

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.08.01>

Robert Muller

TRAVAIL ET NATURE DANS L'ANTIQUITÉ  
A PROPOS DE LA DISTINCTION ENTRE LES METIERS  
SERVILES ET LES METIERS LIBERAUX

Personne n'ignore plus aujourd'hui l'opposition que fait Martin Heidegger entre la *techné* grecque et la technique moderne. La première, à l'instar de la nature, est *poiésis*, faire-venir pro-ducteur, qui laisse arriver dans la présence ce qui n'est pas encore présent, le fait passer de l'état caché à l'état non caché: elle est donc essentiellement dévoilement, mode de l'*alétheuein*; même si, par le savoir qui lui est propre, elle implique un faire-violence, celui-ci ne peut jamais maîtriser l'ordre qui lui fait face, et reste en accord avec l'être comme *physis* et *dikè*, ordre qui dispose. La seconde est dévoilement aussi, mais sur le mode de la provocation ou du défi, où „la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée”; dans cette violence beaucoup plus radicale, l'étant est réduit à être fonds disponible, et cette méconnaissance de l'être recèle le danger, le péril suprême, quand l'homme se prend lui-même comme fonds<sup>1</sup>. Au-delà de leur signification précise dans la pensée de Heidegger, ces thèses et ce vocabulaire rejoignent par bien des aspects une interprétation largement répandue, qui oppose globalement la perception moderne du travail et de la technique à la perception qu'en avaient les Grecs et plus généralement les Anciens; ceux-ci auraient été indifférents voire hostiles à l'idée d'une domination de l'homme sur la nature, d'une *transformation* de cette dernière par l'action humaine; le travail proprement dit, hâtivement assimilé à la dépense d'énergie corporelle, aurait été, sinon toujours méprisé, du moins rabaissé au profit du loisir, identifié à la culture de l'esprit et à la vie politique.

<sup>1</sup> Voir principalement: *Die Frage nach der Technik*, [dans:] *Vorträge und Aufsätze*, éd. G. Neske, Pfullingen, 1954 (trad. fr. par A. Préau, *La question de la technique*, [dans:] *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris 1958); et *Einführung in die Metaphysik*, éd. M. Niemeyer, Tübingen 1952, p. 112 ss (trad. fr. par G. Kahn, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris 1967, p. 153).

Les analyses de cette attitude ne manquent pas, le plus souvent consacrées à expliquer ce phénomène, d'autant plus surprenant que les Anciens avaient à leur disposition des moyens (intellectuels et matériels) suffisants pour créer une technique beaucoup plus puissante<sup>2</sup>. Mais les effets „idéologiques” de ce rapport aux Anciens ne sont pas moins intéressants; en particulier celui qui consiste, dans une époque où les effets négatifs du développement des techniques sont dénoncés de toutes parts, à se référer au modèle grec comme à une sorte d'idéal d'un travail à la fois noble (non „aliénant” pour celui qui l'accomplit) et doux (non destructeur pour la nature et le monde environnant). C'est dans cet esprit que, p. ex., Paul Lafarque utilisait Hérodote, Xénophon ou Cicéron contre les moralistes chrétiens et capitalistes de son siècle<sup>3</sup>; c'est aussi ce que maint lecteur de Heidegger croit comprendre dans le rapprochement du paysan d'autrefois qui entoure son champ „de haies et de soins”, et de l'agriculture moderne, „industrie d'alimentation motorisée”, même si l'idée d'un retour à la *technè* grecque est étrangère à l'auteur. Il y a là plus d'un malentendu, dont le principal est peut-être celui d'un modèle *unique* qui pourrait être invoqué comme un recours: dans les jugements portés sur le travail et les divers métiers comme dans la représentation qu'elles se font de la technique en général, les théories antiques sont beaucoup moins simples et uniformes que les références modernes peuvent le laisser penser. S'il y a un enseignement à en tirer, il serait à chercher plutôt dans la rigueur avec laquelle les plus lucides, tirent les conséquences – et décèlent les limites – des différents modèles utilisés.

A. Il est inutile d'insister sur l'opinion négative qui s'attache souvent aux travaux et aux travailleurs, dans l'Antiquité grecque et romaine. De nombreux textes, de Hérodote à Plutarