêcha la simplicité et la pureté des moeurs, condamna le luxe, exigea de ses disciples une vie modérée en voulant les unifier dans un secte.

Il considéra comme le but suprême de la vie humaine la culture des mathématiques et de la philosophie.

Ses enseignements ont trouvé un accueil favorable tout particulièrement du fait qu'il s'établit à Kroton, en Italie méridionale, laquelle, dans la lutte avec son rivale Sybaris essaya un échec cuisant à ce temps et cette défaite offra un sol fertile à ses enseignements moraux, religieux et politiques.

L'ordre créé par Pythagore, vivant dans une discipline sévère devint le centre du parti des aristocrates, et se propagait rapidement en proclamant une lutte contre la démocratie.

Considérant sa conception politique, *Héraclite* (535--475 a. n. e.) exprimait les opinions semblables à celles de Pythagore. Il appartenait aussi au parti des aristocrates et protestait désespérément contre le mouvement et l'idéologie démocratiques qui ne cessaient de prendre de l'ampleur et étaient basés sur l'égalité des hommes. Héraclite débuta donc avec la politique aristocratique, il défendait l'idéologie de cette politique et contribua à perfectionner cette idéologie.

A son avis, le monde était gouverné non par le principe de l'égalité, mais par le *principe des antagonismes*.

Héraclite interpréta l'univers d'une manière semblable à la conception dialectique, lui et ses disciples, lorsqu'ils énoncèrent: „*Panta rhei*”. Le monde des phénomènes se ressemble à un fleuve qui change constamment, quoi qu'il reste en apparence toujours le même. Il existe un ordre éternel, protégé

par les Erynnes contre l'arbitre individuel. Par cette doctrine, Héraclite a semé les grains de la théorie dite évolutionniste.

Héraclite appliqua donc ses conceptions philosophiques formées de la nature et de l'univers aussi sur la vie politique. A son avis, *l'essence et le principe créateur de tout était la lutte. C'était la lutte qui fit de quelques-uns dieu et d'autres homme, l'un libre et l'autre esclave.* L'harmonie, elle-même n'est autre que l'accord des antagonismes. Les guerres et les luttes apparaissent aux yeux des hommes comme des fléaux, mais aux yeux des dieux non, car les dieux réunissent tout dans l'harmonie du tout et ce n'est qu'aux yeux des hommes que quelque chose apparaît comme juste ou bien injuste.

Dans les problèmes philosophiques, Héraclite est donc *progressiste.*

Dans la vie politique, il est *conservateur.*

Dans la période tardive de son développement, Héraclite méprisait à la fois les aristocrates et les démocrates incapables à reconnaître l'essence de l'ordre mondial vrai, du logos et rêvait de la création d'un régime social qui est dominé par le logos.

Les États grecs esclavagistes ont atteint vers le milieu du V^e siècle avant notre ère un niveau considérable du développement économique et culturel. Ce développement se fit particulièrement sensible dans les États démocratiques, tels à Athènes et en Mégare. Cependant, au lieu de disparaître, les contradictions de la société esclavagiste grecque de l'antiquité se sont encore approfondies. Une lutte implacable s'opposait les esclavagistes et les esclaves, les riches et les pauvres et même les gens appartenant à la classe dominante.²¹

A cette époque, lorsque des couches des commerçants et des artisans consolidaient la démocratie esclavagiste, en *garantissant quelques pouvoirs libertés politiques à la population libre*, le nombre de ceux des couches terriennes devint de plus en plus élevé qui exigèrent la liquidation de la démocratie esclavagiste et la création d'un régime aristocratique, donc la dictature déclarée manifeste de la classe esclavagiste.

Cette lutte politique se traduisit aussi dans la sphère des idées, tout particulièrement dans la philosophie, avec Démocrite, matérialiste progressiste. Démocrite (460—360 avant notre ère) était défenseur de la démocratie esclavagiste, idéologue des couches travailleuses et industrielles de la classe esclavagiste.

Il est l'un des plus marquants philosophes matérialistes.

Il travailla dans les domaines des plus variés de la science, mais de ses écrits, des fragments sont restés seulement.

Marchant sur les traces de Leucippe, Démocrite enseignait que l'Univers, l'être consistaient en une infinité d'atomes invisibles en constant mouvement et tout se produisait de l'union de ces atomes. Il discutait le développement du monde, de la création et du développement de la terre, du monde des êtres, de l'homme, de la société et de l'État. D'après son enseignement, les hommes avaient vécu d'abord tout comme les bêtes, sans vêtements et logement, ils n'avaient pas eu des dirigeants, des souverains, la guerre et la haine n'avaient pas existé. Ces hommes vivaient paisiblement et étaient contents. Plus tard, lorsqu'ils apprirent l'utilité du feu et commencèrent la

²¹ Hahn, István: Histoire universelle. Bp. 1961. Tanökönyvkiadó. pp. 109—157.

culture des terres, ils acquièrent des produits et créèrent le régime public. Dans la lutte contre les conditions atroces et la nature *les hommes ne pouvaient pas se passer de l'aide de l'autre.*

Le nombre de ceux qui faisaient des études ne cessait de croître et en échangeant leurs pensées et dans les travaux exécutés en commun la parole naissait, avec la vie collective, la société. Démocrite *remarqua que dans la société une partie des hommes tombe dans la pauvreté, tandis que l'autre s'enrichit.*

Tout comme les autres philosophes de son époque, Démocrite préconisa une aide des riches aux pauvres, des prestations pécuniaires données à ces derniers qui auraient eu pour conséquence que les riches et les pauvres défendraient en commun leurs intérêts et leurs pensées seraient aussi unies.

Malgré sa conception progressiste, *Démocrite considéra le régime esclavagiste comme une nécessité et l'esclave comme un instrument simple soumis au pouvoir de son maître. A son avis, l'État offre la plus grande sauvegarde.* Tout s'exprime dans l'État et sa perte entraîne la perte de tout. Lorsque Démocrite soulignait l'importance de l'État, il fit ressortir la haute importance de la *loi et de la légalité.*

Démocrite ne comprit pas l'essence réelle des lois de l'État esclavagiste, les causes desquelles il croyait retrouver dans les luttes des hommes. Supposons que les lois manquent, cela équivaldrait à la cessation des luttes entre les hommes.

Le sage dit qu'il peut vivre libre, il n'est pas nécessaire qu'il soit soumis aux lois.

C'est de là que Démocrite déduit la haute importance de l'art de la politique. Il n'existe pas un art qui soit plus complexe que l'art de la politique et il n'y a pas de sujétion qui soit plus grande que l'état de contrainte découlant de l'état de citoyenneté. Démocrite était pour la *démocratie consistante* et condamnait la „démocratie outrée”.

Il est connu que la guerre entre les Perses et les Grecs aboutirent à la démocratisation de l'Hellade et tout particulièrement d'Athènes.²² Le rôle de l'Assemblée du peuple p. e. pour la décision des affaires politiques gagnait de l'importance.

L'intensification de la démocratie — comme nous rappelle tout ce qui venait d'être avancé — marchait toujours de paire avec l'essor de la vie intellectuelle.

Cet essor s'exprime dans la manifestation *d'idées nouvelles, d'enseignements nouveaux.*

Les masses ont en général une aversion et se méfient des enseignements nouveaux et de leurs propagateurs.

Elle considère singuliers les enseignements qui détruisent leurs conceptions antérieures et réduisent au néant leurs illusions.

La partie des masses qui a des doutes et des problèmes sur les idées anciennes traditionnelles, se tourne nécessairement vers les propagateurs des enseignements nouveaux.

²² Xenophon: Traité de paix conclu entre Athènes et Sparte à 404. Règne des 30 tyrans. Conspiration de Kinadon. La paix royal d'Antalkidas et ses préliminaires. Spéculations de terrain. Morceaux choisis des Helléniques et de Oikonomikos. Chrest. Ch. Marót. Part 2. Chrest. Et. Borzsák. Bp. 1960. Tankönyvkiadó. pp. 142-147 et 154-155.

Mais elle attend en vain une réponse rassurante à ses problèmes. Il est donc facile à comprendre qu'il existait un certain éloignement à l'égard des réflexions pétillantes riches en paradoxes. Il est incontestable que ces réflexions n'offraient aucune solution, mais elles avaient pour résultat qu'elles balayèrent inéluctablement la conception surannée.²³

Dans les Assemblées du peuple et devant les tribunaux d'Héliée tous les problèmes de la vie publique ont été soumis à l'ordre de jour et à la discussion.

Cette vie intellectuelle animée pénétra toutes les couches de la société et l'influence intimidante des pensées ne manqua pas de s'affirmer.

L'âge florissant de la pensée sophistique se situe à la deuxième moitié du V^e siècle, à l'époque, lorsque Athènes parvint au sommet de son existence politique, économique et culturelle.

*Comme les sophistes ne représentèrent une tendance unie de philosophie, il manquèrent d'un programme politique identique.*²⁴ Cependant, quelques caractéristiques communes se retrouvent dans ces tendances, notamment: *un intérêt particulier pour les problèmes politiques, considération critique de l'État et du droit, dépassant les cadres larges de la philosophie générale, la critique de l'esprit et aspiration à l'écrasement de la conception traditionnelle, ensuite l'utilisation de la logique formelle dans les discours persuasifs.*

Les sophistes sont parvenus à un haut degré de la persuasion et du jeu avec les mots que même en l'absence des connaissances des faits matériels, ils étaient des polémistes d'une argumentation excellente.

Les sophistes ne sont pas parvenus à la dialectique, mais dans leurs enseignement, nous pouvons relever maints éléments majeurs de celle-ci, étant donné qu'ils ont reconnu la „souplesse” subjective des notions, *certaines éléments de la dialectique se retrouvent chez eux*, bien que l'essence ne fût encore découverte par eux, ils ne pouvaient pas encore reconnaître la dialectique se manifestant dans le monde objectif.

L'ère du sophisme se divise en deux époques.

La première est incontestablement plus progressiste, les „philosophes anciens” étaient les partisans de la démocratie esclavagiste, alors que les „sophistes jeunes” proclamaient des opinions réactionnaires, bien qu'il y fussent des partisans de la tendance démocratique. Dans leur ensemble, les représentants de la deuxième période du sophisme restait considérablement en arrière par rapport à la première période.

Les problèmes de l'État et du droit étaient discutés en premier lieu par les représentants de la génération ancienne en tout particulièrement par Protagoras (481—411 avant notre ère). Protagoras était descendant d'une famille d'une humble condition. Les enseignements de Démocrite et de Héraclite marquèrent sa philosophie. Protagoras exprimait peut-être avec la plus grande précision et d'une manière récapitulative la subjectivité du sophisme, lorsqu'il enseigna que „l'homme est la mesure de toutes les valeurs”, donc toute connaissance et toute appréciation était subjective donc relative. Une discussion pour et contre peut être faite de la même question, d'une même validité subjective.

Par cela, Protagoras assura au subjectivisme et à l'individualisme une

²³ Conf. Antalffy: Op. cit.

²⁴ Ketchekiane S. F.: Sztoriya polititsheskik ucseuiy. Moscou, 1960.

sphère de prépondérance très étendue, comme, l'individu pouvait mettre au premier plan son individualité, son opinion personnelle, car Protagoras prétendait que tout dépendait du degré de compréhension et d'appréciation de la réalité donnée par l'individu.

Par leurs enseignements, les sophistes ont *révolutionné l'éducation* également, comme, à leur avis, le but de l'éducation — d'après Protagoras — était de rendre capable l'adolescent de vaquer aux mieux aux besoins de la maison et en tant que citoyen d'être le plus apte à l'exercice des fonctions publiques. Les éléments de l'éducation se composent des dispositions naturelles de l'individu et de l'exercice continu qui doit être commencé dès la plus tendre jeunesse aussi bien intellectuellement que moralement, car l'homme ne peut parvenir au sommet de la vertu et de l'érudition que par l'unification de ces deux.

L'homme vraiment parfait, érudit et vertueux est celui qui est capable d'établir des rapports corrects avec son milieu social.

En discutant les problèmes du droit, Protagoras soulignait la nature conditionnelle, toujours changeante de celui-ci.

Sur les origines de l'État et du droit, il fit des constatations dans ses réflexions sur Prométhée interprété dans le dialogue de Platon intitulé „Protagoras”. Il décrit l'impuissance des premiers hommes qui étaient contraits précisément à cause de leur impuissance de s'organiser. Il fait une esquisse sur la condition barbare de l'humanité livrée entièrement aux forces de la nature dans l'époque antérieure à „l'âge de fer”. Protagoras s'efforçait à brosser un tableau d'ensemble du développement continu de la civilisation humaine depuis l'âge primitive jusqu'à l'époque de la vie organisée sociale dans des villes.

Il discute l'art de la politique et du problème du juste et de l'injuste. Cet art est, selon l'opinion de Protagoras, l'art que les dieux avaient communiqué à l'homme. A son avis, chaque citoyen doit avoir les propriétés dites „politikétechné”, donc celles qui sont forcément nécessaires à la coexistence sociale, et qui sont les moeurs.

Tout comme Hérodote, Protagoras remarqua les différences qui existaient dans les normes juridiques chez différents peuples. Conséquemment, il constata que le droit et la loi n'étaient pas l'oeuvre de la nature, mais *l'invention de l'arbitre humain*. Les fondements éthiques de cette thèse étaient que selon l'opinion de Protagoras les actes humains étaient dépourvus de toute justice objective et de règle de conduite éthique.

Protagoras mit en parallèle la loi humaine à la loi de la nature. L'état naturel qui servit à désigner dans la philosophie de Protagoras les conditions humaines antérieures à la formation de l'État, ne différait à son avis en rien de l'état de citoyen. Tout au contraire, il considérait l'état naturel un état de bellum omnium contra omnes, dans cet état l'existence heureuse des hommes était inconcevable.

Conséquemment, il fit *une différence aussi entre la justice naturelle et la justice légitime.*

La justice naturelle devait être à son avis la liberté à chacun de rechercher ses propres avantages pour les assouvir et comme les forces n'étaient pas partagées par la nature également entre les êtres, *la justice devait être celle du plus fort, de la victoire du plus fort sur le plus faible et l'abondance dans le butin de ce premier.*

Par contre, justice légale, à savoir le droit protégeait les faibles et exigeait que *les êtres supportassent les injustices et les misères quoique les hommes fussent destinés à vivre dans des délices.*

Protagoras expliquait les caractéristiques de l'État idéal dans ses ouvrages sur „L'essence de l'ordre public” et „Les lois de Thurio”. Là, il fit ressortir que les rapports entre humains se reposait sur la loi naturelle, laquelle obligeait chacun des êtres pensants et laquelle énonçait une égalité pour tous. C'était dans cet ordre d'idées que Protagoras reconnut que le régime esclavagiste n'était pas un régime éternel, mais bien le résultat d'un développement.

Sur l'existence des dieux, il dit: „En ce qui concerne *les dieux, je suis incapable d'établir qu'ils existent, mais qu'ils n'existent cela non plus.*”

Les problèmes de l'État et du droit étaient discutés aussi par *Hippias et Gorgias. Tous les deux avaient une influence considérable sur la pensée.* Le dernier pouvait compter parmi ses disciples tels orateurs célèbres que Périclès et Isocrate.

Tous les deux se penchèrent sur *la relativité des valeurs morales.*

Les normes juridiques étaient aussi considérées par eux comme relatives. La loi était considérée par eux comme un acte du pouvoir public, lequel établit les règles mais ne prend pas en considération la voix de la nature.

Hippias mit aussi en opposition la justice naturelle avec la justice légale et prêta une attention au caractère spontané des lois.

A son avis, les lois du tyran contredisent à la nature humaine, car selon la nature les hommes sont égaux, alors que selon les lois de l'État, ils ne le sont pas.

Antiphon s'occupait aussi de problèmes semblables. A son avis, le droit n'était autre chose que la simple convention entre hommes.

En mettant en opposition les normes juridiques à la nature humaine, Antiphon constate que les prescriptions des lois sont arbitraires.

Les „jeunes sophistes” s'occupaient aussi de l'institution de l'esclavage, de même que de l'essence du droit.

Trasymachos essayait de justifier la domination de la classe esclavagiste sur les masses laborieuses, en constatant que le droit n'était autre qu'une force par laquelle les plus forts gardaient le pouvoir de l'État.

Ainsi, le droit sert les intérêts des dominants et non ceux des assujettis. L'égalité était considérée par Trasymachos comme une absurdité.

Mention doit être faite encore de *Kritias* qui reconnut avec une franchise cynique que l'État était un État de la société de classes et que la religion représentait les intérêts de la classe dominante.

L'influence que les sophistes ont exercée était très profonde. Ils prirent tous sous le fil tranchant de l'esprit analytique humain, tournèrent en dérision toute tradition, renversèrent toute autorité et éveillèrent dans les âmes le désir des connaissances. Malgré la puissance de leurs antagonistes, les pensées des sophistes ne cessaient de prendre de l'ampleur et les hommes se tournèrent avec un intérêt redoublé vers les idées subversives des sophistes.

Ce développement des conceptions ébranla jusque dans ses fondements la conception ancienne du monde ce qui imposa la création d'une idéologie nouvelle.

Ce mouvement aboutit à la différenciation intellectuelle de la société encore jamais connue.

Ce mouvement intellectuel avait des répercussions considérables aussi dans la vie politique.

Elle contribua considérablement au développement de la démocratie et imposa que les protagonistes de la vie politique acquissent des connaissances et une culture exceptionnelles afin d'être capables de se prévaloir dans la carrière politique. Évidemment, une résistance acharnée se manifestait contre ce développement important et la réaction, réparant ses forces de plus en plus dans la sphère intellectuelle, *aboutit aussi dans le domaine de la politique à la consolidation des tendances réactionnaires.*²⁵ Ainsi p. e. au V^e siècle, la réaction avait pour but immédiat de renverser la démocratie à Athènes, donc le régime de Périclès, représentant illustre de cette démocratie. Par des manoeuvres politiques sourdes, ces efforts de la réaction ont été couronnés de succès pour un certain temps, comme le déclenchement des hostilités entre Athènes et Sparte était en partie le résultat des activités fébriles de l'aristocratie athénienne, étant donné que cette aristocratie aspira à la forme de gouvernement spartiate et dans l'intérêt de l'instauration d'un régime identique, elle déployait une activité contraire aux intérêts d'Athènes.

A l'époque de la crise politique des années 30 du V^e siècle a. n. e., crise dont les origines remontaient aux rapports très tendus d'Athènes et de Sparte, *les sophistes rencontrèrent un adversaire nouveau et étrange.*

Cet adversaire, qui ne formula pas de thèses et n'aspira pas à énoncer des vérités éternelles, mais qui — en opposition aux sophistes — *recherchait la vérité et le considéra comme prédominant, ne savait, dans ces recherches, qu'une seule chose, qu'il ne savait rien.*

Cet adversaire était Socrate (469—399 avant notre ère).

Socrate s'opposa aussi bien dans la théorie que dans la pratique à l'utilitarisme des sophistes.

Il méprisait l'argent et le renom, vivait simplement et s'efforça de s'aligner dans sa vie à la conception morale qu'il prêchait. Son père était sculpteur, sa mère sage-femme. Au début, il apprit l'art de son père, puis l'ayant abandonné, il se consacra à la philosophie. Avant de s'adonner à l'enseignement, il fit ses services militaires, prit part dans trois batailles, où il fut décoré et même couronné du prix du courage. Son courage manifesté dans la politique dépassa encore la vaillance du soldat, il n'avait pas peur de s'opposer à l'opinion des autres, au gouvernement de tyran et même d'affronter la mort et à l'exception de la distinction du sénateur, il n'assumait jamais de charge publique. A la fin de la vie, il consacra tout son temps à l'enseignement.

Il se dressait contre les sophistes très spirituels, désinvoltes et incontestablement progressiste bien qu'en parfois peu scientifiques.

Il est incontestable qu'il était représentant de la réaction, déclenchée par l'action des sophistes.

Dans sa jeunesse, Socrate s'occupait des problèmes des sciences naturelles, de la physique, mais plus tard, il considéra ces problèmes comme étant des impiétés, il s'est réfugié dans les sphères de la métaphysique.

²⁵ Histoire universelle de l'État et du droit. Tom. I. Red. Márton Sarlós. Bp. 1960. Felsóokt. Jegyzetell. Váll. pp. 38—51.

Le mérite incontestable de Socrate consiste en ce qu'il s'opposait aux raisonnements sophistiques des sophistes, en exigeant la démonstration logique des thèses avancées au lieu des opérations habiles avec les notions.

Aristote disait que deux choses étaient introduites par Socrate dans la philosophie.

La première est la *définition de l'abstraite*, l'autre le *raisonnement par induction*.

L'opposition qui se dessina entre Socrate et les sophistes n'était autre chose que l'antagonisme de la dialectique et la rhétorique.

Le rhéteur veut persuader l'interlocuteur, il essaye donc d'exercer une influence à ses interlocuteurs qui lui permettrait de façonner la conviction de ceux-ci selon la volonté du rhéteur. Par contre, le dialecticien analyse, explique, présente toutes les contradictions possibles et tous les arguments afin d'être capable d'en choisir et formuler l'opinion juste.

Cela demande cependant deux choses. Avant tout, *l'esprit doit être débarrassé de toutes les notions incohérentes et anti-scientifiques*, secundo, celles-ci doivent être remplacées par des *notions scientifiques*.

Pour qu'une notion scientifique puisse être formée, il est nécessaire que l'essence des choses soit reconnue, donc ce n'est pas toujours la préception du sujet qui nous assure les connaissances nécessairement juste, mais il est impératif que *l'objet à l'examen soit reconnu en le séparant et isolant de tout et en le définissant*, et ce faisant nous l'avons séparé de tout ce qui, au point de vue de nos études, est accidentel.

Grâce à ce procédé l'homme serait capable de reconnaître l'essence d'une chose, pourvu qu'il n'y ait rien dans la définition qui appartient à l'essence de cette chose.

Socrate était le premier qui considéra l'éthique comme une science.

Il prêcha bientôt de l'excès, car il considéra l'éthique comme l'unique science lorsqu'il avança l'opinion que *ce n'était pas le monde environnant qu'il faudrait connaître, mais nous-mêmes*.

Tout comme les sophistes, Socrate était donc un philosophe subjectiviste, *mais de son subjectivisme, les éléments de la résignation manquaient*. Il proclamait l'existence d'un ordre universel dans le monde dont l'État ne fait qu'une partie et dont les lois d'oivent être observées comme étant une obligation mais aussi comme étant la plus grande force.

Il était d'avis que la morale pouvait être enseignée ce qui offrait le sol à la philosophie. Sur les notions du droit et de l'État Socrate n'avait pas donné des définitions, mais de ses enseignements, il devient évident qu'il *considéra comme étant du droit uniquement les lois de l'État, donc il ne reconnut que le droit positif*.

La loi naturelle, le droit non écrit divin appartenait, à son avis, au domaine de l'éthique.

Les lois de l'État étaient considérées par Socrate comme telles qui devaient être suivies par les hommes, et la vie selon les lois, la soumission immédiate à celles-ci, comme une vertu et c'était là, suivant son opinion, l'essence de la justice.

Conséquemment, le meilleur des régimes était celui qui gouvernait d'après l'esprit des lois.

Il est donc apparent que Socrate différait considérablement des sophistes progressifs bien qu'il apportât des critiques aux traditions.

Les opinions philosophiques de Socrate étaient nettement réactionnaires. Certes, il combattait le scepticisme des sophistes et s'efforçait de définir des connaissances objectives, il prêchait néanmoins une philosophie idéaliste et était ennemi de la conception matérialiste des sophistes, de même des principes démocratiques représentés par ces derniers.

Il était dans un rapport étroit avec les ennemis de la démocratie athénienne, conséquemment, ses activités étaient dirigées contre la démocratie à Athènes.

C'est pour cette raison qu'à la fin de la guerre du Péloponnèse, sous le régime démocratique, *Socrate fut accusé d'impiété à l'égard des dieux de l'État et d'avoir corrompu la jeunesse, il fut condamné à mort.* Socrate enseigna sur la cognition que la cognition sensorielle ne donnait pas de connaissances absolues, elle ne formait pas la conscience mais l'opinion seulement. La vraie cognition n'était assurée que par les *notions générales.*

Quant aux opinions politiques de Socrate, comme mention en avait été déjà faite, il considéra l'aristocratie comme le régime politique idéal, dans lequel *le pouvoir, le gouvernement est assuré par quelques hommes, des savants, qui y sont propres.*

Il faisait une tentative de démontrer que la domination de la minorité fût supérieure à la démocratie étant donné que dans ce régime, des hommes étaient au pouvoir qui, par leur naissance, éducation et par leurs expériences étaient le mieux qualifiés pour diriger la vie des autres hommes.

Les vrais souverains ne sont pas, à son avis, qui avaient été élus ou qui portaient un sceptre à la main, mais ceux qui sont capable de diriger.

Conséquemment, il s'opposait à *l'institution de l'Assemblée du peuple* car il était d'avis que cette réunion se composait d'artisans et de commerçants qui n'avaient d'autre chose à l'esprit que la vente ou l'achat et les affaires publiques ne les passionnaient jamais.

Il fit ériger en exemple l'État spartiate, où l'agriculture était la base de l'économie sous la domination de la minorité.

Socrate développait aussi les enseignements sur le droit naturel, lorsqu'il déclara qu'il existaient des lois divines non-écrites, indépendantes de la volonté humaine, créées par Dieu.

Celles-ci devaient être considérées comme les fondaments moraux du droit créé par l'État.

Il enseignait donc que la justice et la légalité étaient une et la même chose.

C'est pour cette raison qu'il proclamait la nécessité de l'observance rigoureuse des lois et si l'on peut porter foi à l'interprétation de Platon, il en fit exemple par sa vie et lorsque, après le prononcé du jugement, les amis de Socrate lui ont offert de le faire échapper de la prison, Socrate a décliné cette idée en disant „*qu'il ait été peu probable que la société pût exister si la sentence des tribunaux n'avaient pas de force!*”

A la fin du V^e siècle, par les ravages de la guerre du Péloponnèse, la vie politique et économique d'Athènes sombra dans une crise. Pendant la guerre, les biens ruraux furent dévastés et les paysans pauperisés à un tel degré que la production et les moyens de cultication furent réduits surtout dans les villages au minimum.

Cette crise s'aggravait encore du fait du déclin de la puissance maritime d'Athènes et ce fleuve d'or qui était le résultat du commerce maritime,

était épuisé, qui constituait, dans une certaine mesure, les fondements de la prospérité et la richesse d'Athènes.

Cette situation extrêmement critique a été utilisée par la réaction athénienne pour une tentative du renversement de la démocratie et deux fois, elle s'était organisée si efficacement qu'elle réussit deux fois, en 411 et 404 avant notre ère, à renverser la démocratie, mais le peuple la rétablit.

Dans cette confusion intérieure il n'est pas étonnant que la philosophie et la politique devint le centre d'intérêt de la littérature, en cherchant les moyens propres à résoudre ou au moins mettre d'accord les antagonismes irréconciliables surgis dans la société.

C'est de ce problème que s'occupaient aussi *les deux titans de l'histoire de la philosophie: Platon et Aristote.*

Les projets de réforme des deux avaient d'autres directions mais ils étaient identiques dans une chose, à savoir qu'ils *n'ont pas reconnu les vrais mobiles du développement du polis (cité) antique, ni les pierres d'achoppement qui devaient déterminer tôt ou tard la ruine de l'État.*

Ils s'efforçaient de construire un État et une constitution idéales, mais ces projets n'avaient jamais été mis en pratique. Bien qu'Aristote reconnût les plus importants antagonismes, notamment que l'institution de l'esclavage n'est par éternelle, il la considéra dans son époque comme étant absolument naturelle, comme si on prend l'haleine.

Platon (429—348 avant notre ère) était le plus grand idéologue des forces réactionnaires d'Athènes. Platon était descendant d'une ancienne famille aristocrate. Par sa mère, il était parent de Solon. Son maître était Socrate. A la suite de la mort de celui-ci, il alla d'Athènes à Megara, de là en Afrique, ensuite en Italie méridionale et en Sicile. Là, par ses rapports avec les pythagoriciens, il entre en relation avec Dyon de Syracuse, et il y remplit un rôle actif dans la vie politique.

Après la mort de Dyon de Syracuse, il retourna à Athènes, où il *fonda son académie* et commença ses enseignements.

C'était à ce temps que la guerre du Péloponnèse prit fin qui déclencha la plus grande crise d'Athènes.

Dans ses enseignements, Platon se rangea au côté de l'aristocratie et *il créa une immense synthèse des plus diverses doctrines idéalistes de la philosophie grecque, dans laquelle la théorie des pythagoriciens était amalgamée avec les enseignements de Socrate sur la morale et la politique.*

Ses réflexions ont été réalisées sous la forme de poèmes et de dialogues.

Au commencement, Platon reprenait, expliquait et interprétait les enseignements de Socrate.

Plus tard, il présenta sa propre théorie, dans laquelle l'idée de la transformation de la vie publique et sociale était le point crucial.

Dans son ouvrage portant le titre: *État*,²⁶ Platon expliquait ses idées sur la société, laquelle a été développée encore dans les „Lois” en la rapprochant aux conditions d'existence du monde antique grec; il énonçait notamment que l'État idéal ne pouvait exister que parmi les dieux et les héros.

D'après son opinion *l'État prend naissance sous l'effet de la différenciation sociale comme le résultat de la division du travail.*

²⁶ Voir: *État de Platon*. Trad. introd. et not. par J. S., Simon. Bp. 1903. Franklin Tars. p. 424.

La formation de l'État est encore le résultat de l'intervention divine.

Platon prit comme point de départ l'hypothèse que l'État était semblable à un homme de grandes dimensions, conséquemment, dans l'État parfait les diverses classes devaient être dans une harmonie pareille à l'harmonie des dispositions de l'âme d'un homme doué. La condition de cet état était que chacun fît son travail le mieux, ne s'en mêlât aux affaires d'autrui, c'es-à-dire, comme les citoyens se classaient dans différentes classes, chaque classe possédât ses sphères d'activités auxquelles elle devait satisfaire suivant ses dispositions. A son avis, il y avait trois classes dans l'État, tout comme la vertu, avait trois formes de manifestations,²⁷ à savoir 1. la sagesse, 2. le courage et 3. l'obéissance ou la sobriété. Conformément à ses trois manifestations, il faut faire une distinction entre 1. les gouverneurs qui représentent la vertu de la sagesse, 2. les guerriers, qui représentant la vertu du courage, et 3. les artisans, les paysans qui représentent la vertu de l'obéissance et de la sobriété. Ces trois classes sont rasemblées par une quatrième vertu comme principe fondamental, à savoir la *justice, laquelle incite tout le monde à l'exercice de ses fonctions, à l'accomplissement de ses travaux.* Selon l'opinion de Platon, ce classement a été fait par Dieux même. Cependant, il croyait possible que le représentant de l'une des classes passait, grâce à ses vertus remarquables ou bien du manque de ses vertus dans une autre classe. Dans son État idéal, ce sont *les philosophes qui gouvernent, les guerriers défendent l'État et les ouvriers assurent par leurs travaux physiques que les deux autres classes remplissent intégralement leurs obligations.*

Platon reconnut donc que la société de son époque était déjà déchirée en plusieurs classes.

Les raisons par lesquelles il a classé les gens, nous démontrent qu'il ne reconnut pas encore les infrastructures réelles économiques qui forment les fondements réels de la division de la société en classes. Cela n'amointrit pas la valeur de la reconnaissance de l'existence des classes.

Les membres des diverses classes de la société sont selon l'opinion de Platon des citoyens ce qui ne fait pas que cet état soit immuable. Il demande une vigilance stricte en ce qui concerne les gardes, les gouverneurs et leur classe. Là, outre qu'il demande une éducation rigoureuse et la constante surveillance, il n'admet pas que ceux-ci aient des biens à l'exception des articles de nécessité qui sont nécessaires à leur subsistance. Car, si les classes supérieures ammassent une fortune, ils deviennent ennemis de leurs citoyens et l'harmonie est rompue laquelle est nécessaire au sein de chaque classe et aussi dans l'État même.

Dans ces idées de Platon *des conceptions communistes se manifestent, mais la nature de ce communisme est qu'il prédomine en rapport avec les biens de consommation et non pas dans le secteur de la production.* Cette conception, n'est donc qu'une utopie d'un État idéal décrite d'une manière digne à un roman d'État.

Mais les opinions de Platon sur l'égalité des droits des femmes sont progressistes et jettent un rayon de lumière à l'avenir, comme il énonce que la nature des femmes et des hommes est propre de la même manière à

²⁷ Antalffy, György: Platon et Aristote sur les formes „parfaites” de l'État et de la société.

l'exercice des fonctions publiques, à la protection de l'État et même à la guerre. Conséquemment, l'éducation doit être telle qu'elle prépare et rende propres les femmes et les hommes à l'exécution de ces fonctions et à l'accomplissement de ces devoirs. Au moment du mariage déjà, l'État doit surveiller que les plus parfaits hommes et femmes contractent mariage, ainsi leurs progénitures seront les plus excellentes aussi bien moralement que physiquement. Les enfants nés de tels mariages doivent être élevés avec un grand soin, leurs capacités physiques et intellectuelles doivent être développées, il faut les rendre rompus aux sciences, au moment de l'accomplissement de leur 30^e an, après un examen approfondi et rigoureux ceux qui ont répondu aux exigences, doivent être élevés à la connaissance profonde de la philosophie et les rendre propres à prendre part, si besoin en est, à la direction de l'État. Il faut assurer que les membres de ces deux classes choisies puissent toujours vivre entièrement à leur vocation et ils doivent être éduqués d'une manière qu'ils soient incapables de séparer leurs intérêts de l'État. Comme il dit, „la propriété engendre toujours la division et celle-ci produit la guerre. La propriété est donc le plus grand ennemi de l'État, car elle le décompose en parties”. Un tel État devient nécessairement scindé en deux. L'harmonie est détruite, les riches et les pauvres s'engagent dans une guerre et de ce fait la classe dominante n'ose plus s'appuyer à l'aide de la masse armée, car elle la craint plus que l'ennemi étranger.

Platon reconnaît, lui-même, qu'il soit difficile de mettre en pratique ses enseignements sur l'État idéal, car les passions des hommes ne sont pas toujours gouvernées par la vertu et lorsque la classe dirigeante n'accomplit pas ses tâches d'une manière qui soit conforme à sa vocation, l'État se transforme et du fait de la cupidité des hommes, l'État juste devient un État timocratique, tombe en oligarchie gouvernée par les riches.

Le résultat des abus de l'oligarchie est la naissance de la démocratie, qui du fait de la liberté accordée en excès, aboutit à sa propre ruine et crée les conditions de la servitude et de la tyrannie.

Le peuple est, selon l'opinion de Platon, une bête féroce puissante et forte et les démagogues sont incapables, eux-aussi, de diriger proprement le peuple.

Les constatations de Platon sont dirigées contre la démocratie de l'Antiquité, dont il était l'ennemi acharné.

Platon n'aimait pas la démocratie, il critiquait la morale de la démocratie et l'attitude de celle-ci qu'elle n'assurait aucun privilège aux philosophes.

A son avis, cette conception était erronée comme l'idéal était que la raison gouverne les deux destriers impétueux, le courage et les désires.

Athènes ne ressemble à cela.

A son avis, notamment, la masse était incapable à devenir philosophe, donc, la liberté donnant l'essence de la démocratie n'est autre que l'anarchie où chacun fait ce qu'il veut.

L'égalité démocratique est donc le nec plus ultra de l'absurdité, car elle offre l'égalité aux égaux et aux non-égaux.

Cette liberté outrée aboutit finalement au bouleversement total du régime public, dont les conséquences sont la tyrannie qui succède à démocratie.

Les riches, craignant pour leurs biens, dont l'acquisition a été facilitée

précisément par la démocratie, deviennent partisans de l'oligarchie et s'efforcent de renverser le pouvoir du peuple.

Dans la guerre civile ainsi déclenchée, le chef populaire — en cas de victoire — devient tyran.

Le tyran, pour maintenir son pouvoir, fomenté continuellement la guerre et exerce un pouvoir brutal de crainte que ceux-ci ne le renversent.

Les citoyens le détestent finalement et il sera réduit à exterminer tous ceux qui sont sincères et qui déclarent librement leur opinion; le tyran doit donc bâtir sur les gens flagorneurs et méchants. Dans son âge avancé, Platon ne croyait plus que son État idéal pût être réalisé.

Il déclara donc qu'il fallait se contenter d'un État médiocre qui n'était pas si parfait par les idées qu'il représentait, mais il restait quand même plus avantageux que les autres existants.

C'est cet État que Platon décrit dans son ouvrage intitulé „Lois”.

Dans cet ouvrage encore il considéra opportun que c'était la terre — tout comme à Sparte — qui constituait la richesse, donc l'agriculture et par cela l'État devenait autarcique.

Il ne demandait plus la liquidation de la famille, même il disait que dans son État, une attention toute particulière devrait être prêtée aux institutions, dont dépendait en premier lieu la justice et le bonheur dans le cadre de l'État, afin, d'assurer le règne des vertus et avant tout la vénération de dieu et de la religion et le respect filial. Celles-ci sont la propriété, la famille, l'éducation et les pouvoirs publics.

En ce qui concerne la propriété et la famille, Platon a déjà rejeté ses idées antérieures sur la communauté, mais il reconnaissait déjà la propriété individuelle et le mariage.

Il maintenait cependant son opinion antérieure sur la supériorité de la forme d'État aristocratique, qui s'établit sur l'inégalité sociale.

Bien qu'il reconnût la propriété privée, il en fixa des limites sévères.

La propriété de la terre resterait entre les mains de l'État, le propriétaire ne serait que preneur à ferme du terrain. Les terres seraient cependant transmissibles aux descendants, bien qu'elles ne puissent être morcelées d'après le nombre des enfants, mais la propriété passerait en un seul bloc à un des enfants. Dans le cas, où la famille s'éteint, les biens de celle-ci passerait à l'État. Lorsque Platon reconnaît la famille comme entité composante de l'État, il soumet la vie en famille à un règlement strict du pouvoir public et à un contrôle et, curieusement, il n'autorise pas le droit de tester. Par cette mesure aussi, Platon voulait exclure la possibilité que par des transactions les antagonismes dus aux situations financières entre riches et pauvres ne soient encore aggravés.

Platon voulait prescrire des limites à l'importance des biens. Il limite le commerce également, lequel devait être la tâche des métoikos et des étrangers. *L'État secondaire de Platon voulait être plus démocratique déjà, malgré les traits caractéristiques aristocratiques, que l'institution de la réunion publique est admise, à laquelle peut participer chaque citoyen.*

Il admet l'existence d'un organe élu, le conseil. Certes, le procédé d'élection reste loin en arrière des formes démocratique d'élection.

Le chef de l'État n'est plus le philosophe, mais le citoyen le plus âgé et le plus expérimenté.

L'organe suprême officiel de l'État se compose de 37 représentants, conservateurs suprêmes des lois élus des 100 candidats désignés préalablement.

Pour être haut fonctionnaire, il faut avoir passé 50 ans.

Pour consolider l'ordre public établi, Platon exige que le pouvoir législatif ne cesse d'affermir le pouvoir des lois et combatte toute nouveauté qui serait contraire aux intérêts des citoyens. Il s'oppose à l'opinion selon laquelle le droit ne serait autre chose que la volonté du plus fort et la justice l'intérêt du plus fort.

A son avis, l'État juste ne servira pas l'intérêt de certaines classes, mais sera l'incarnation de la justice.

La crise du monde grec ne cessait de s'aggraver en raison de la guerre du Péloponnèse et des guerres incessantes du IV^e siècle. Une partie considérable de la population tomba dans la plus profonde misère, une couche mince par contre s'est acquis des richesses immenses. De ce fait, les contradictions des classes se sont aggravées encore. La cité qui avait conservé encore auparavant un semblant d'unité s'est scindée ouvertement en deux camps en constante hostilité et l'État des pauvres et l'État des riches se sont ouvertement formés, dans le sein de l'État.

Dans cette crise grave de la société esclavagiste, les partisans de la démocratie demandèrent le rassemblement des libres pour pouvoir maintenir leur régime esclavagiste. La figure la plus éminente de la philosophie grecque appartenait à ce parti progressiste, dont l'influence peut-être éclipsa même les enseignements de son maître, Platon.

Aristote (384—320 avant notre ère), disciple de Platon qui a développé la philosophie de son maître était aussi censeur de cette philosophie. Aristote naquit à Stagire, son père était médecin de cour d'Amuntas, c'est là qu'il fit connaissance de Philippe, dont il devint favori puis ami. Lorsqu'il avait douze ans, son père a décédé et Aristote a hérité une fortune immense. Sa fortune lui permit de réunir une bibliothèque, puis être admis à l'Académie de Platon. Bientôt il eut gagné l'appréciation de Platon et de toute l'aristocratie du savoir d'Athènes. Aristote était resté près de vingt ans à Athènes à l'Académie de Platon, puis, après la mort de celui-ci, il quitta Athènes et devint précepteur d'Alexandre le Grand. Après une absence de plus de 10 ans il revint à Athènes et il expliquait ses doctrines au Lycée. Les intrigues et dénonciations du parti anti-macédonie l'amènèrent à quitter Athènes. Dans son absence, il fut déclaré déchu de ses droits civils et on lui a infligé la peine capitale. Aristote mourut peu après d'une mort naturelle.

Aristote s'était élevé contre les enseignements de Platon sur les idées, il considéra comme erroné la séparation du monde visible et celui des idées.

Chez Aristote, l'antagonisme entre l'idée et la matière se manifeste comme l'antithèse entre la forme et la matière.

Ces deux reçurent une importance capitale dans la définition de l'essentiel, comme c'est la forme, l'optique qui définit l'existence qui donne l'essentiel.

Les contradictions de leur philosophie déterminent la divergence de leurs enseignements politiques, Platon étant idéaliste et Aristote réaliste. Contrairement à son maître, Aristote dirigeait son attention sur l'existence terrestre et il essayait de trouver les causes des choses.

En analysant les idées différentes du maître et du disciple, on ne doit

pas perdre de vue l'époque dans laquelle vivait l'un et exerçait son influence l'autre.

Platon, représentant de l'aristocratie, était représentant des intérêts d'une classe décadente, dont il reconnut le déclin et conséquemment, il se détourna du monde environnant et il situa le bonheur terrestre des hommes dans le monde des idées, le destin des masses laborieuses lui était indifférent.

Par contre, Aristote avait une conception saine et pleine de réalisme, dont l'intérêt était captivé par la réalité donnée.

Considérant leur origine, l'un était descendant d'une ancienne famille de haute condition, il appartenait donc à l'aristocratie de naissance, tandis que l'autre parvint à l'âge adulte au milieu des couches médianes de la société, son père était médecin, et en même temps, comme médecin de cour, le philosophe avait l'occasion de tâter le pouls d'un empire en voie de formation, en partie par l'intermédiaire de son père, plus tard, comme précepteur d'Alexandre le Grand.

Évidemment le monde que les deux philosophes pouvaient contempler était différent. Bien qu'il vît la décadence de l'État athénien, Aristote ne l'assimila justement à la décadence en général de la société esclavagiste.

Il était clair à Aristote que l'aisance des classes dominantes de la société athénienne était basée sur l'esclavage.

Conséquemment, le problème de l'esclavage prit une part considérable dans ses ouvrages.

*Il considéra comme une tâche de créer une organisation d'État qui fût capable de déterminer la solidarité des hommes libres et, par conséquent, d'assurer le pouvoir sur les grandes masses.*²⁸

Les conditions de cette solidarité étaient posées par Aristote en ce que chaque citoyen libre se considérât comme intéressé d'une affaire commune, indépendamment de sa situation financière.

Les riches devraient donc partager leurs biens avec les pauvres, car celui qui possède une propriété personnelle, aide plutôt les riches que les sans-fortunes.

Conséquemment, il est nécessaire d'assurer à ceux-ci l'aide financière, car les riches ont besoin des pauvres. C'était précisément pour cette raison qu'Aristote désigna la générosité dans son Éthique comme étant l'un des bien-faits les plus efficaces, grâce à quoi on pouvait gagner l'affection d'autrui. Et cela est l'une des composantes du bonheur.

Car il n'est pas permis de penser que l'homme n'est responsable que pour soi-même et qu'il n'est proche que de soi, comme il a des obligations aussi envers l'État, étant tout le monde membre de cette communauté.

Aristote proposa donc le partage des biens pour en donner aussi aux pauvres, même une partie du pouvoir leur devrait être remise, car c'est l'unique moyen de faire rapprocher les classes riche et pauvre.

Pour le cas où existerait des couches médianes, c'est avant tout la consolidation de celles-ci qui doit être effectuée, dont l'un des moyens est précisément la promotion des pauvres. Car, selon sa formulation, la règle principale de l'existence de l'État est que la couche de population qui veut la forme existante de l'État et la construction de celle-ci, doit être consolidée

²⁸ Aristote: État athénien. Pseudo-Xénophon: État athénien. Trad. Zs. Ritoók. Introd. et expl. J. Sarkady. Bp. 1954. Akadémiai Kiadó. p. 281.

et plus forte que la couche qui la conteste. C'est la cause qui impose la solidarité, comme aux yeux des grandes masses des esclaves l'État existant n'est jamais désirable, ces masses sont toujours prêtes à le renverser.

Le régime esclavagiste est, selon l'opinion d'Aristote, nécessaire et naturel. Dans sa Politique, il démontra aussi théoriquement l'existence et le contenu du régime esclavagiste. A son avis, il y a toujours des gens qui sont des esclaves par leur nature. Ceux-ci doivent être toujours et par nature sous le pouvoir, sous l'empire de quelqu'un. Il considère les Barbares comme étant de telle nature. Il y en a d'autres qui ne peuvent jamais être esclaves, tels p. e. les Grecs.

Ces deux types d'homme sont si différents l'un de l'autre, tel le corps et l'âme, l'homme et la bête et ceux-ci doivent rester sous l'autorité de quelqu'un, car cela est bon du fait de leur nature.

Les propriétaires d'esclaves diffèrent, par leur essence, des esclaves. Celui qui est capable de penser et de prévoir, *est appelé, par sa nature au pouvoir et à la domination*, à l'opposé de l'autre qui ne peut subsister que grâce à son travail physique et qui n'a aucune notions des choses, qui se trouve dans une situation de sujétion par rapport au premier et est, par sa nature, esclave.

L'esclave fait, à ce qu'il dit, partie de son maître, comme fait partie le corps de l'âme.

Conséquemment, il y a entre les deux une identité évidente d'intérêts et de ce fait, une affection mutuelle.

Aristote a divisé la philosophie en trois catégories principales: 1. domaine théorique, la philosophie proprement dite, métaphysique; 2. domaine pratique (politique) et finalement 3. domaine des sciences poétiques.

De ces domaines, la science de la politique est celle qui sera discutée plus amplement dans les suivants.

Dans le domaine de la politique, il faut faire une distinction entre l'éthique, la doctrine d'État et la politique proprement dite.

La politique est la notion plus vaste, dont l'éthique n'est que l'introduction.

Dans l'éthique, Aristote discute les notions de la justice, de la loi et de l'équité.

La vertu supérieure qui les réunit est l'affection et l'amitié.

Conséquemment, *la politique pratique la plus parfaite n'est autre que la justice associée à l'amitié.*

L'objectif de l'éthique est le bonheur de l'individu, de l'État le bien commun.

L'origine de l'État n'est autre chose que la vie heureuse des hommes. Il est créé pour rendre l'existence humaine bonne et heureuse et que l'homme puisse mettre au profit le monde environnant, la réalité. Cela n'est possible que dans l'État. Le but suprême de l'existence humaine est le bonheur et ce but ne peut être atteint sans l'activité, la coopération de l'État. L'État doit assurer le bien-être, c'est-à-dire l'existence heureuse et contente, donc l'eudaimonisme et l'autarçie. L'État n'est pas l'association simple des hommes vivant dans un territoire donné. Ses fonctions ne sont point épuisées par la garantie de la défense de ses citoyens, ni du bien-être de ceux-ci. Elles en sont plus vastes, car l'État est la société des tribus et des colonies et celles-ci désirent

arriver au bonheur absolu, „l'État est donc une relation semblable à l'association d'un individu à un autre créée pour rendre le peuple le meilleur possible.” Selon l'opinion d'Aristote, l'existence la meilleure est le bonheur, ce qui se résume avant tout en ce que des loisirs sont assurés aux hommes, en outre, en dehors du bonheur intime, du bonheur apparent, extérieur est aussi nécessaire; au premier appartiennent quelques propriétés physiques et internes de l'individu (santé, courage etc.), au second l'assistance des amis, la richesse et l'influence politique, faute de quoi il est difficile de concevoir que quelqu'un puisse être heureux.

Le bonheur est donc réservé aux propriétaires d'esclaves.

Le travail des esclaves en fait partie intégrante, par contre, ni les esclaves, eux-mêmes, ni les artisans ne sont capables de participer dans un bonheur pareil.

Les esclaves sont donc nécessaires à l'État en tant qu'ils tombent en dehors des liens de l'État; ils ne sont pas citoyens, comme l'État est la société des individus libres.

Personne ne peut être heureuse que vivant dans l'État. *La réalisation de l'autarcie ne demande pas selon Aristote des fortunes considérables, des excédents et même les classes médianes y peuvent arriver qui manquent de l'excédent.*

Il est par contre nécessaire qu'elles possèdent des moyens suffisants, car dans la pauvreté, l'autarcie n'existe jamais.

La tâche de l'État est d'assurer l'approvisionnement de ses citoyens, de l'industrie et des forces armées, de même qu'il assure l'existence des moyens pécuniaires nécessaires, l'exécution du culte religieux et finalement, de déterminer dans les rapports des citoyens ceux qui sont justes et ceux qui ne le sont pas.

Pour l'assurer, il est nécessaires, qu'il y ait dans l'État un nombre suffisant d'agriculteurs, d'artisans et (naturellement aussi des esclaves).

Il est en outre nécessaire qu'il y aient ceux qui gouvernent l'État, qui protègent la loi et la sécurité des citoyens, de même que ceux qui gouvernent la vie spirituelle des citoyens.

Il est donc nécessaire qu'il y aient des dirigeants, des juges, des prêtres, des soldats, des ouvriers et des artisans.

Ces six couches de la population sont séparées par Aristote en deux classes principales, à savoir *classe des dirigeants et classe des serviteurs.*

La propriété est réservée aux classes supérieures. Il énonce: qui possède la terre, possède le pouvoir.

Il faut mettre en évidence aussi l'autre côté de l'État.

Parmi les tâches s'y rapportant, il met en évidence sous ce rapport le rôle d'éducateur de l'État. Pour être capable de dominer les immenses masses d'esclaves il est indispensable que la collectivité des citoyens libres soit éduquée dans l'esprit de la solidarité. Cela est d'une haute importance, car la force de l'État prend son origine de la force des citoyens; il est donc nécessaire de les élever dans l'esprit charitable de façon que simultanément l'État protège le développement de l'individu, formule les règles de la participation de celui-ci dans la vie politique et, en dernière analyse, toute la vie intime, donc toutes les activités de l'individu.

Ainsi, le culte religieux était dans l'Antiquité une affaire d'État, qui était inséparable des activités des organes publics.

Aristote est donc partisan de la liberté modérée et condamne ceux qui interprètent la liberté de façon qu'elle permet à chacun de vivre à son gré — il considère une telle vie propre aux Barbares.

Il considère comme la cause principale des révolutions l'égalité outrée (ou bien l'inégalité excessive) et il croit pouvoir éviter les révolutions par la répression à temps de tout abus par l'État exerçant un contrôle rigoureux.

Dans la direction de la vie des individus, le droit de l'État a une importance toute particulière.

L'État doit avoir soin non seulement littéralement, mais aussi notionnellement et moralement de l'existence de ses citoyens, des normes naturelles leur sont établies, chez Aristote, l'État est donc pareil à une norme morale.

Sans vertu la vie heureuse est inconcevable.

Il s'impose donc que les dirigeants enseignent par l'éducation les vertus aux citoyens pour leur assurer le bonheur.

L'objectif de la politique est de rendre les gens de disposition bonne.

Le vrai citoyen, idéal s'efforce plus que les autres à la vertu, de ce fait il ambitionne de rendre les citoyens respectueux de la loi et bons.

Un État ne peut être vertueux que si ses citoyens sont aussi vertueux. Voilà pourquoi considère Aristote la politique comme la science la plus constructive et la plus puissante.

Aristote accepta la formulation grecque de l'antiquité lorsqu'il définissait la notion des tâches de l'État, mais il créa une construction entièrement nouvelle.

En se dressant contre la conception traditionnelle religieuse sur l'État, Aristote considéra celui-ci comme une création consciente des gens et, conséquemment, il en cherche les fondements naturels.

Aristote était le premier qui — d'après Marx — considéra l'État avec les yeux de l'homme.

Il a rejeté l'enseignement des sophistes, selon lequel l'État se crée par le consentement volontaire des hommes, car — comme il expliquait — si l'État aurait été le produit d'une alliance quelconque, par suite de l'alliance entre les Etrusques et les Carthaginois, ceux-ci aurait en dû former aussi un État. Il mettait aussi en doute l'enseignement des sophistes selon lequel la loi était un contrat.

L'État est la forme naturelle de la coexistence.

Il est antérieur à la famille, à la colonie, à l'individu, l'essentiel précède donc nécessairement la partie, l'homme cependant est une partie de l'État, car il est, par nature, zoon politikon.

L'idée de l'État est antérieur à l'homme, car celui-ci est incapable de mettre en réalité sa nature sans l'État. *Il ne devient homme que dans l'État.*

Celui qui vit en dehors du cadre de l'État, est selon Aristote ou bête ou dieu.

Le caractère social de l'homme se manifeste avant tout en ce qu'il fonde une famille, des familles forment des colonies et des colonies un État.

La famille se crée par suite des instincts naturels de l'homme et de la femme, conséquemment, l'État se forme aussi des instincts naturels pour la réalisation des plus lointains objectifs du bonheur humain.

Pris dans ce sens, l'État précède la famille. Considérant génétiquement le processus de création, la famille est antérieure à l'État.

Cette forme de coexistence, la plus élevée, diffère non seulement quantitativement, mais aussi bien qualitativement des autres formes antérieures.

L'essentiel de la coexistence réside non pas dans le nombre des personnes soumises au pouvoir de cette coexistence, mais bien dans le caractère et les buts des liens.

Selon Aristote, l'État est une chose existant toujours, une forme de la coexistence, sans laquelle les hommes ne sont jamais capables et dans aucune condition d'exister et cela jusqu'à ce que le métier ne tisse par elle-même.

Le plus grand philosophe de l'antiquité ne pouvait concevoir ce qui est pour nous le présent, à savoir que la navette se déplace automatiquement.

Conséquemment, *nous n'imaginons pas seulement, mais savons, grâce aux enseignements du marxisme, que l'homme pourra vivre sans État.*

En parlant de l'essentiel du droit, Aristote dit que le droit n'est autre chose que *la justice politique.*

Le droit: justice politique, un régime, lequel se définit dans le cadre de l'organisation politique, donc dans l'État.

La tâche du droit est d'assurer l'avantage, l'autarcie des meilleurs, des plus vertueux, celle des citoyens.

Le droit ne peut être appliqué que dans la communauté des hommes, et notamment là où les hommes sont en partie ou totalement libres.

Pour que les hommes puissent entrer en rapports juridiques, il est nécessaire que des rapports sociaux existent entre eux, qu'ils appartiennent sous l'empire des lois, étant donné que la justice politique a été définie par la loi du droit. Comme il dit, ceux ont des droits pour qu'il existe une loi définissant leurs rapports. Il est nécessaire ensuite que les hommes soient libres et égaux afin d'être à même d'établir des règles principales individuelles.

La présence du droit ne demande pas l'égalité absolue de l'homme, mais il est indispensable que les hommes soient considérés, dans certains rapports déterminés, comme égaux; là, où le despote règne par un arbitre illimité, il n'y a pas de droit.

Le droit ne peut exister entre le maître des esclaves et l'esclave, de même qu'entre le père et son enfant.

Le droit naît des lois et il n'a lieu qu'entre gens qui sont capables par leur nature de vivre selon les lois.

Les lois peuvent être écrites et non-écrites, le droit se compose de deux parts: des *coutumes non-écrites d'une part et d'autre part des lois.*

La loi définit, elle aussi, des comportements qui sont créés par la coutume. Pour la conservation de ces coutumes, l'observation des lois s'impose.

Comme Aristote définit le droit comme la justice politique, il établit un lien étroit entre le droit et l'État, il fixe le même but au droit qu'à l'État. à savoir le service de l'avantage général et la réalisation de l'autarcie et finalement, il le caractérise comme une mesure, laquelle s'emploie par commensurabilité entre les sujets formellement égaux.

Après avoir éclairci l'essence du droit, Aristote établit la division du droit et ce faisant il fait une distinction entre le droit naturel et le droit positif, plus précisément, il distingue entre le droit créé par la nature et celui créé par la loi.

Doit être considéré comme droit naturel lequel est une seule acception partout et le temps et est indépendant de la conscience des hommes.

Le droit légal, par contre, est le droit qui reçoit sa force d'une loi.

Aristote compte au droit naturel les normes qui existent dans toutes les sociétés et découlent de la nature de la coexistence.

L'esclavage, la guerre avec les Barbares et la propriété y appartiennent.

Parallèlement à ces normes, il existe les normes légales du droit positif, où ce ne sont plus les normes générales de la coexistence qui dominent, mais les particularités historiques réelles d'une société et d'un État.

Conséquemment, la justice naturelle est identique à la justice générale, la justice légale correspond à la justice partielle spéciale.

La loi générale est donc enracinée dans la nature de l'homme.

Celles-ci sont des thèses fondamentales qui n'étaient jamais couchées par écrit qui étaient acceptées par tout le monde comme des opinions générales.

Le droit naturel correspond donc au plus haut degré aux postulats de l'éthique, il ne peut donc contredire au bon.

Le droit naturel contient les fondements de la coexistence de façon qu'il corresponde à la nature.

Cela ne veut pas dire seulement que le droit naturel et les passions et les penchants des hommes se coïncident, mais aussi qu'il correspond aux tâches de l'homme et de l'État et cela est en dernière analyse la base morale de la coexistence.

L'État idéal met en réalité toutes les tâches de la vie heureuse dans les limites de la justice naturelle et même la dépasse, car la justice naturelle comprend les fondements de la vie sociale qui se sont réalisés aussi en fait, ou bien il en existe la possibilité; par contre l'État idéal met en pratique des particularités qui demandent la vie idéalement vertueuse.

Aristote considère le droit naturel comme partie du droit positif, partie sans laquelle aucun système de droit, aucune coexistence ne peuvent être conçus.

Bien qu'Aristote fit une différence entre droit juste et le droit erroné, il n'érige pas, donc, le droit naturel en critère d'appréciation du droit positif, à son avis, aucune contradiction n'existe entre les deux, il se borne à dire que les lois soient conformes, ou bien plus ou bien moins aux postulats des idées morales.

D'après son opinion, l'État est la concrétisation de l'idéal, bien que l'idée morale ne s'y exprime pas parfaitement. Il fait une distinction entre la justice et la justice. La justice s'exprime par la loi générale à travers les masses de cas.

L'application de la loi peut devenir, dans un cas concret, injustice (*summum ius, summa iniuria*).

Dans ces cas la justice doit être appelée en aide.

La loi est une règle générale et dans certains cas la définition générale qu'elle contient, n'offre pas de point de repère juste.

Dans les cas, où la nécessité de formuler une règle principale s'impose, il n'est pas toujours désirable de le faire absolument fidèlement, car la loi contient in abstracto le cas le plus fréquemment trouvé et cela n'est pas toujours satisfaisant.

Le défaut de la loi ne doit pas être cherché toujours dans la loi même, ou bien dans le législateur, mais bien souvent dans l'objet de la loi: donc, si, dans le cas concret, la règle principale est injuste, le défaut de la loi ou du législateur doit être corrigé.

La correction peut être l'oeuvre du législateur, qui, ayant reconnu le défaut, promulgue une nouvelle loi, ou bien il soustrait le cas concret de la vigueur de la règle principale.

Il en résulte, pour Aristote, qu'on voit celui qui agit correctement: celui qui n'applique pas la loi à la lettre, mais librement, l'esprit de celle-ci et arrivant à réaliser la justice.

De ce fait, la justice est le degré supérieur de l'esprit de justice.

La justice est l'esprit de justice même.

D'après le texte de la loi, cela n'est pas juste, mais l'est absolument selon l'idée supérieure de la justice, étant le contenu intérieur de la justice légale.

Selon Aristote, le „médiocre" est à la fois juste aussi.

C'est la concrétisation de la justice dans laquelle sont comprises toutes les vertus.

La justice est la vertu consommée.

Aristote fait une distinction notamment entre les deux aspects de la justice, à savoir justice compensatrice et justice équitable.

La justice compensatrice régit les rapports partiels des individus, son principe relatif est la proportion.

Le principe absolu de la justice équitable est que tout le monde soit jugé uniformément. En parlant de la justice compensatrice, Aristote donne l'analyse des formes de valeurs et il constate qu'aucun échange n'est possible sans commensurabilité et aucune commensurabilité n'existe sans égalité.

Le but des enseignements d'Aristote en matière de politique était de souligner les méthodes et les instruments de la consolidation du régime politique.

Il considère la démocratie plus stable que l'oligarchie, et celle-ci est plus stable que la tyrannie.

Entre les différentes formes d'État, le plus stable est la politeia. Il met en évidence que la superstructure d'État commence à s'ébranler au moment où les contradictions dans l'État même émergent, telles la lutte sans merci entre les riches et le peuple.

Les conditions de la stabilité de l'État sont donc que chacun reçoit ce qui lui est dû.

Conséquemment — selon Aristote — la politique est la morphologie politique, enseignement sur la forme d'État.

Dans l'établissement des catégories des formes d'État, Aristote utilise le critère quantitatif, lorsqu'il prend la fortune pour base de la classification.

Il fait la différence selon que le pouvoir est détenu par qui.

Naturellement, il fait une distinction suivant que les formes d'État sont justes, erronées ou contre nature.

Sont justes les formes d'État, où les détenteurs du pouvoir observent le bien public et sont erronées celles où c'est l'intérêt individuel qui domine.

D'après les critères il établit trois formes justes, à savoir, la monarchie, l'aristocratie, la politeia; ensuite trois formes erronées, la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie.

Parmi les formes justes, la meilleure est la politeia, bien qu'Aristote fait mention simultanément aussi de la monarchie, laquelle est une forme d'État qui est la plus chère à Dieu.

Des formes erronées, la meilleure est la démocratie, la pire la tyrannie. Aristote observait que ces formes d'État n'étaient pas éternelles dans l'histoire d'un peuple, mais qu'elles alternaient.

Il étudia l'ordre d'alternance de ces formes.

Contrairement à Platon, à son avis, aucune régularité ne peut être établie dans l'alternance des régimes politiques.

Toutefois, les causes du changement peuvent être déterminées.

Ce sont des efforts tendant à l'élimination de l'inégalité réelle et des efforts contraires pour maintenir l'inégalité, et la structure psychologique des hommes.

Considérant foncièrement le problème, les causes du changement sont les contradictions sociales qui sont en priorité de nature économique. Grâce à ces constatations, Aristote fait mention d'une série de mesures, par lesquelles l'ordre public de n'importe quel État peut être consolidé.

Son principe fondamental est qu'il faut assister les couches médianes de la société, car la grande solidarité des libres dépend d'elles, il faut donc faire approcher les possédants aux sans-fortunes, dont l'instrument est l'existence d'une couche médiane.

Conséquemment, comme Aristote ramène les contradictions, respectivement la différenciation à des causes matérielles, l'organisation de la fortune est la meilleure laquelle sert les intérêts de l'État, donc laquelle assure que l'État, affaiblisse les forces diviseuses.

Selon Aristote, le régime, politique n'est stable que là où la partie considérable de la population est composée par les couches médianes de la société. De ce fait, la consolidation de la classe au milieu s'impose, car elle est — comme mention en avait été déjà faite — la condition primordiale de la réalisation de l'ordre public, „médiocre”, où une minorité infime ne jouit pas de privilèges, mais le peuple ne dispose non plus, des droits excessivement vastes.

L'ordre public modeste est la politeia, qui prend naissance de l'unification de l'oligarchie et de la démocratie.

Dans cet État, la classe dominante est celle du milieu, conséquemment, dans cet État, il n'y a pas de contradictions entre les riches et les pauvres, mais leurs intérêts s'assimilent, de ce fait, la solidarité des libres, les maîtres d'esclaves se réalise contre les esclaves, ce qui est une condition primordiale de la stabilité.

En ce qui concerne le démocratisme de la politeia, Aristote admet la forme modérée, à l'opposition de la démocratie extrême, dans laquelle les droits civiques dépendent d'un cens défini pécunier, ce qui assure que ce ne soient les riches seulement qui puissent participer dans la direction de l'État, mais aussi un cercle assez large des libres.

Aristote attribue une importance toute particulière au règne des lois à l'État, où les lois ne dominent pas, il n'y a ni propriété, ni constitution.

Ce sont les critères (de même que la forme de décisions dans les affaires publiques) suivant lesquels Aristote différencie les formes de démocratie.

Aristote établit cinq différentes formes:

1. Il existe une égalité, dans laquelle ni les riches, ni les pauvres ne jouissent de divers privilèges et ils participent, tous, à part égale, à l'exercice du pouvoir suprême.

2. Les fonctionnaires publics sont élus sur la base d'un faible cens pécuniaire

3. chaque citoyen de plein droit est qualifié à prendre des charges publiques, mais c'est la loi qui gouverne et non pas la majorité décide dans les affaires, sous forme de pséphismes.

4. Pour assumer une fonction publique, chaque citoyen y a droit indépendamment des cens,

5. le pouvoir suprême n'est pas la loi, le peuple reçoit un rôle décisif.

La première et dernière formes sont, dans leur essence, identiques. Et même, le troisième se rapproche au quatrième. Conséquemment, il y a trois formes essentielles de la démocratie; la première est celle, où c'est le peuple qui domine par des réunions populaires, la seconde est celle du règne des lois et la meilleure, où parallèlement à la primauté des lois, il y a le cens qui détermine l'exercice des droits politiques.

Cette dernière forme, la démocratie modérée, est celle, où la domination des couches moyennes se réalise.

Bien qu'Aristote préférât la démocratie — plus précisément la forme modérée, nommée *politeia* — aux autres formes d'État, il mentionna la monarchie presque parallèlement à cette forme.

Dans son Éthique à Nichomaque il qualifie la monarchie la meilleure forme d'État.

La monarchie est à son avis bonne si elle a à la tête un homme excellent qui est capable d'assurer le règne de la vertu. Dans ce cas, le roi devrait avoir un pouvoir illimité. Il remarque cependant que faute d'un tel personnage extraordinaire, force est de gouverner suivant les lois, bien qu'il soit l'idéal qu'un homme excellent, un héros dirigerait l'État suivant ses clartés, sans les entraves de lois.

Il donne comme motif de ces considérations que là, où il n'y a pas de proportionnalité entre le souverain et les sujets, le droit ne peut être existant.

Dans les Tomes VII et VIII de la „Politique” Aristote donne l'image de l'État idéal.

Il fait référence aussi dans les tomes antérieurs à la nature de l'État idéal, mais là il se propose de s'occuper entièrement de ce problème. Dans son État, chacun est obligé de vivre une vie vertueuse, les intérêts de l'État et des citoyens coïncident et l'État n'a d'autres objectifs que le bonheur de l'individu.

Contrairement aux enseignements de Platon, la division de la société est conçue par Aristote de façon telle que les fonctions militaires et de direction politique sont exercées par les mêmes personnes, mais non pas simultanément, mais à tour de rôle.

Dans leur jeunesse, les citoyens font leur service militaire, car les jeunes ont de la force physique grâce au don de la nature. A l'âge avancé, ils doivent s'occuper des fonctions publiques, car les personnes âgées possèdent des connaissances très étendues.

Aristote assure la propriété, plus précisément la propriété privée aux citoyens, mais de façon que celle-ci soit limitée par la propriété de l'État. La réglementation du mariage et de la famille s'impose également, car cela est le meilleur instrument pour assurer l'éducation correcte des enfants.

Il énonce que les filles doivent contracter mariage à l'âge de 18 ans, les hommes à l'âge de 37 ans, ce qui doit être déterminé légalement, en ne perdant pas de vue les intérêts de la procréation et de l'éducation.

Ceux-ci qui n'observeraient l'âge prescrit, seraient capables de contracter mariage, mais devraient renoncer à la procréation.

Pour fixer la période de contracter mariage, il désigne la période, la saison d'hiver, d'après l'opinion des médecins.

En ce qui concerne l'éducation, Aristote se prononce pour l'éducation par l'État, car il faut assurer à chaque citoyen uniformément l'éducation, ainsi il n'est pas admis que les enfants soient élevés et enseignés par leurs parents. Les enfants des citoyens exerçant le pouvoir et les enfants de ceux qui sont soumis à la domination de ces premiers doivent recevoir la même éducation, comme les citoyens soumis au pouvoir ont la capacité dans la politeia de devenir citoyens exerçant le pouvoir.

L'éducation doit commencer par l'éducation physique suivie de l'éducation de l'esprit. Le corps sain doit précéder l'esprit sain. L'âme se compose de deux parts, l'une est la raison, l'autre est celle qui s'y trouve et se fait entendre par la voix.

De là les deux particularités de l'âme, la raison et le penchant. En observant ces règles, les enfants sont tenus, dès leur 7 ans accomplis, à prendre part à des activités communes, où ils apprennent la grammaire, la culture physique, la musique et le dessin. Aristote attribue une importance toute particulière à l'enseignement de la musique.

L'État parfait d'Aristote n'est autre, en dernière analyse, qu'une image de la collectivité esclavagiste de l'antique cité, dans laquelle le développement multiple et la condition de privilèges des esclavagistes sont assurés aux individus.

Lés enseignements d'Aristote sur l'État sont les premières doctrines qui se libèrent des fondements religieux et qui considèrent l'État comme la résultante des forces naturelles.

La politique d'Aristote peut être considérée aussi comme une encyclopédie politique de son époque, sa théorie reste, jusqu'à nos jours, l'une des plus parfaites parmi les théories organiques.

Démosthène [384–322 a. n. é.] apparaît dans la vie politique en 354 avant notre ère.

Son père est propriétaire d'une armurerie et d'un atelier de meubles. Décédé très tôt, des tuteurs gèrent la fortune. Au moment d'atteindre l'âge de la majorité, Démosthène ne reçoit que les fragments de cette fortune, dilapidée par les malversations des tuteurs. Résultat de sa plaidoirie qu'il fit devant les juges, sa fortune lui fut adjugée et reçut des indemnités. Sa fortune et ses talents d'orateur lui ont assuré ses succès politiques. Bientôt il devint l'un des plus grandes orateurs politiques d'Athènes.

Au début, il était partisan de Philippe, roi de Macédoine, et ce n'était qu'en 349 qu'il entra dans l'opposition, lorsqu'il prit position pour l'autonomie et la liberté d'Athènes.²⁹

²⁹ Démosthène: Troisième Philippique. Morceau choisi. Anthologie de la littérature mondiale. Tom. I. Antiquité. Red. J. Szilágyi–I. Trencsényi-Waldapfel. Bp. 1952. Tankönyvkiadó. pp. 361–365.

Ses talents politiques et d'orateur n'étaient capables de changer, après la bataille de Chéronée, le sort d'Athènes en voie de décadence rapide.

C'est pour cette raison il a été accusé de vénalité par le conquéreur macédonien et Démosthène dut fuir et ne put revenir qu'après la mort de Philippe.

Son art d'éloquence était extraordinaire, qui ne comprenait l'éloquence formelle seulement, mais exprimait à la fois son amour profond pour la patrie.

Comme homme d'État, il s'efforçait à faire prospérer une puissance à son déclin.

Isocrate [436—338 a. n. è.], élève des sophistes, était un orateur excellent, argumentateur très convaincant et politicien lucide.³⁰

Fils d'une famille bourgeoise vivant dans l'aisance. Ses maîtres étaient Prodikos Gorgias, Théromème. Au début, il faisait des plaidoyers, plus tard il enseigna des connaissances philosophiques et rhétoriques.

Ses disciples essayaient de le gagner à la réalisation de ces conceptions politiques, suivant lesquelles Hellade devait être unifiée contre les Barbares. Ses conceptions détachées de la vie sont réfutées par la vie (Bataille de Chéronée) dans ses dernières années de sa vie, ce qui l'a poussé au suicide.

Ses capacités ont été reconnues assez tôt et il était conseiller d'hommes d'État au pouvoir.

Le plus grand péril pour Athènes était à son avis le conquérant perse, conséquemment, dans ses activités politiques, il s'efforçait de trouver un souverain, un empire, qui, associé à Athènes pouvait liquider l'empire de la Perse.

Il retrouve ce souverain en la personne de Philippe de Macédoine et l'empire, l'empire macédonien.

Après la mort d'Aristote, la science de la politique allait vers son déclin et bien que cultivée, elle n'était plus développée par les philosophes de la cité grecque à son déclin.

Malgré que l'intérêt pour l'éthique, pour les problèmes de l'État et du droit restait entier, la décadence de l'empire d'Hellade était déjà évidente aussi pour les Grecs, ce qui se traduisit dans une apathie profonde aussi bien dans les sciences sociales que dans la vie sociale.

Par l'établissement de la hégémonie macédoine, la cité grecque perdit son indépendance et elle ne put être reconquise par les luttes d'indépendance grecque.

En outre, la conquête de l'Orient, du fait de la richesse de l'Orient, les centres culturels et économiques se sont formés là et le dépérissement complet d'Athènes était inéluctable.

Les deux écoles de philosophie, *l'épicurisme* et *le stoïcisme*, trouvèrent le sol fertile dans cette situation sociale et politique désolée.

Les enseignements d'*Épicure* [341—270 a. n. è.] nous sont connus de l'interprétation de Lucretius Carus, puis des lettres d'Épicure, trouvées ultérieurement, des fragments de ses ouvrages, des papyrus retrouvés dans les derniers temps. D'après le témoignage de ceux-ci, Épicure était successeur

³⁰ Isocrate: Panégyrique d'Athènes. 1—10. Morceau choisi. Ant. 1. mond. Antiquité. Red. Szilágyi—Trencsényi—Waldapfel. Bp. 1952. pp. 359—360.

de la philosophie matérialiste de Démocrite. Dans son *Éthique*, Épicure a enseigné que le souverain bien était le bonheur de l'homme.

De l'État et du droit, il enseignait que les individus, dans leur aspiration au bonheur, créent par accord (consentement) l'État et font des lois.

Le droit est donc la création des hommes et non pas de la nature.

Le droit est le résultat du contrat, selon lequel les hommes sont prêts de ne pas porter lésion les uns aux autres.

C'est pour cette raison qu'il enseigne l'observation rigoureuse des lois. Bien que la démocratie à son déclin eût encore ses partisans, ceux-ci se tenaient loin de la vie politique, considérant le souverain bien la paix absolue de l'âme.

Les fondements de la théorie contractuelle, de l'utilitarisme et de la théorie dite compréhension utilitaire ont été jetés par l'épicurisme grec. Le fondateur de l'école du stoïcisme était Zénon de Citium (336—264 a. n. è) qui développa ses enseignements dans la stoa poikilé.

Il se déclara successeur de Socrate et désigna comme le souverain bien dans l'ataraxie de l'âme, qui est le résultat d'une vie conforme aux lois de la nature, donc résultat d'une existence vertueuse. La loi suprême de la morale est une vie conforme à la nature.

Ses enseignements trouvèrent des disciples, parmi ceux-ci le plus éminent était Chrysippe (282—209 a. n. è), selon lui, la justice n'avait d'autres principes que Zeus, qui est le droit et la justice.

Selon les stoïciens, la sagesse et la philosophie est la vie conforme à la nature. Le philosophe stoïcien est de nature passive et se résigne à son sort. Il est au-dessus de toute passion. Ils regardent l'État et le droit d'après les principes de leur philosophie. L'État et le droit sont à leur opinion l'oeuvre de la nature et ne sont pas créés par la volonté de l'homme.

La vie sociale des hommes se repose sur les lois de la nature.

Leur idéal politique était le cosmopolitisme, comme, à leur avis, chaque individu appartenait à un État mondial et était citoyen d'un État mondial.

D'après Zénon, dans cet État parfait, il n'y aura ni esclavage, ni tribunaux, ni argent, et il n'y aura d'églises non plus.

La loi humaine est le reflètement de la loi mondiale éternelle, qui se repose sur les lois naturelles.

Le droit positif doit être en accord avec le droit naturel, car l'idée maîtresse dominante s'y exprime.

3. A l'époque du déclin de la philosophie grecque de l'Antiquité, *Polybe*, *historien grec*, s'excella des philosophes s'occupant des problèmes du droit et de l'État, (*Histoire générale*).³¹

Né à Mégalopolis (220—120 a. n. è.) il parle, d'après les enseignements de Platon, du cycle des formes politiques.

Il prend pour point de départ le développement et le changement des réalités.

Il croit que le développement suit un cours cyclique, dans lequel le mouvement et le développement des choses restent dans une sphère donnée, lorsque l'orbite est achevé, tout recommence à nouveau.

³¹ Polybe: *Histoire générale*. Théorie cyclique des alternances des formes d'État. Morceau choisi. Chres. Ch. Marót. Part 2. Chrest. Et. Borzsák. Bp. 1960. Tankönyvkiadó. pp. 190—192.

Sa conception historique reposa sur le développement d'une ligne directe, en tant qu'il considéra l'ordre mondial consommé par l'empire romain comme le but objectif du développement historique. Il applique sa théorie aussi sur le développement des formes d'État et il déclare que tout comme la nature, l'État retourne au cours de son développement à son état antérieur, donc qu'il parcourt, comme le corps vivant, les étapes de la croissance, de floraison, puis du dépérissement.

Le développement de l'État commence par la forme la plus simple, la monarchie (où la direction est basée sur le droit), celle-ci se transforme en tyrannie (où la direction est fondée sur la violence), la tyrannie se tourne en la forme aristocratique, laquelle est, selon Polybe, l'étape supérieure du développement, période de la prospérité de l'État, ensuite l'État change en oligarchie.

L'oligarchie est suivie de la démocratie, qui est la période de décadence, dans le cadre de laquelle se forme l'oligarchie qui termine le cycle de développement de l'État.

La démocratie est selon l'opinion de Polybe, l'expression de la ruine dans la vie de l'État, car dans la démocratie, les forces se libèrent et le caractère illimité est le fossoyeur de soi-même. Au début, le peuple jouit de ses droits, mais il les perd dans la suite du fait des instincts mauvais et de l'égoïsme de l'homme.

La démocratie se transforme donc en tyrannie et par cela le développement cyclique recommence.

Polybe ne se déclare pas ennemi de la démocratie ni partisan de l'aristocratie.

Il ne critique pas la démocratie athénienne, mais il n'est pas avare de l'éloge de l'ordre public aristocratique de Rome, ce qui découle de sa conception historique.

4. *La civilisation grecque de l'Antiquité en voie de décomposition échut en héritage aux Romains.*

La civilisation de ce peuple n'a jamais atteint les hauteurs de la civilisation grecque. Les Romains étaient trop attachés à la terre et vivaient trop dans les réalités terrestres ayant de plus en plus tourné leur attention au monde existant perdant de vue les mondes abstraits de la métaphysique.

Leur existence était rempli des efforts de construire, de gouverner, de dominer, voilà qui était le contenu de leur vie.

Les plus illustres poètes romains ont écrit aussi de l'homme, celui qui crée et qui agit.

Le peuple devenu discipliné a conquis en 3 à 4 siècles après son établissement le monde connu à cette époque.

L'accroissement des succès extérieurs marchait cependant de paire avec la décadence toujours plus prononcée de leur discipline.

Ils n'avaient plus besoin de rassembler leurs forces pour des luttes, leurs conquêtes leur assurèrent une immense masse d'esclaves qui les dispensait de tout travail.

Rome de l'antiquité créa pendant son existence plus que millénaire tant dans le domaine de l'État qu'elle fait encore sentir ses influences jusque dans nos jours.

Les talents des juristes romains étaient grands, le droit était assez rudimentaire chez les Grecs, dans ce domaine c'étaient donc les Romains qui

firent le travail de pionnier, c'étaient eux qui ont jeté les fondements de la civilisation juridique de l'Europe et même, dans une certaine mesure, de celle de l'Orient.

Cependant, précisément par leur conception pratique de la vie, la théorie du droit n'était pas cultivée par les Romains sur une échelle supérieure correspondant au degré de perfection atteint dans le domaine du droit positif régissant les rapports juridique de la société.

Loin de nous de prétendre que la théorie du droit manqua chez les Romains.

Les principes fondamentaux et les idées maîtresses du droit positif n'étaient jamais arrivés à une perfection telle ailleurs qu'à Rome et les principes n'avaient pénétré la pratique ailleurs à un tel degré.

Dans la relation du droit et de la jurisprudence, ils avaient réalisé ce que Savigny a demandé au XIX^e siècle des savants: „*Qu'ils rendent la science plus pratique que la pratique devienne plus scientifique.*”

Les conceptions juridiques se retrouvent le mieux dans le droit positif, dans les lois et les institutions juridiques.³²

Il est incontestable que les idées maîtresses du droit romain montrent une ressemblance accusée aux thèses de la philosophie grecque. Cela est tout naturel, étant donné que la civilisation développée en Grèce a été reçue par les Romains et ils l'ont transplantée dans le sol de Rome.³³

L'autre facteur de cette ressemblance est que les deux États étaient des États esclavagistes et dans l'une des étapes déterminée de leur développement, tous les deux devenaient des États de production marchande.³⁴

Conséquemment, l'infrastructure économique et sociale des deux États se ressemblent considérablement.

Il faut souligner que Rome développa le régime esclavagiste à un degré beaucoup plus élevé qu'Hellade, la formation romaine de l'économie et de la société était supérieure, donc aussi la contradiction dans la société était beaucoup plus prononcée, plus aiguë.³⁵

Cela a largement contribué à ce que les juristes romains avaient développé un droit beaucoup plus subtile, plus détaillé et plus minutieux que leurs prédécesseurs grecs, pour assurer l'exploitation brutale de la classe dominante.

D'après le développement de la société, plusieurs formes du développement du droit et de l'État romains peuvent être relevées:

1. la naissance de l'État romain (période du royaume)
2. période de la république
3. période de l'empire

Conséquemment, les enseignements sur le droit et l'État peuvent être classés aussi dans trois grandes époques; dans ce classement, l'établissement des époques diffère quelque peu du classement selon le développement de l'État, étant donné que nous manquons des ouvrages de caractère philosophique de la première époque.

^{32, 33} Maskin, N. A.: Histoire de l'antique Rome. Bp. 1951. pp. 12-14.

^{34, 35} Marx: Les formes de propriété antérieures à la production capitaliste. („Processus précédant le rapport de capital ou l'accumulation primitive”, Analyse) Bp. 1953. Szikra.

Les époques sont, conséquemment, les suivants:

1. Opinions de la société esclavagiste, de l'époque de la république, sur l'État et le droit,
2. Opinions politiques de la société esclavagiste florissante,
3. Science politique de l'époque de décadence de l'empire romain.

Dans la première époque nous ne trouvons guère des enseignements développés sur le droit et l'État.

Les membres de la classe dominante ont été encore occupés de la guerre et ne disposaient dans le domaine de l'idéologie que des instruments faibles, rudimentaires.

A cette époque, les tribus fondatrices étaient encore mainteunes et l'État était construit selon un régime de cités particulier.

Le droit était aussi assez simple, exempt de formalités.

Les opinions sur l'État et le droit n'ont survécu que transmises par les légendes, telle p. e. l'enseignement de Menenius Agrippa sur les Membres et l'Estomac, comparant l'État à un organisme vivant. Cette théorie est une formulation très primitive de la théorie organique de l'État.

Le droit était le monopole du collège des pontifes, considérablement mêlé d'enseignements religieux et le droit n'était pas encore délimité de la morale, du précepte de dieu (fas).

Ce droit lié étroitement à la religion a été publié selon la légende pour la première fois par Cn. Flavius, par la publication des *legis actio*, puis c'était Tibère Coruncanius qui l'a publié et par cela, le droit est passé du pouvoir des prêtres et le développement des sciences juridiques commençait.

Dès le III^e siècle avant notre ère, l'aspect économique et politique de Rome prit un changement considérable.³⁶ La petite cité est devenue un État immense au régime esclavagiste, dont la puissance s'étendait jusqu'au littoral de la Mer méditerranéenne. Le régime esclavagiste de production prend alors un essor immense, et déclenche la lutte des classes non seulement entre les esclaves et les maîtres des esclaves, mais aussi entre les classes riches et pauvres de la population libre. La situation de Rome devint critique au I^{er} siècle a. n. è. par l'antagonisme de la société, dont l'issue n'était autre que la dictature militaire, laquelle a été employée par une couche mince de la classe dominante à l'oppression des esclaves et des libres pauvres. La forme de cette dictature militaire était la monarchie. L'empire romain est devenu aux I^{er} et II^e siècle a. n. è. une puissance militaire redoutable, qui avait sous sa domination la majeure partie du monde connu alors.

Rome prit à cette époque un développement intense, le commerce s'est établi, des villes se construisaient et la civilisation de Rome s'est développée.

Mais simultanément, les symptômes de la crise économique se faisaient déjà sentir.

Le travail des esclaves n'était plus économique à leurs maîtres, ainsi, ceux-ci donnaient des terres à ces esclaves en les libérant de l'esclavage, tout en les rattachant avec d'autres liens.

La crise de la société esclavagiste a démoralisé aussi les membres de la classe dominante.

³⁶ Ferrero: *Grandeur et décadence de Rome*, Vol. 6. Rome conquérant le monde. Trad. par L. Lakatos. Bp. 1914—1916.

Les libres à Rome ne travaillaient pas, et ceux, qui n'avaient pas de fortune, vivaient à la charge de l'État, dont les frais étaient supportés par les populations des provinces.

La situation de la paysannerie était aussi très critique, elle était obligée de se donner au pouvoir des grands terriens, ce qui était déjà la préfiguration de la société féodale.³⁷

La ruine de la société esclavagiste a déterminé la modification des formes du droit et de l'État.

A la seconde moitié du I^{er} siècle, la forme de république ne convenait plus à la classe dominante, la monarchie se constitua, d'abord voilée, sous forme de principauté, plus tard ouvertement sous forme d'empire.

Cette transition a été précédée par le césarisme, qui jeta un pont entre les deux. Le césarisme liquida les derniers reliquats de la démocratie esclavagiste.

Le droit ancien subit aussi un changement considérable, à côté du droit quiritaire apparut le nouveau droit prétorien et la notion du *ius gentium* également.³⁸

C'est la période dans laquelle le développement à l'allure considérable s'arrête.

Jusqu'à cette époque la tâche des juristes était de jeter les conditions de vie toujours changeantes, jaillissantes d'une force élémentaire dans les moules du droit, les soumettant à un règlement juridique, par contre, à cette époque, le développement s'était arrêté et, dans cette période de crise, il devint possible que les juristes et les savants commençassent à méditer sur ce que leurs ancêtres puis eux mêmes ont créé et c'est ainsi qu'apparut dans l'histoire de Rome la jurisprudence.

Cette science avait plusieurs représentants illustres, dont mention doit être faite en premier lieu Cicéron.

Cicéron (106—43 a. n. e.) dans ses ouvrages³⁹ révèle l'influence d'Aristote, de Platon et tout particulièrement celle de la philosophie des stoïciens.⁴⁰

Il explique ses idées politiques dans le système de trois de ses ouvrages, à savoir, „De republica”, „De legibus” et „De officiis”. Comme l'influence de la philosophie grecque est aisément démontrée dans les ouvrages de Cicéron, il a été considéré souvent comme un philosophe éclectique, bien que, surtout dans son ouvrage écrit sur la république, il ait soulevé incontestablement des idées originales.

Conformément à l'esprit ancien grec, Cicéron attendait des citoyens leur participation active dans la vie de l'État. Il créa aussi des *notions nouvelles*, telles *ius societatis*, puis le *sujet du droit* et le *sujet de l'État*, dont l'introduction se rattachait inséparablement aux particularités de l'État romain.

Cicéron considère comme peuple l'association des individus, les fondements de laquelle se constituent de la communauté de droit et la condition identique. C'est dans ce sens que Cicéron définit l'État comme *res publica*.

³⁷ Ranovics, A. B.: Les provinces orientales de l'empire romain, trad. par Et. Borzsák. Bp. 1956. Akadémiai Kiadó.

³⁸ Marton, Géza: Manuel des éléments du droit privé romain. Institutions. Bp. 1957. Tankönyvkiadó.

³⁹ Raffco Maffu: Cicero und seine Zeit. Leipzig. 1943.

⁴⁰ Cicéron: Oeuvres choisies. Trad. par. G. Németh. Comp. introd. et not. par I. Trencsényi-Waldapfel. Bp. 1959. Gondolat. p. 145.

L'État se repose sur l'idée de la justice et non sur celle de la violence: là où le pouvoir est basé sur l'arbitraire ou sur la contrainte de la violence, il n'existe pas de l'État. Il discute aussi le bien fondé de la théorie contractuelle de l'État. Il considère l'État, tout comme Aristote, le produit de l'homme, dont le but est la protection des intérêts matériels des citoyens.

Son opinion sur les formes de l'État n'est pas toujours univoque, car il se rallie d'une part à la théorie cyclique de Polybe, d'autre part, il préfère la forme monarchique aux autres formes d'État.

Cicéron fait la distinction entre trois formes d'État, à savoir: démocratie, aristocratie et monarchie. Les avantages de ces trois formes sont réunies par la forme mixte de gouvernement, où l'autorité des plus excellents, la liberté du peuple s'unirent au pouvoir limité du roi, tout comme dans la république romaine.

Sous ce rapport, Cicéron n'était plus philosophe seulement, mais aussi politicien qui fit l'éloge de la forme d'État de Rome.

En ce qui concerne l'essentiel du droit, Cicéron se retourne jusqu'au droit naturel et reprend les enseignements des stoïciens.

Le contenu essentiel du droit est à son avis le reflètement de la justice, qui exprime une loi éternelle immuable.

Pour le cas où les lois de l'État s'opposeraient à la justice, elles ne sont pas de lois.

Il considère le droit positif comme faisant partie intégrale du droit naturel, bien que le droit positif comprenne des lois qui sont contraires à la justice.

Sur le *ius gentium*, Cicéron émet l'avis que celui-ci coïncide en partie au droit naturel, en partie il fit partie du droit positif.

En parlant des guerres, Cicéron fait une distinction entre la guerre juste et la guerre injuste.

Les enseignements de Cicéron marquent un certain développement par rapport à la philosophie grecque, bien que ces enseignement fussent idéalistes qui ne correspondaient pas à la réalité.

Dans ses activités politiques, Cicéron suivit les idées développées dans son ouvrage. Il plaça l'intérêt de l'État au-dessus de l'intérêt individuel. Il désira protéger la grandeur de Rome contre les forces dissidentes.⁴¹ Il se dressa contre tout arbitraire individuel afin de défendre la république de l'autocratie.⁴²

Lucrèce Carus (99–54 a. n. è.) était l'autre représentant illustre du droit et de la jurisprudence romains.

Contrairement à Cicéron, Carus fit fonder sa conception sur la philosophie matérialiste et était disciple de Démocrite et d'Épicure.

Ses opinions sur la société et l'État ont été rendues publiques par son ouvrage intitulé „*De rerum natura*”.

Quant aux problèmes de la philosophie naturelle il était partisan du matérialisme, tandis que dans les problèmes ayant trait à l'État, il était idéaliste.

M. Porcius Caton l'Ancien, dit le Censeur (234–149 a. n. è.) était descendant d'une ancienne famille romaine qui vit la décadence de Rome et en

⁴¹ Cicéron: Les Catilinaires. Trad. et ann. Et. Dávid. Pozsony. s. m. Stampfel. K. p. 134.

⁴² Cicéron: Première Philippique contre Antoine. Trad. et ann. S. Füzési. Bp 1930–1942. Uránia. p. 109.

crovait trouver la cause dans la mollesse des Romains, il insistait donc avec emphase sur le rétablissement des règles morales anciennes comme condition de la grandeur de Rome.

Il insista sous ce rapport d'autant plus comme il reconnut que Carthage connut à cette époque un regain de prospérité, conséquemment il attira l'attention des Romains sur la lutte contre cette puissance, par ces mots restés célèbres qu'il ne cessait de répéter: *Ceterum, censeo Carthaginem esse delendam.*

5. Le développement économique et social de Rome était conséquence en partie de ses conquêtes, mais celles-ci avaient pour conséquence que le maintien de son existence dépendait de plus en plus de nouvelles conquêtes.

Les coûts des finances publiques et les besoins des citoyens — qui avaient augmenté dans le temps — ne pouvaient être satisfaits que par de nouvelles conquêtes de colonies, par la capture de nouveaux esclaves.

Ainsi, la guerre est devenue base de son existence et les politiciens de Rome continuaient leur politique dans la croyance que cela était une chose immuable. Le premier qui reconnut que cette politique ne servait la grandeur de Rome, mais déterminerait la ruine de Rome, était Marc-Aurèle.

Cet empereur-philosophe de Rome prêcha l'égalité naturelle et la fraternité des gens.⁴³

Ses enseignements se ressemblent à ces enseignements que les Chrétiens propageaient de plus en plus largement: „Il n'y a qu'un monde, un Dieu, une loi, une justice!”

L'essentiel des enseignements politiques de Marc-Aurèle consistaient en l'éducation des hommes à la vie paisible et en fondant l'État et le droit sur la justice, cette dernière étant la condition de l'existence des deux.

Les enseignements d'Épictète étaient semblables à ceux de Marc-Aurèle.

Sénèque le Philosophe (3—63) proclamait aussi l'égalité générale des hommes et l'injustice de l'esclavage, bien que non ouvertement, car lui-même était aussi un homme riche possédant des esclaves, mais il exprimait par la langue „subtile” de la philosophie l'idée de l'égalité des hommes.⁴⁴

La *jurisprudence* a atteint le sommet de son développement, comme nous venos de le dire, à l'époque de la *principauté*.⁴⁵

A cette époque les disciples n'expliquaient seulement les conceptions remarquables de certains jurisconsultes éminents, mais des écoles de jurisprudence s'étaient constituées, indépendantes, telle l'école sabinienne et l'école proculienne.

D'après leur conception politique, les sabinieniens étaient partisans de la principauté, tandis que les disciples de l'école proculienne étaient pour la république.

Ce différend entre les deux écoles persistait pendant longtemps et a cessé vers le milieu du II^e siècle.

D'illustres représentants appartenaient à cette époque à ces deux écoles,

⁴³ Marc-Aurèle: Pensées (à soi-même) Trad. et introd. L. Vajda. Bp. 1942. Officina. pp. 13—65.

⁴⁴ Rome sous les empereurs. Red. et intr. par J. Révay. Morceaux choisis des oeuvres de Sénèque de philosophe et de Marc-Aurèle. Bp. 1957. Bibliotheca pp. 160—178.

⁴⁵ Voir: Maskin, N. A.: La principauté d'Auguste. Développement et essence sociale. Trad. Et. Borzsák. Bp. 1953. Akad. Kiadó. p. 551.

tels Iuventius, Celsus et Neratius, respectivement Sabinus d'après lequel l'école prit son nom, ensuite Longinus, Javolenus, Salvius, Pomponius et Gaius. C'est dans la deuxième moitié du siècle que la décadence et la liquidation des deux écoles ont eu lieu.

C'était avec Julien que commençait l'époque du droit classique romain, chez lequel on peut trouver non seulement les différentiations telles sources de droit écrite et non écrite, mais qui s'efforçait à vérifier que les sources de droit étaient d'égale force et que la coutume pouvait avoir une force dérogoire.⁴⁶ Scaevola et Marcellus formaient le passage vers les jurisconsultes les plus éminents, qui sont arrivés au sommet de la jurisprudence romaine: Papinien, Paulus Modestianus, Ulpien. Après ceux-ci, la jurisprudence romaine tomba rapidement en décadence et cessait quasi d'exister dès le IV^e siècle. Cette ère de l'histoire des idéologies de l'humanité finit là, mais qui, par ses contradictions portait déjà les principes et les idées d'une nouvelle époque. L'idée qui finalement fit éclater les joints de l'empire romain et jetait les fondements du moyen âge chrétien, était le monothéisme.⁴⁷

⁴⁶ Homo, Léon: Les institutions politiques romaines de la Cité à l'État. Paris, 1933. pp. 471.: pp. 433-461.

⁴⁷ Vipper, R. J.: Rome et la chrétienté primitive. Trad. Gy. Gellért. Bp. 1956. Múvelt Nép.

II.

Principes politiques et de droit des sociétés féodales

1. L'Europe a été séparée par l'Empire Romain en deux mondes qui se distinguaient nettement l'un de l'autre dans le domaine de la vie culturelle et politique.

L'un était le monde civilisé et paisible de l'Empire à l'occident et au Sud, dont les fondements de civilisation furent jetés par la même civilisation grecque et le gouvernement absolutiste régnait sur le même régime social aristocratique.

D'autre part, il existait des régions septentrionales et orientales qui sont restées loin en arrière aussi bien dans le domaine culturel qu'économique; c'était le monde en constante belligérence, sans villes, peuplé sporadiquement par des Barbares.

Cette différence très marquante entre les deux parties de l'Empire sapait évidemment le pouvoir de celui-ci.

Rien que le fait que l'Empire s'était déchiré en quatre avait largement compromis sa force de résistance aussi bien contre les attaques venant de l'extérieur que contre les forces désagrégantes, subversives de l'intérieur.¹ Rome et tout particulièrement les régions occidentales et méridionales étaient tellement affaiblies du fait du manque complet de l'unité du pouvoir public qu'aucune terreur, aucune idéologie n'étaient plus capables de les consolider.

Il ne fallait qu'un ennemi extérieur pour renverser l'Empire d'Occident, qui avait été le souverain du monde pendant un demi-millénaire.

Non seulement les conditions politiques, mais aussi économiques étaient réunies déjà à cet événement. Le régime esclavagiste proclamant la grandeur de l'empire était déjà décomposé aux I^{er} et II^e siècles et l'empire n'était plus capable de s'aligner sur le nouveau régime d'économie.

L'empire était donc en ruine économique.²

Ce n'était donc point l'oeuvre du hasard que le dernier empereur de l'Empire romain, Romulus Augustule, était renversé en 476 par Odoacre.

Une nouvelle forme, qualitativement prise, a été créée par le développement des forces productrices, à savoir le féodalisme, dont les bases économiques étaient le feudum et dont le procédé de production principal était par rapport à l'économie du régime esclavagiste, eu égard à la production l'agriculture faite par les serfs.

Cette forme de production est, au moins en apparence, une régression

¹ Histoire du moyen âge. Vol. I. Red. J. A. Kosminski, S. D. Skaskine. Trad. M. Gyóni, J. Perényi, etc. Bp. 1955. Tankönyvkiadó. p. 620.

² Fedosseiev, P. N.: Les conditions d'existence matérielles de la société. Bp. 1951, Szikra. pp. 78-85.

marchande développée de ce dernier et à la cessation de celle-ci, à laquelle s'est substituée l'économie naturelle.

Cependant, cette forme d'économie est quand même supérieure à l'autre, à la précédente, étant donné que dans celle-ci l'homme producteur passa à un stade supérieur de son auto-développement et le soutien de la société n'était plus considéré comme une part de cette société mais comme un homme, qui était, lui-même intéressé à la production des biens matériels, conséquemment intéressé en ce que la production fût la plus développée et la plus productive.³

La particularité de ce développement était que des „Barbares” se sont substitués à l'État civilisé, avec leur régime politique et économique primitif, comme quasi superposé à un régime d'économie plus développée où ils prirent racine et de ce fait ils se développaient et devenaient les origines d'une époque nouvelle.

Grâce aux produits de décomposition (colons) d'un procédé de production plus développé, les Barbares créèrent de nouveaux rapports, ils „firent renaître” (Engels) la société européenne.⁴

Ceux qui exerçaient le pouvoir, ceux du pouvoir, les maîtres de l'heure, essayaient de tout le temps, justifier leur domination.

Cette idéologie, qui leur permit la justification, était pour le féodalisme la religion catholique.⁵

Ayant reconnu que les enseignements de la religion catholique serviraient ces buts, la classe dominante la fit religion d'État en forçant tout le monde au convertissement.

Le catholicisme devint donc dominant.

La nouvelle unité idéologique était donc née d'après la nouvelle unité économique qui donna naissance à la nouvelle formation économique, sociale et politique unie, le féodalisme.

Dans le développement du féodalisme, il y a lieu de distinguer, tout comme dans celui du régime esclavagiste, plusieurs étapes de développement.⁶ Ces étapes sont:

L'époque de compartimentage féodal correspondant à l'économie naturelle.

La deuxième étape: l'apparition de la production marchande simple en connexion avec l'État féodal dans lequel ou bien les Ordres ou bien le pouvoir central avait le dessus. (Dans le second cas: centralisation.)

La troisième étape est la transformation du régime des corporations en une bourgeoisie, les commencements de l'époque des manufactures: lorsque la bourgeoisie, par le déploiement de ses forces effectue une transformation de l'organisation répressive pour la protection de l'ordre féodal, et relègue institutionnellement les ordres au second plan (gouvernement absolutiste).

Les enseignements du droit et de l'État se rattachent et sont inséparables des particularités du féodalisme. La particularité la plus prononcée de ces

³ Histoire de droit et politique universelle. Vol. I. red. M. Sarlós. Bp. 1960. Fel-sóokt. Jegyzetell. V. pp. 53-263.

⁴ Engels, F.: La famille, la propriété privée et l'origine de l'État. Bp. Szikra 195 I.

⁵ Gracianski, N. P. — Skazkine, S. D.: Chrestomathie historique du moyen âge, Vol. 2. Bp. 1953. Tankönyvkiadó. p. 327.

⁶ Kolesnieckii, N.: Sur la périodisation de l'État féodal. Trad. J. Szarka. Szeged. 1951. Jegyzetsoksz. p. 30.

enseignements est l'expression dans ceux-ci de la domination de l'idéologie religieuse, comme les savants étaient, tout particulièrement aux commencement des prêtres, qui développaient leurs conceptions sur le droit et l'État d'après les enseignements de la théologie.

La philosophie devint ainsi „ancilla theologiae”.

Le pouvoir spirituel de l'Église a été supporté par son pouvoir temporel aussi, étant donné que nombreuses étaient les grands propriétés terriennes en Europe en possession de l'Église, un tiers environ.⁷

La cause de cette distribution des propriétés réside dans le fait que l'orage des combats acharnés et des destructions impitoyables antérieures à la formation de la société féodale étaient le mieux subi par l'Église catholique qui disposait d'une organisation centrale solide et dont les membres très cultivés assuraient à elle le pouvoir le plus étendu parmi les autres puissants en désaccord du monde.

Il n'était pas difficile ainsi de rendre dominant la conception religieuse de la vie, ce qui aboutit, vers la fin du I^{er} millénaire, à la naissance de la scolastique, laquelle justifia, par un apparent caractère scientifique, les doctrines de l'Église. Il n'est pas permis de croire que l'autocratie de l'Église constituait une unité absolue et intégrale de conception du monde.

Comme il a été déjà mis en évidence, la religion était l'idéologie de la classe dominante, conséquemment une partie des masses opprimées ne l'avait reçue qu'à contre-cœur.

Voilà l'explication des manifestations d'hérésies, qui semblaient être ennemis de l'enseignement de l'Église seulement, bien qu'ils fussent, en réalité, ennemis du féodalisme.⁸

La seconde caractéristique des enseignements politiques et de droit était la reprise des traditions de l'Antiquité et tout particulièrement de la philosophie de Platon et d'Aristote, ainsi que l'utilisation de la jurisprudence romaine.

Les doctrines ont été reprises en partie par l'intermédiaire de Byzance, ainsi les influences des philosophies byzantine et arabe se faisaient aussi sentir et cela d'autant plus que les enseignements d'Aristote jouissaient d'une vaste audience dans le monde arabe.

Le troisième trait caractéristique était le rapport des puissances spirituelle et temporelle bien mis au point, et par suite de cela, l'établissement idéologique et juridique de la hiérarchie féodale et de l'oppression des masses.

A cette époque, tout comme dans l'antiquité, des aspirations se firent jour tendant à la construction de théories sur l'État idéal et la société idéale, surtout de la part des hérétiques.

Simultanément, nous sommes témoins de la naissance d'une nouvelle littérature juridique qui essaye de trouver des réponses sur les problèmes posés par le droit créé par l'économie féodale.⁹

L'infrastructure économique du féodalisme était la terre, qui était dans la propriété de la classe dominante. Cette classe ne prenait pas une part active

⁷ Gracianski, N. P.—Skazkine, S. D. Chres. hist. m. à. Vol. 3. Bp. 1956. Tan-könyvkiadó.

⁸ Kosminskii, J. A.—Skazkine, S. D.: Détails du livre universitaire [Histoire du moyen âge]. Bp. 1960. Felsóokt. Jegyz. V. p. 371.

⁹ Conf. Ketchekiane: Op. cit.

dans le processus de production, mais s'aliénait une partie des produits réalisés par les producteurs.

Afin de pouvoir assurer le régime de cette nouvelle forme de l'exploitation, l'emploi de la contrainte extérieure à l'économie s'imposait, dont le meilleur instrument était l'Église.

Les enseignements sur l'État et le droit à l'époque du féodalisme doivent être séparés en trois grands chapitres:

1. Première étape du développement de la société des classes féodales (VI^e—XIII^e siècles),

2. La circulation des produits et monétaire et la constitution des villes (XIV^e—XV^e siècles) et

3. Époque de la décomposition du féodalisme (XVI^e—XVIII^e siècles).

Les enseignements de la première étape se rattachèrent aux problèmes qui surgirent dans la première étape de développement de la société et de l'État féodaux. En Occident, le problème crucial se dirigeait sur la nécessité de la création de l'État féodal.

Cette nécessité s'opéra en deux sens, notamment, les conditions féodales s'étaient développées d'une part à Rome antique esclavagiste, d'autre part, l'organisation tribale germanique s'était décomposée et devint le maître de l'Empire d'Occident au VI^e siècle.

La nouvelle classe dominante avait urgemment besoin de justifier, par des moyens idéologiques, sa position dominante.

Comme il a été déjà expliquée ci-dessus, les enseignements de la chrétienté s'y prêtaient le mieux, enseignements qui avaient assimilé aussi les traditions de la philosophie antique.

Ainsi, comme il a été précisé par Marx, *les dogmes de l'Église devinrent à la fois des axiomes politiques et les enseignements de la Bible avaient force de loi.*

L'unité n'était pas entière entre les membres de la classe dominante et une lutte acharnée était menée entre les féodaux de la puissance temporelle et spirituelle pour décider lequel devait s'approprier la position dominante. Cette situation se reflète aussi dans la littérature contemporaine.

Le commun entre ces deux puissances féodales était la volonté du maintien de l'ordre féodal.¹⁰

Il a été enseigné à cette époque que les hommes se divisaient en trois catégories: à savoir: oratores, bellatores et laboratores.

Cette division n'est autre que la transplantation du classement de Platon aux conditions du féodalisme.

Augustin (354—430 après notre ère), évêque d'Hippone, était l'idéologue, théologue célèbre de la chrétienté primitive. Son chef-d'oeuvre, *De Civitate* ressemble à un certain rapport à la République de Platon, lorsqu'il offre des explications détaillées sur le droit et la justice, de même que sur l'État, bien qu'elle diffère foncièrement de l'ouvrage de Platon, car elle est fondée sur les doctrines de l'Église catholique.

Les opinions juridiques d'Augustin sont de nature théologique. Augustin est le premier qui fait une distinction entre l'Église et l'État, entre les pays céleste et terrestre, contemplant l'Église comme une institution qui

¹⁰ Marx—Engels: *Matérialisme historique*. Morceaux choisis. Bp. 1949. Szikra. pp. 40—42 et 58—60.

prépare à la vie céleste, conséquemment il proclame la supériorité de celle-ci sur le pouvoir temporel.

Augustin fait la distinction entre l'ordre universel divin et l'ordre universel humain, ce dernier, il l'appelle Pax. L'ordre divin est celui qui gouverne le monde „extérieur”, c'est celui qui désigne la place de tous et maintient l'harmonie dans tout l'univers et entre ses parties. Cet ordre se repose sur la volonté de Dieu, ainsi que l'État, créé par lui.

Conséquemment, les notions du droit et de la justice sont nées de la volonté de Dieu.¹¹

Le principe de la justice est le traitement conforme à la dignité humaine, le principe du droit est: ce que tu ne veux pas à toi-même, ne fais pas à autrui.

La base de la théorie de l'État repose sur l'enseignement de la supériorité de l'Église sur l'État.

L'État n'est identique à son avis ni au pays céleste, ni au pays terrestre, il est seulement comparable à ceux-ci.

„L'État terrestre”, en tant qu'institution humaine est le résultat du péché originel, l'oeuvre du diable, dans lequel c'est l'injustice qui domine, les puissants oppriment les faibles.

„L'État céleste” par contre est l'oeuvre de Dieu, de la Providence, dont l'objectif est la paix.

Comme la vie terrestre n'est qu'une préparation à la vie dans l'État de Dieu et comme à cette préparation c'est l'Église qui est avant tout appelée, la tâche de l'État consiste en l'aide à apporter à celle-ci, en contribuant à faire valoir les préceptes de l'Église, cette dernière est donc au-dessus de l'État.

Les chrétiens doivent vivre dans un État et accepter les lois de l'État, car ce faisant, ils se préparent à la vie au royaume de Dieu.

Tout en prêchant l'amour d'autrui chrétien et la fraternité, Augustin reconnaît l'institution de l'esclavage, comme une institution existante, bien qu'il le considère in comme contraire aux lois de Dieu, comme il a été déjà enseigné par les stoïciens.

Pour prouver la raison d'être de l'esclavage Augustin élabore une nouvelle conception sur la base des enseignements des dogmes chrétiens, selon laquelle l'esclavage serait maintenu jusqu'à ce que „l'injustice ne cesse sur la terre et le règne des hommes ne prend fin à la terre.”¹² Donc, à son avis jusqu'à ce que la société existe, il y aurait toujours de l'esclavage, car ils seraient toujours des maîtres et des serviteurs. Cet enseignement met bien clairement en évidence ses tendances et il n'est pas nécessaire de souligner la gravité de la contradiction qui s'exprime dans son opinion sur la liberté de conscience. Il dit notamment sous ce rapport que „ce n'est pas toujours ami qui épargne et ennemi qui frappe.”

Par cette thèse, ce fut Augustin qui créa les fondements idéologiques aux horreurs de l'inquisition, c'est à son nom que se rattachèrent les mesures

¹¹ Aurèle Augustin: La justice, base de la vie collective. Partie de la Civitas dei. Ant. de la litt. mond. Vol. 2. Moyen âge et renaissance. Red. J. Horváth, T. Kardos. Bp. 1952. Tankönyvkiadó. pp. 9. 10.

¹² Conf. Augustin, op. cit.

politiques de conversion des hérétiques „par le feu et le fer”, qui n'étaient point concordantes aux enseignements de l'Église sur l'amour du Christ.

Il est à constater des enseignements d'Augustin que ceux-ci avaient exercé dans la „réalité” deux influences dont le caractère inhumain peut se mesurer avec n'importe quelle philosophie ultérieure, lorsqu'il fit la défense de l'institution de l'esclavage et lorsqu'il fournit les fondements théoriques aux atrocités de l'inquisition.¹³

2. Dans la période entre les XIII^e et XV^e siècle, les forces productrices ont subi un développement immense.¹⁴

Le résultat de ce développement était que la production marchande se substituait de plus en plus à l'économie naturelle, les conditions du marché des produits et financier se sont formées, le processus de séparation de l'industrie et de l'agriculture a commencé et parallèlement à ce processus, le développement considérable des villes, qui ont créé les bases objectives de la monarchie centralisée.¹⁵

Les bases subjectives ont été cependant aussi créées par la formation de la bourgeoisie, qui a développé sa propre civilisation et ses conceptions politiques et juridiques.

Ce développement était simultané à l'ébranlement du pouvoir temporel de la papauté, mis bien en évidence par la résidence des papes à Avignon sous la protection du roi de France de 1308 à 1378.

Les enseignements sur l'État et le droit se modifièrent d'après les nouvelles conditions établies.

Ces enseignements ont déjà pris notice des monarchies temporelles en proclamant la primauté de celles-ci contre l'Église dans les affaires temporelles.

L'Église elle-même était aussi réduite dans ses luttes contre les hérétiques à entrer en coalition avec les monarchies.

Ce compromis est exprimé par la théorie théocratique, laquelle, certes, proclame la primauté de l'Église à l'État.

Le représentant éminent de ces enseignements était *Thomas d'Aquin*.

La religion catholique, comme est notoire, survécut le grand cataclysme, la chute de Rome, conquiert le monde nouveau en naissance et par ses papes très doués et ambitieux, elle réalisa les enseignements d'Augustin et fit de l'Église non seulement une puissance spirituelle, dominant les âmes, mais aussi une puissance mondiale.¹⁶

Les fondements idéologiques de la politique conquérant le monde de l'Église romaine ont été expliqués et développés à perfection par la scolastique médiévale, dont le plus marquant représentant était *Thomas d'Aquin*. (1224–1274)

Il naquit en Italie, enseigna la théologie et la philosophie à Cologne,

¹³ Kiss, Albin: Analyse de la *De civitate dei* de Saint Augustin. Bp. 1930. p. 186.

¹⁴ Biriukovitch, V. V.: Quelques problèmes du développement de la société féodale. Szeged. 1952. *Közokt. Jegyzetell.* p. 22. (Tirage à part: *M. Tud. Ak. Történettudományi Intézetének Értesítője*, 1952. nos 4–6.)

¹⁵ Histoire de l'État et du droit universelle. Par Gy. Bónis et M. Sarlócs. Bp. 1957. Tankönyvkiadó, p. 54–256.

¹⁶ Kosminskii, J. A.: Histoire du Moyen Age. Középisk. Tank. Kujiv-Ujgorod. 1952. p. 269.

Paris, Bologne et Naples. Le système métaphysique ne cesse d'exercer son influence même à nos jours sur la philosophie bourgeoise (néotomisme) et il est l'idéologie par excellence de l'Église catholique romaine.

Thomas d'Aquin était appelé à prouver et démontrer la validité des dogmes de l'Église catholique romaine, la puissance de l'Église à l'aide de la scolastique et la logique formelle.

Les scolastiques utilisèrent et mirent en oeuvre à leurs besoins tous les enseignements de tous les philosophes de la chrétienté et même de l'antiquité, tout particulièrement la philosophie d'Aristote, lequel devint, dès le XIII^e siècle, quasi roi de la philosophie et ne l'appelèrent autrement que „le philosophe”.

Thomas d'Aquin déclara que les ouvrages d'Aristote étaient quasi d'égale valeur à la bible.

Thomas d'Aquin développa ses enseignements sur l'État et le droit en premier lieu dans son ouvrage *De regimine principum*, puis dans sa *Summa theologiae* et dans les *Commentaires à la Politique* et à l'*Éthique* d'Aristote.

Le „docteur angélique” était le serviteur des intérêts de la classe dominante féodale.¹⁷

Tout comme Augustin, il considéra comme contraire aux lois divines, mais jugea l'esclavage une institution existante, très caractéristiquement comme châtement de la faiblesse humaine.

Semblablement aux juristes romains, il considéra tout qui se retrouvait dans l'existence de tous les peuples comme le produit du *ius gentium*. L'esclavage se repose sur les lois de la guerre, car le vainqueur fait de son ennemi vaincu un esclave. En plus, pour défendre l'institution de l'esclavage, Thomas d'Aquin reprend l'enseignement d'Aristote sur l'inégalité naturelle, par lequel celui-ci motiva le bien-fondé de l'esclavage.

Thomas d'Aquin défend à l'extrême l'idée de l'inégalité des hommes et la hiérarchie féodale.

A son avis, la paysannerie et la bourgeoisie appartiennent à une couche inférieure de la population, conséquemment, elles sont destinées à faire les travaux inférieurs. Les membres de ces classes ne peuvent prendre part à la direction des affaires publiques, leur destin les enchaîne au travail, ils ne sont pas membres de l'État, sont des éléments supplémentaires.

Celles-ci sont les classes inférieures.

Les militaires et les juges, les administrateurs, les riches qui, par leur penchant inné sont vertueux, appartiennent à la classe moyenne.

Dans ses enseignements sur l'État et le droit, Thomas d'Aquin fait appel aux philosophes grecs et aux juristes romains. Différent d'Aristote, qui prêcha que la tâche de l'État était de rendre l'homme heureux ici bas, Thomas d'Aquin avance l'opinion que l'État n'est pas capable de rendre les hommes heureux sans l'aide de l'Église et le bonheur réel, sans ombres ne peut être obtenu que dans la vie d'outre-tombe.

Dans son ouvrage intitulé *De Regimine Principum* Thomas d'Aquin fait la déduction de l'existence de l'État de la nature sociale de l'homme et le sentiment de la solidarité de ceux-ci.

Comme l'État prépare à la vie d'au-delà, les citoyens doivent se soumettre à l'État.

¹⁷ Horváth, S.: Conception du monde de Thomas d'Aquin, Bp. 1924.

Le pouvoir est un principe d'État uni et unifié, sans lequel l'État se désintégrera.

Il interprète le rapport mutuel de l'État et le pouvoir *comme la relation de Dieu et le monde, de l'âme et le corps.*

Selon les lois divines et naturelles les hommes inférieurs doivent être soumis aux hommes supérieurs, plus haut placés.

Thomas d'Aquin a perçu la possibilité d'un antagonisme entre l'Église et l'État à un tel degré que ce dernier se dresse contre la première.

Cela n'est possible que si le pouvoir est illégitime, ou bien si les porteurs du pouvoir l'utilisent erronément ou avec malveillance.

Tout pouvoir est d'origine divine — enseigne Thomas d'Aquin — mais cela n'est connexe qu'à son essence.

L'acquisition et l'exercice du pouvoir peut s'opposer à la volonté de Dieu.

Conséquemment, il dit qu'il faut prévoir des „garanties” afin d'empêcher que la principauté ne dégénère en tyrannie.

Parmi ces garanties, la première est le choix minutieux de la personne du prince et la limitation de ses pouvoirs.

Parmi les formes d'État, Thomas d'Aquin se prononce pour la monarchie, qui est relativement la meilleure, dans laquelle le prince, l'aristocratie et le peuple s'unissent dans le pouvoir conformément à l'harmonie de l'unité du monde.

Thomas d'Aquin était parmi les premiers qui a reconnu le principe de la souveraineté du peuple.

Il n'est pas nécessaire de dire que le peuple, chez Thomas d'Aquin est synonyme de la classe dirigeante.

Conséquemment, le „peuple” a le droit de chasser le prince, dont le règne est injuste.

Cela n'est pas en contradiction à l'enseignement de l'Église, selon lequel tout pouvoir est de Dieu, car cela ne se réfère qu'à l'essence du pouvoir, mais le pouvoir, la puissance politique et le gouvernement dérivent directement du droit humain.

Conséquemment, les sujets sont tenus à obéir, mais cette obéissance a des limites.

„Si un peuple a le droit d'élire un roi, il le peut sans commettre une injustice, et il ne faut pas penser qu'un peuple, lorsqu'il chasse un tyran, agirait infidèlement, (même au cas où il était soumis au prince pour toujours) car le prince, qui manque à sa vocation de souverain, mérite que le contrat conclu entre le peuple et lui, ne soit pas observé par ce premier.”

Le soulèvement du peuple est donc juste, si cela est dirigé contre la violation des lois divines, donc si les intérêts de l'Église ont été lésés.

Selon l'opinion de Thomas d'Aquin, la meilleure et la plus naturelle forme de gouvernement est la monarchie.

Le chef de l'État n'est pas seulement dirigeant, mais aussi le créateur de l'État, comme le mécanisme de l'État fonctionne selon sa volonté.

Thomas d'Aquin différencie 5 formes de gouvernement: monarchie, aristocratie, oligarchie, démocratie et une forme changeante, déterminée par l'unification de l'aristocratie et la démocratie.

Il considère la monarchie comme la forme meilleure, car elle correspond le mieux à l'ordre du monde, dans lequel il existe un Dieu régnant, ou à l'organisme humain, où il y a un organ moteur, le coeur.

Les enseignements de l'histoire prouvent que là où le pouvoir est entre les mains d'une personne, l'État a une vie longue, par contre l'autre État, dans lequel le pouvoir est exercé par plusieurs dégénère peu à peu.

La tâche du monarque est de veiller et à protéger le bien-être de son peuple, contrairement au tyran qui torture son peuple.

En ce qui concerne les rapports de l'Église et de l'État, Thomas d'Aquin, tout comme Augustin, proclame la supériorité de l'Église, comme l'intégrale puissance n'est due qu'au pape, car celui-ci unit en sa personne la puissance spirituelle et temporelle.

Le pouvoir suprême appartient donc au pape, suivi du pouvoir du roi, de la république et finalement le pouvoir paternel. L'État ne sert notamment que des buts éphémères terrestres, tandis que l'Église veille pour des buts éternels spirituels et moraux.

De là la sujétion, selon laquelle les princes du monde sont les suzerains du pape.

Tout le monde est soumis au *Corpus Ecclesiae*.

Pareillement à Augustin, Thomas d'Aquin exige la poursuite des hérétiques et allant plus loin que son prédécesseur, il érige en devoir de la puissance temporelle de châtier les hérétiques par la peine capitale.

„La falsification de la foi est plus grave, étant la vie de l'âme, que frapper de la fausse-monnaie, qui n'est que pour satisfaire aux besoins du corps.”

„Si le faux-monnayeur et les autres scélérats sont châtiés, avec justesse, par les princes, les hérétiques invétérés sont d'autant mieux frappés par l'excommunication et même la peine capitale.”

Mais avant que les hérétiques ne fussent livrés à l'État, l'Église doit essayer de les remettre à la bonne voie et c'est seulement dans le cas d'insuccès que ceux-ci doivent être traduits à l'État.

L'influence d'Aristote se fait nettement sentir dans la *Summa Theologiae*.

Thomas d'Aquin ne pouvait nier les résultats du processus de laïcisation de la vie spirituelle et dans sa lutte avant tout contre Averroès, il reprend formellement Aristote, mais il place la science, ainsi les sciences politique et juridique sous la suprématie de la théologie.

C'est dans cet ouvrage que Thomas d'Aquin expliquait ses opinions sur l'essence du droit, et là il ne fait aucune différence entre le droit et la morale, mais il essaye de démontrer les fondements communs de ces disciplines.

Il explique dans les détails la notion de la loi et les espèces de celle-ci. La loi n'est autre à son opinion que la règle, la mesure de l'acte, que l'homme doit observer dans ses actes. Son essentiel est donc la raison. Il fait la différence de trois sortes de lois, notamment: *lex aeterna*, *lex naturalis* et *lex humana*. La *lex aeterna* dérive de l'essence de Dieu, elle est donc une loi divine. La loi naturelle dérive de cette première; elle se manifeste dans la conscience humaine et elle n'est autre chose que la participation humaine dans la raison éternelle.

Grâce à cette participation, de cette loi naturelle dérive la loi positive par l'activité de l'homme. La loi positive élabore dans les détails les principes de la loi naturelle. Le but de la loi est la perfection de l'homme, la loi doit être donc juste, puis elle doit être en harmonie avec la morale, avec

l'ordre naturel, elle doit encore compter à la faiblesse humaine. Conséquemment, les limites des actes répressibles par la loi doivent être tracées plus étroitement que celles de la morale, donc seul les fautes doivent être proclamées répressibles qui sont de nature à compromettre l'existence de la communauté.

En dernière analyse, d'après l'opinion de Thomas d'Aquin, il y a quatre sortes de loi, à savoir loi éternelle, loi naturelle, loi humaine et loi divine.

Cette dernière a pour mission de corriger les imperfections, les défauts des lois humaines.

Il partage la loi humaine, tout comme les juristes romains en *ius gentium* et *ius civile*.

Ce dernier est celui qui s'opère dans un État donné.

A l'avis de Thomas d'Aquin, la propriété privée n'est pas en contradiction au droit naturel, bien que suivant le droit naturel tout soit propriété de Dieu.

Là nous voyons le reflètement du processus qui veut que la théorie de droit thomiste est une défense contre les enseignements des Cathares (Albigéois) il reconnaît simultanément le bien-fondé d'un certain intérêt.

Cela exprimait le renforcement de la production marchande et de l'économie financière de l'Église en voie de développement.

Il définit la justice comme l'une de *temperantia*, *prudentia*, *fortitudo*, *justitia*.

La justice est originaire de la loi naturelle, laquelle régit les rapports mutuels des hommes et dont l'essence est l'égalité.

Tout comme Aristote, Thomas d'Aquin fait une distinction entre la justice distributive et le justice compensatrice.

L'idée de la justice comprend l'idée du droit.

Au cours de la différenciation du *ius gentium* et du *ius civile*, il discute les problèmes du droit privé. En reconnaissant la propriété privée, Thomas D'Aquin souligne l'importance de la circulation marchande et de la circulation monétaire.

L'autre cause de la grande influence de la philosophie antique sur la philosophie du moyen âge doit être cherchée en ce que, du fait du développement considérable des rapports économiques et conséquemment des conditions sociales les anciens enseignements de l'Église n'étaient plus suffisants pour dominer la vie spirituelle des hommes, conséquemment la réception d'un système de philosophie plus subtile, supérieur s'imposait.

Dans ce but, la „christianisation” de la philosophie d'Aristote semblait être tout indiquée, laquelle était reçue si littéralement que les „christianiseurs” étaient nommés à juste titre „singes d'Aristote”.

L'Église romaine, tout comme les églises orientales, soumit pour quelques siècles les États européens.

Cependant, dès le XIV^e, non plus sporadiquement, mais avec détermination, l'humanité luttait pour briser le joug de l'Église.

Ces États étaient mûrs pour se libérer du joug de l'Église et simultanément, de la pression intellectuelle, culturelle, morale et même politique, qui était propre à l'Église.

La lutte d'indépendance de l'État contre l'Église remplit déjà les XI^e–XIII^e siècles, dont les répercussions dans la philosophie, mais tout particulièrement dans les opinions sur l'essence de l'État et du droit se firent sentir.

Dans cette époque, les fondements lointains de la création de la science politique bourgeoise ont été déjà jetés.

Des plus illustres défenseurs de l'indépendance de la puissance temporelle, mention doit être faite de ce poète génial dont l'avènement marquait déjà l'avènement de la renaissance.

Dante Alighieri (1265—1321) lutta non seulement contre la puissance temporelle de l'Église, mais aussi contre le morcellement féodal de l'État, lorsqu'il exigeait dans son ouvrage „De Monarchia” la création d'une monarchie universelle. Dante se rangea au côté de l'empereur allemand dans la lutte entre celui-ci et le pape et, bien qu'il fût un catholique fervent, il contesta l'autorité du pape.

Dans son ouvrage, il ne proclamait pas l'abolition de l'institution papale; mais la primauté, de la puissance princière.¹⁸

Il proclame la nécessité d'une monarchie mondiale, dans laquelle l'objectif principal de l'humanité, l'activité commune, conjointe peut être exercée.

Ce but ne peut être atteint par l'individu ou par certains groupements d'hommes, mais seulement par la coopération de toute l'humanité. Mais pour y arriver, il faut cesser toute belligérence et toute guerre. Ces problèmes ne peuvent être résolus que par une monarchie mondiale, dans la création et l'élaboration structurale de laquelle le peuple romain doit jouer le rôle dirigeant. Il faut rétablir l'empire romain, l'ancien empire romain...

L'empire dérive directement de Dieu et l'empereur reçoit son pouvoir directement de Dieu et non pas du pape. Des philosophes proclamant la primauté de la puissance temporelle, il faut mettre en vedette Guillaume d'Occam et Marsilius de Padou.

Guillaume d'Occam (1270—1347) Dans son ouvrage intitulé *Dialogus inter clericum et militem super dignitate papali et regia* il démontre avec les armes de la scolastique, avec des arguments et des contre-arguments, employés en masses l'indépendance de la puissance temporelle de la papauté.

C'est avec justesse qu'il dit au souverain: Toi, tu mes défenderas à l'épée, je te défendrai avec ma plume”!

En dehors de cette chef-d'oeuvre, Occam démontra encore dans maints pamphlets que la puissance temporelle semblait être venue du peuple, mais elle était au fond de Dieu.

La puissance du souverain et sa propriété vient directement de Dieu et non pas par l'intermédiaire du pape.

Pour ce qui est de la création de l'État, le docteur invincible proclame la création de l'État par contrat, que les hommes tenaient de la nature.

Marsilius de Padoue (1280—1328) s'oppose avec une décision et vigueur surprenantes dans son ouvrage intitulé *Defensor pacis* contre la puissance temporelle de la papauté et proclame ouvertement la doctrine de la souveraineté populaire.

Dans ses enseignements sur la société et l'État, il reprend la théorie aristotélicienne de la matière et forme, selon laquelle l'État c'est la matière, et les hommes, par la loi constituent la forme.

¹⁸ Dante: De la monarchie. Morceaux choisis. Chrest. de la litt. mond. Vol. 2. Moyen âge et renaissance. Red. Horváth et Kardos. Bp. Tankönyvkiadó, pp. 233—234.

Le but de l'État est d'assurer le bonheur spirituel et physique des hommes; l'État est la meilleure et la suprême forme de la coexistence laquelle précède la famille, la tribu, la gens et la cité.

Découlant du principe de la souveraineté populaire, le pouvoir législatif doit revenir uniquement au peuple.

Marsilius fait séparer le pouvoir législatif de l'organe exécutif, lequel doit être déterminé d'après la volonté du peuple.

Il considère la monarchie comme la meilleure forme de gouvernement.

La monarchie peut être héréditaire ou bien élective.

Marsilius se prononce en faveur de la monarchie élective contre la monarchie héréditaire.

Il distingue dans le sein de l'État six classes différentes, qui peuvent être subdivisées en deux: agriculteurs, artisan et commerçants d'une part et d'autre part intellectuels, fonctionnaires et soldats. Il distingue les lois juridiques des ecclésiastiques.

Les premiers, en dehors du conseil et la persuasion peuvent utiliser la contrainte, tandis que les derniers ne peuvent que persuader et conseiller, conséquemment, le pape ne peut avoir une puissance temporelle, ou bien il ne peut que l'obtenir du souverain. L'égisle n'a donc pouvoir que dans les affaires spirituelles, dans les affaires temporelles, elle est soumise au pouvoir temporel.¹⁹

Dans les luttes entre les féodaux ecclésiastiques et séculiers donc entre les partisans du particularisme et de la centralisation, les juristes du moyen âge ont joué un rôle important. Ils peuvent être classés en trois catégories suivant qu'ils étaient partisans de l'une ou de l'autre des tendances politiques:

1. légistes, qui étaient pour l'application des normes du droit romain,
2. décrétistes, partisans du droit canonique
3. partisans du droit public

L'intérêt pour le droit romain se manifesta aux XII^e et XIII^e siècles, lorsque le féodalisme devint une économie de production marchande et les conditions de marché et financières se sont déjà développées.

Mais ce n'étaient point les seigneurs féodaux et les villes qui y étaient intéressés, mais aussi les souverains qui croyaient découvrir dans le droit romain les arguments juridiques de leurs aspirations au pouvoir centralisé.

Ulprien déclara que le souverain sage disposait de la vigueur de la loi.

L'expansion du droit romain en Italie aboutit à la création de nouvelles écoles de droit dans lesquelles le droit romain était expliqué.

Ceux-ci étaient nommés glossateurs.

L'école des post-glossateurs ou commentateurs apparurent au XIV^e siècle, dont l'objectif principal était l'application des règles du droit romain aux nouvelles conditions de vie de la société féodale.²⁰ C'étaient eux qui élaboraient les diverses catégories juridiques de la propriété féodale de la terre, tels le *dominium directum*, *dominium utile* et la *possessio*.

¹⁹ Le moyen âge tardif. Tört. olv. Red. S. D. Skasine, trad. par Gy. Lovas, Bp. 1956. Tankönyvkiadó, pp. 441.

²⁰ Conf. Marton G. Op, cit.

Les partisans des deux écoles et tout particulièrement les commentateurs formèrent le groupe des légistes qui assistèrent le souverain dans ses luttes contre l'Église par leur savoir. La renaissance du droit romain peut être ramenée à une faible part aux mouvements communaux (urbain) et à la consolidation des monarchies occidentales éprises de l'idée de la centralisation, mais en premier lieu au développement italien du capitalisme précoce (basé à l'humanisme)²¹ et en troisième point, „à la seconde servitude”, processus consolidé en Europe Orientale aux XVI^e et XVII^e siècle (Engels).

Les décrétistes étudiaient le droit canonique, dans lequel les canons ecclésiastiques furent réglés.

Le premier recueil de droit canonique fut l'oeuvre de Gratien.

Cette tendance était la plus réactionnaire, car elle luttait pour le pouvoir mondial de la papauté.

Le troisième groupe de juristes était le défenseur du droit public, ainsi, tout comme les légistes, ils se rallièrent au pouvoir temporel dans sa lutte contre la papauté.

Quelques-uns, tel le français Baumanoir, ont apporté de vives critiques à l'institution du servage, comme celle-ci contredit au droit naturel.

Tous les trois groupes sont caractérisés par la profonde scolastique de leur pensée.

Aux XV^e et XVI^e siècles, le féodalisme entra en décadence en Europe occidentale et les premiers rudiments du capitalisme se sont manifestés.

Le développement de l'agriculture, le régime de la rente pécunière, l'élargissement de la production marchande décomposèrent les cadres de l'économie naturaliste et des rapports économiques de plus en plus nombreux se formèrent dans les diverses régions d'un pays, et des différents États.²²

Les premières entreprises de caractère capitaliste apparaissent, des manufactures également, en premier lieu dans les villes méditerranéennes, dans les centres du commerce levantin, à Venise et au XVI^e siècle en Angleterre, aux Pays Bas et en France.

Le raffermissement des rapports commerciaux aboutit, dans la quête des marchés, à l'époque des conquistadors: en 1492, Colombe découvre l'Amérique, en 1497 Vasco da Gama découvre la voie maritime vers les Indes et entre 1519 et 1522 Magellan fait le tour du monde pour la première fois en bateau.

Mention doit être faite en rapport avec les découvertes que le centre de gravité du trafic mondial a été déplacé à l'Océan Atlantique et par cela le développement du marché mondial capitaliste commençait. (Conf. les conséquences dans le domaine de la théorie du droit plus tard chez Grotius et aill.)²³ Contrairement au développement capitaliste de l'Europe occidentale, les immenses parties de l'Europe centrale et orientale, déprivées des avantages de ce nouveau marché mondial, firent un grand détour en arrière à l'économie de la corvée, de la sujétion personnelle (en Hongrie le servage perpétuel), conséquences du développement de la production marchande du domaine réservé seigneurial et de la décadence de l'artisanat des villes ou

²¹ Koslov, G. A.: Développement de la production capitaliste. Production marchande, Argent. Bp. 1951. Szikra. pp. 5-77.

²² Marx, Ch., Le capital. Vol. I. Budapest, 1949. Szikra.

²³ Figgis, J. N.: Studies of political thought from Gerson to Grotius 1414-1625. 2 ed. Cambridge, 1923. pp. 224.

de la stagnation de celui-ci. L'apparition du capital fit exacerber la lutte des classes aussi bien dans les villages que dans les villes.^{24, 25}

La transition à l'économie financière marchait de paire avec plusieurs soulèvements paysans.

Tels soulèvements se sont manifestés en Angleterre et en France au XIV^e siècle en Bohême au XV^e siècle, et en Allemagne au XVI^e siècle. L'antagonisme des classes dans les villes se manifestait dans les luttes entre les maîtres des corporations et les compagnons, là la couche patricienne était en luttes avec les pauvres.

La classe des pauvres organisa des luttes en Italie, aux Flandres, mais dans d'autres régions de l'Europe également.

Le développement des forces productrices, l'accumulation primitive du capital aboutit à la formation d'une nouvelle existence bourgeoise et pour la justification idéologique de celle-ci, l'idéologie bourgeoise.²⁶ Ce changement décisif dans le domaine de l'idéologie s'était opéré depuis les XIV^e et XV^e siècles.

Le développement des éléments du capitalisme déterminèrent non seulement des nouvelles tendances dans le domaine de l'idéologie, mais aussi bien dans le domaine du développement des sciences, comme la production industrielle, la construction navale, le commerce sur des mers et les hostilités, les conquêtes exigèrent des méthodes scientifiques nouvelles des savants ce qui signifiait la relégation lente de la scolastique au second plan.

Il y a une bourgeoisie encore, p. e. à Florence au XIV^e siècle, mais à l'époque de la tyrannie (les Médicis), elle est en décadence, le capitalisme précoce en Italie était d'une vie éphémère.

Par contre, le capitalisme se déploie, dans toute sa force aux pays de l'Atlantique, au XVII^e siècle seulement: aux Pays-Bas d'abord, puis en Angleterre.

Avant la victoire des révolutions, la bourgeoisie n'est pas la classe dominante dans ces pays, elle ne détermine pas d'une manière décisive la structure idéologique de la superstructure, elle l'influence seulement. L'humanisme-renaissance joue ce rôle en Angleterre et en France au XVI^e siècle.

La bourgeoisie croissante luttait pour se rendre indépendante de la théologie dans le domaine des sciences et au début elle s'efforçait de réunir toutes les connaissances qui ont été obtenues déjà antérieurement par l'humanité depuis l'antiquité jusqu'à son époque.

C'est ainsi que l'esprit scientifique et artistique prit une nouvelle vie, avec le retour de la civilisation grecque, c'était l'époque de la renaissance.²⁷

L'idéologie de la bourgeoisie fit une critique sévère des dogmes rigides de l'Église, elle aspira au développement des recherches scientifiques indépendantes et ce n'est pas vers le ciel, vers le monde des saints qu'elle se tourna, mais à la terre où elle vivait où elle désirait être heureuse.

²⁴ Posniev, B. F.: Les formes et moyens des luttes contre l'exploitation féodale. Publ. par Szegedi Tud. E. Bölcsészettudományi Kar Történelmi Intézete. (Institut d'Histoire de la Faculté des Lettres de Szeged). Szeged. 1952. Jegyzetellátó.

²⁵ Posniev, B. F.: Histoire du moyen âge et directives de Staline sur la caractéristique foncière de la société féodale. Bp. 1949. p. 27.

²⁶ Morton, A. L.: Histoire du peuple anglais, Vol. I. Trad. O. Szemerényi, J. Szentmihályi, Bp. 1946. Hungária. p. 187-201.

²⁷ Essais sur la renaissance. Red. T. Kardos. Bp. 1957. Akad. Kiad. p. 542.

La science cessait de plus en plus être ancilla theologiae.

Il est naturelle, qu'elle considérait comme son premier devoir de connaître notre terre, l'exploration de la nature afin d'être capable de mettre au profit les forces de la nature.

C'est donc ainsi que la science profita de la philosophie de l'antiquité, des résultats de l'antiquité dans le domaine des sciences naturelles.

La conception sur la nature et l'homme subit une modification.²⁸

L'homme prend le centre de l'intérêt, la nature humaine commence d'être l'objet de recherches; ce n'est plus le monde d'au-delà, mais le corps humain, l'esprit humain qui sont étudiés par la science.

Ces nouvelles tendances manifestées dans la littérature, dans les arts et les sciences sont appelées l'humanisme.

Simultanément à cela, l'intérêt se porte à nouveau sur l'État et les activités publiques, déjà non pas comme manifestations de préceptes divins, mais comme expression de la force créatrice de l'homme.²⁹

Dans cette nouvelle période du développement de l'esprit humain, de nouvelles idées apparaissaient aussi dans le domaine de la politique.

La bourgeoisie ne put faire la paix avec le pouvoir illimité de l'Église féodale que celle-ci exerçait sur les choses temporelles et spirituelles. Évidemment, elle préférait la puissance temporelle à la puissance spirituelle et elle s'efforçait de reléguer au second plan, à tout prix, l'Église catholique qui entravait son développement.

L'intérêt de la bourgeoisie industrielle et commerçante était la production la plus aisée avec le plus grand profit possible.

Le particularisme féodal, les petites principautés, les petits États l'empêchaient dans la réalisation de ces objectifs.

La nécessité surgit donc d'organiser des États unis, centralisés, avec un seul souverain, où les propriétaires des grandes terres ne possédaient des attributions dues aux souverains, où il existaient des conditions politiques qui correspondaient le mieux à leur développement.

Les plus illustres représentants de ces idées étaient Machiavel et Bodin.

Nicholas Machiavel (1469–1527) naquit à Florence d'une famille provinciale pauvre.³⁰

Il avait 14 ans passés lorsqu'il devint secrétaire du Conseil des Dix, organe de gouvernement de la république de Florence. Lorsque les Médicis étaient parvenus au pouvoir, Machiavel s'est retiré de la vie politique et s'adonna à la littérature. Ses ouvrages écrits à cette époque: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* et *Il libro del Principe*.³¹

Ces deux ouvrages appartiennent aux plus importantes réalisations de la renaissance.

Au XVI^e siècle, en Italie, où le capitalisme apparut plus tôt que partout en Europe occidentale, il montra les symptômes de la décadence.

L'époque des grandes découvertes marchait de paire avec le déclin du commerce levantin, ce qui détermina une crise économique en Italie.

²⁸ Engels: Sur la dialectique de la nature. Étude d'introduction. Bp. 1950. Szikra.

²⁹ Lenine: De l'État. Budapest, 1952. Szikra.

³⁰ Fester, R.: (Niccolo) Macchiavelli. Stuttgart, 1900.

³¹ Machiavel; Niccolo: Discours sur la première Décade de Tite-Live, Le Prince, L'histoire de Florence. Morceaux choisis. Anth. de la litt. mond. Vol. 2. Moyen Age et Renaissance. Red. Horváth, Kardos, Bp. 1952. Tankönyvkiadó, pp. 355–365.

La bourgeoisie italienne s'efforçait à réaliser l'unification politique de l'Italie pour aider à la situation défavorable de la bourgeoisie florentine et vénitienne.

Machiavel était le représentant de cette tendance.

Il voulait rendre Italie libre en joignant dans la lutte contre l'Église les efforts des féodaux en désaccord.

Tout comme à l'empire Allemand, aussi en Italie le déplacement des grandes artères commerciales des marchés mondiaux compromit tout espoir que par le développement du marché intérieur un état unifié national puisse être créé.

De là la tragédie de Machiavel et les contradictions de son idéologie.

(Les aspirations subjectives, unification etc. manquaient des conditions objectives.)

Libéré des dogmes de l'Église, il bâtit sur les enseignements de l'histoire sa conception politique, avec attention à la structure mentale de l'homme et aux développements des sciences.

Machiavel ignora cependant non seulement les dogmes de l'Église, mais les postulats de la morale également.

Sa politique est une science expérimentale.

Il prend la force comme base du droit.

Machiavel essaya de découvrir les lois des phénomènes sociaux.

Il explora donc les ouvrages d'*Aristote*, de *Polybe* et des autres philosophes de l'Antiquité.

Il en tire la conséquence que les phénomènes historiques se renouvellent, donc, par l'étude minutieuse du passé, des déductions en peuvent être faites, grâce auxquelles l'avenir peut être prédit.

Il reconnaît l'important rôle des intérêts de fortune aussi bien dans la vie humaine que dans les luttes des classes.

Il met en évidence les antagonismes entre les classes riches et les grandes masses populaires.

Il considère comme la tâche de la politique de ne pas réaliser une idée abstraite quelconque, conforme à la justice, mais de déterminer les moyens à l'aide desquels le pouvoir public arrive à son but.

Dans ses études, il prend pour point de départ la nature identique et inchangeable de l'homme, ce qui signifie que „dans tous les États, chez tous les peuples les mêmes aspirations et les mêmes souffrances étaient présentes et sont présentes.”

Celles-ci doivent être étudiées car elles peuvent être utilisées avec profit raisonnablement dans la vie politique.

Dans le Discours il médite sur la constitution républicaine. Il compare la principauté à la république. Il considère comme le plus parfait la république romaine de l'antiquité. Les plus importants avantages de la république sont à son avis ceux que là il y a liberté et égalité, le principe d'élection domine et qu'elle s'adapte élastiquement, aisément aux changements des époques. L'expérience semble démontrer à son avis que ce sont les États vraiment riches et puissants où les gouvernements sont libres, le bien public ne peut être atteint que dans les États où le peuple a sa voix.

Car comme il dit, „Le peuple se trompe rarement et évidemment moins fréquemment que le prince aveuglé par ses passions et trompé par ses favoris.”

Il préfère la république non seulement par cette raison à la Principauté, mais aussi du fait que „les systèmes d'élection des républiques offrent une collection d'hommes d'État éminents au maintien de l'État, alors que dans les monarchies héréditaires un ou deux princes méchants suffisent de ruiner tout”.

Il considère comme nécessaire la principauté pour la création de l'État, où un pouvoir uni s'impose, autrement des lois fondamentales et une constitution ne peuvent être créées. Mais pour le maintien et la conservation de l'État, la liberté est nécessaire.

Les princes sont plus propres à son avis de créer des États, mais les républiques sont meilleures pour le maintien de ceux-ci.

Il est évident, aussi de ce livre, lorsque Machiavel parle des princes que son principe fondamental est: le souverain est libre de toute loi morale, peut faire tout suivant ses volontés, il peut mettre à mort, assassiner, voler, s'il est nécessaire pour obtenir le but de l'État.

Il développe cette doctrine dans son étude sur le Prince.

Cette étude était très controversée depuis le XVIII^e jusqu'au XX^e siècles.

A notre époque, il y a nombre d'explications de Machiavel.

A notre avis, l'éthique des Discours est dans une relation étroite avec l'idéalisation de la république des Discours.

Évidemment, le prince n'est bon pour Machiavel que jusqu'à ce qu'il ne crée l'unité de l'Italie (Il n'est qu'un instrument).

L'auteur donne des conseils au prince sur les modes de création d'une nouvelle principauté et sur la sauvegarde de sa domination.

Le principe fondamental de la création de l'État se résume dans „le but consacre le moyen”.

Les princes créateurs d'un État ne doivent pas avoir des égards aux préceptes moraux ou aux lois ils ne doivent pas renâcler devant des moyens de violence et devant la cruauté. „Ils doivent prendre la forme de deux animaux: du renard et du lion.”

„Ils doivent apprendre du premier l'adresse, du second la force, plus précisément, le prince intelligent doit se dérober de la réalisation des promesses qui s'opposent à ses intérêts.”

Exprimant l'esprit „libertin” de la renaissance, lequel a détrôné les choses estimées belles auparavant, Machiavel ne considère la religion que comme un instrument politique, lequel sert à consolider le pouvoir du prince, car „l'existence religieuse est plus facile à gouverner.”

Comme idéologue de la bourgeoisie, il fixa au prince la tâche de la défense de la propriété privée, car, à son avis, les hommes peuvent supporter mieux la mort de leur père que la perte succession.

La propriété privée est l'un des instruments propres à acquérir des partisans.

Le prince doit être en outre fort et doit avoir une puissance armée, car les hommes ne sont amis que du puissant.

Machiavel prête une importance particulière aussi aux lois, lorsqu'il dit que là où il n'y a pas une armée forte, les lois ne peuvent être bonnes et où il y a une forte armée, les lois seront bonnes en dernière analyse.

C'est seulement l'armée permanente qui peut être puissante.

Donc, contrairement à l'armée féodale, Machiavel préconise la création d'une armée de mercénaires, en citant en preuve, des exemples historiques.

Il exige du prince ambitieux le courage et la fermeté.

L'indécision et l'hésitation tue toute initiative.

Pour démontrer l'incompatibilité des inhibitions morales et de la politique, Machiavel dit que les princes ne sont accusés que lorsqu'ils n'ont obtenus de succès.

Si les résultats convainquent les hommes et le prince peut convaincre d'autres encore sur l'efficacité, les résultats seront satisfaisants.

Les objectifs de Machiavel étaient progressifs lorsqu'il lutta pour la création d'un État centralisé. Il exigeait l'unification de l'Italie, ce qui était une aspiration progressiste. Pour arriver à ses buts, cherchant des moyens, il prit une conception erronée, car la négation des préceptes moraux peut déterminer une politique sans principes, brutale. Il faut mentionner que le fascisme a falsifié les idées de Machiavel, lorsqu'il l'a détaché de son cadre historique.

Le machiavélisme (politique louche des brigands), se rattache à l'idéologie et aux idéologues de la contre-réforme.³²

Ce sont ceux-ci qui ont falsifié les enseignements de Machiavel pour la première fois.

Le fascisme détourne de son vrai sens et utilise les idées de Machiavel, à son époque progressistes, taillées au corps de la bourgeoisie naissante.

Au XVI^e siècle, à l'époque de la décomposition du féodalisme, des mouvements vigoureux sont nés et dirigés contre l'Église catholique féodale pour la création d'une nouvelle religion. Cette lutte unifiait des éléments catholiques des plus divers. Les luttes sévissaient dans tous les pays occidentaux quasi, mais tout particulièrement à L'Empire Allemand, en Angleterre et aux Pays Bas.

Les forces anti-catholiques débutèrent avec des mots d'ordre de la réformation comme représentants de la bourgeoisie et des autres forces anti-féodales.³³

Ni la bourgeoisie, ni la paysannerie ne purent se libérer des conceptions religieuses, ainsi elles tentèrent de faire renaître des opinions théologiques anciennes, lesquelles correspondaient à leurs conditions économiques et de prendre position contre le féodalisme et de créer leur religion correspondant à leurs conditions particulières.³⁴

En Allemagne, deux grands groupes étaient formés contre l'Église catholique, l'un des luthériens, réformateur bourgeois, l'autre un groupe plébéien, paysan.

Le camp bourgeois réformateur avait pour chef *Luther*.

Appartenaient à ce camp outre les bourgeois une partie des paysans et une partie considérable de la classe dirigeante.

L'objectif principal de cette opposition était la lutte contre l'Église

³² Malarczyk, Jan: *Politieskoie utchenie Machiavelli v Rossi v russkoï do-revolutsionnoï i sovietskoï istoriographii*. I. M. Vol. VI. I. 1959. pp. 1-20.

³³ Hahn, I.: *Histoire universelle*. Bp. 1961. Tankönyvkiadó. pp. 188-215.

³⁴ Eisler, Gerhat-Norden, Albert-Schreiner, Albert: *La leçon de l'histoire allemande*. Trad. Gy. Makai. Budapest. 1950. Szikra.

catholique féodale et les membres de cette opposition se nommèrent hérétiques bourgeois.

Engels les nommait hérétiques des villes qui s'opposaient avant tout aux papes.

L'objectif politique du camp révolutionnaire paysan-plébéien était de beaucoup plus radical dirigé non seulement contre l'Église catholique féodale mais contre le féodalisme entier.

Cette tendance exigeait le rétablissement des moeurs des chrétiens primitifs dans les rapports des membres des communautés religieuses, mais en outre, on exigea cette égalité dans les rapports des citoyens.

Donc, ils exigeaient l'égalité des paysans et des serfs, des patriciens et des bourgeois des villes privilégiés avec les plébéiens et avec les seigneurs et tout particulièrement la liquidation des différences de fortunes.

L'aspiration de la réforme était dirigée à la liquidation de la domination inhumaine de l'Église catholique, en faisant ressortir l'idée des rapports personnels de l'homme à Dieu et en liquidant le rôle de médiateur de l'Église catholique.

En luttant contre la domination de l'Église catholique et le scolasticisme, le protestantisme a contribué considérablement à la transformation de la pensée ancienne.

Dans ses rapports avec la théorie du droit, la proclamation de l'égalité des droits était l'idée qui fit l'importance du mouvement de même que la déclaration des droits naturels de l'homme, ce qui facilita plus tard que le principe de la souveraineté de peuple vient à la lumière.

Ces idées arrivent au pouvoir par la révolution bourgeoise en 1789.

Les plus éminents des luttes de la réformation sont: Luther, Melancton, Zwingli, Calvin et Knox.

Martin Luther (1483—1546) nia non seulement la nécessité de la puissance temporelle de l'Église mais aussi bien celle de la hiérarchie ecclésiastique.

Il proclamait les droits naturels de l'homme, l'indépendance de la famille et de l'État contre l'Église dans son ouvrage intitulé: *Sur la liberté de l'homme chrétien*.

Il considère que la volonté de l'homme soit captive par nature et elle ne devient libre que par la grâce de Dieu.

Sur les rapports de l'État et de l'Église, Luther enseigne que l'État doit assurer toutes les activités de l'Église, alors que les „chrétiens” doivent prendre acte, inconditionnellement du pouvoir réel.

Souffrance et peines, peine et souffrance c'est le droit uni des chrétiens.

Il condamne les mouvements révolutionnaires des masses et attend la confirmation de la nouvelle religion de la classe dominante, conséquemment il passe des mouvements populaires dans le camp de la bourgeoisie, dans celui des couches des terriens et de domination.

Il est juge de paix au temps des révoltes paysannes, il reconnaît que les revendications des payans „ne contredisent pas au droit naturel et à l'équité”, mais le moyen, l'utilisation de la violence sont contraires au droit, car nul n'est censé d'être juge dans ses propres affaires, les carences des autorités ne justifient pas la révolte. L'État est, selon Luther, la création de

la raison et les activités de l'État chrétien ne peuvent être contraires aux intérêts de l'Église chrétienne.

Dans ses activités, il s'efforce d'obtenir par la mise en évidence de cette relation entre les pouvoirs temporel et spirituel l'aide de la classe dominante.

Il est à mentionner que Luther appliqua aux intérêts des princes territoriaux allemands (Marx: doudecdespotes) ses conceptions sur les rapports de l'État et de l'Église.

Le chef du groupe révolutionnaire, populaire de la réformation était *Thomas Munzer* (1493–1525). Il fit connaissance avec l'enseignement des anabaptistes à Zwickau. Ceux-ci luttaient contre les inégalités matérielles et proclamaient des idées d'égalité primitives communisantes. Ils demandèrent la création d'une communauté dans laquelle il n'y aurait, pas de riches, où tout le monde serait pauvre. Bien que Munzer ne partageait pas intégralement l'opinion de ceux-ci, il se rallia à ce mouvement pour le mettre au profit dans les luttes contre l'Église et le pouvoir de l'heure. Il fit une propagande considérable en Bohême et en Thuringe pour la création des groupes d'insurgés armés contre le clergé.

Il était considérablement différent des représentants de la réformation bourgeoise en ce que, outre la critique des enseignements ecclésiastiques il développa des doctrines politiques semblables à celles du communisme utopiste.³⁵ C'est pour cette raison, Luther le considéra comme l'instrument du diable. Il était l'un des chefs de la guerre des paysans de 1525.³⁶ Les forces féodales parvinrent cependant à s'unir et réduire la révolte. Le programme politique de Munzer était écrit sous forme religieuse et attaqua non seulement l'Église romaine, mais plusieurs dogmes chrétiens fondamentaux, et même le régime du féodalisme.

³⁵ Munzer, Thomas: Lettre aux mineurs de Mansfeld, Apologétique. Morceaux choisis. = Ant. litt. mond. Vol. 2. Horváth, Kardos. Moyen âge et renaissance. Bp. 1952. Tankönyvkiadó. pp. 549–551.

³⁶ Engels: La guerre des paysans allemands, trad. S. Farkas. Bp. 1949. Szikra. p. 186.

**A SZEGEDI JÓZSEF ATTILA TUDOMÁNYEGYETEM
ALLAM- ÉS JOGTUDOMÁNYI KARÁNAK E SZOROZATBAN
ÚJABBAN MEGJELENT KIADVÁNYAI**

Tomus IX.

Fasc. 1. Szentpéteri István: *A közvetlen demokratikus formák sorsa a burzsoá állami fejlődésben* (Szeged, 1962.) 74 l.

Fasc. 2. Pető István: *A szocialista humanizmus a szovjet büntetőjog egyes alapelveinek tükrében* (Szeged, 1962.) 28. l.

Fasc. 3. Pólay Elemér: „*Publius Mucius et Brutus... fundaverunt ius civile*” (A köztársasági Róma jogtudományának történetéhez) (Szeged, 1962.) 52 l.

Fasc. 4. Robert Horváth: *La statistique de la peste de Debrecen (1739—40) et du choléra de Pest (1831) en Hongrie et leurs conséquences sociales* (Szeged, 1962.) 20 l.

Fasc. 5. Georges Antalfy: *Conférences sur l'histoire des doctrines politiques et juridiques* (Szeged, 1963.) 75 l.

Tomus X.

Fasc. 1. Búza László: *A nemzetközi jogi normák kialakulásának útja (A fejlődésnek az ENSZ alapokmányában meghatározott iránya a békés egymás mellett élés s a jószomszédi és baráti együttműködés szellemében)* (Szeged, 1963.) 49. l.

Fasc. 2. Maday Pál: *Falusi tisztségviselők hivatali esküje a gyulai uradalomban* (Szeged, 1963.) 29 l.

Fasc. 3. Horváth Róbert: *Kossuth haladó gondolatai a londoni egyetemen tartott elméleti közgazdaságtani előadásáiban* (Szeged, 1963.) 34 l.

Fasc. 4. Nagy Károly: *A nemzetközi szerződések hiteles értelmezése* (Szeged, 1963.) 34 l.

Fasc. 5. Pólay Elemér: *A stipulatio szerepe az erdélyi viaszostáblák okiratanyagában* (Szeged, 1963.) 34 l.

Fasc. 6. Biró János: *Kollégiumok a római Dáciában* (Szeged, 1963.) 33 l.

Fasc. 7. Both Odón: *A beszámítást kizáró és a büntetést megszüntető okok Szeged város reformkori büntetőjogában* (Szeged, 1963.) 128 l.

Tomus XI.

Fasc. 1. Господин Желев: *Народное представительство в народной Республике Болгарии* (Szeged, 1964.) стр. 52.

Fasc. 2. Georges Antalfy: *Problèmes nouveaux de la théorie du droit dans l'évolution de la démocratie socialiste* (Szeged, 1964.) 74 p.

Fasc. 3. Besenyei Lajos: *Az építési szerződések néhány elvi és gyakorlati problémája* (Szeged, 1964.) 35 l.

Fasc. 4. Papp Ignác: *A szocialista demokrácia elemei mezőgazdasági termelőszövetkezeteinkben* (Szeged, 1964.) 28 l.

Fasc. 5. Nagy Károly: *Az állam idő előtti elismerése és a beavatkozás a nemzetközi jogban* (Szeged, 1964.) 32 l.

Fasc. 6. Tóth Árpád: *A kivételes hatalomról szóló 1912. évi LXIII. tc. létrejöttének előzményei 1868-tól a századfordulóig* (Szeged, 1964.) 32 l.

Fasc. 7. Horváth Róbert: *Berzeviczy Gergely közgazdasági és népességi tanai* (Szeged, 1964.) 34 l.

Fasc. 8. Bólya Lajos: *A biztosító és kényszerítő intézkedések rendszere a büntető eljárásban* (Szeged, 1964.) 63 l.

Fasc. 9. Pólay Elemér: *Az eladói kellékszavatosság szabályozása a preklasszikus római jogban* (Szeged, 1964.) 75 l.

Tomus XII.

Fasc. 1. Buza László: *A nemzetközi jog fejlődése a felszabadulás óta* — Szilberek Jenő: *A Magyar Népköztársaság jogrendszerének fejlődése* (Szeged, 1965.) 48 l.

Fasc. 2. Horváth Róbert: *Konek Sándor professzor (1819—1884) elméleti statisztikai munkássága és a magyar polgári statisztikai elmélet alakulása* (Szeged, 1965.) 66 l.

Fasc. 3. György Antalffy: *L'État socialiste et la théorie marxiste de l'État et du droit* (Szeged, 1965.) 94 l.

Fasc. 4. Pólay Elemér: *A censori regimen morum és az ún. házi bírászkodás* (Szeged, 1965.) 43 l.

Fasc. 5. Bárdosi István: *A perbeli egyezség és a perjogi alapelvek kapcsolata* (Szeged, 1965.) 18 l.

Fasc. 6. Bérczi Imre: *Az újítói jog néhány gazdasági és jogi problémája* (Szeged, 1965.) 23 l.

Tomus XIII.

Fasc. 1. Antalffy György: *Az állami és társadalmi szervek viszonyának újabb állam- és jogelméleti problémáiról* (Szeged, 1966.) 115 l.

Fasc. 2. Bárdosi István: *A polgári peres és nem peres eljárás viszonya, különös tekintettel a fizetési meghagyásos eljárásra* (Szeged, 1966.) 20 l.

Fasc. 3. Bíró János: *Kollégiumok Aquincumban* (Szeged, 1966.) 36 l.

Fasc. 4. Horváth Róbert: *Sur quelques problèmes essentiels de la démographie contemporaine hongroise: L'interdépendance théorique de l'économie et de la démographie et la question de la planification de la main-d'oeuvre* (Szeged, 1966.) 15 l.

Fasc. 5. Pető István: *A terhelt jogi helyzete a magyar büntető eljárásban* (Szeged, 1966.) 21 l.

Fasc. 6. Ruzsoly József: *A Szegedi Nemzeti Bizottság részvétele a demokratikus államhatalom gyakorlásában (1944. december—1945. január)* (Szeged, 1966.) 29 l.

Fasc. 7. Szentpétery István: *Általános vezetéseméleti koncepciók* (Szeged, 1966.) 38 l.

Fasc. 8. Tóthné Fábián Eszter: *A szállítási szerződések szankciós rendszere* (Szeged, 1966.) 54 l.

Tomus XIV.

Fasc. ① Georges Antalffy: *Chapitres choisis de l'histoire des idées politico-juridiques de l'Antiquité et du Moyen-Age* (Szeged, 1967.) 60 l.

Fasc. ② Bíró János: *Az „actio fiduciae” és alkalmazási köre a praeklasszikus jogban* (Szeged, 1967.) 31 l.

Fasc. ③ Dobó István: *A hűtlen és hanyag kezelés kérdései a termelőszövetkezetekben* (Szeged, 1967.) 41 l.

Fasc. ④ Horváth Róbert: *A statisztika fejlődése Franciaországban és annak magyar tanulságai* (Szeged, 1967.) 126 l.

Fasc. ⑤ Martanyi János: *A diszkrecionális mérlegelés kérdései* (Szeged, 1967.) 53 l.

Fasc. ⑥ Nagy Károly: *Az állam elismerése a mai nemzetközi jogban* (Szeged, 1967.) 128 l.

Fasc. ⑦ Elemér Pólay: *Die Sklavehe und das römische Recht* (Szeged, 1967.) 84 l.

Fasc. ⑧ Tóth Árpád: *A kivételes állapot intézményének kialakulása néhány burzsoá-állam jogrendszerében* (Szeged, 1967.) 19 l.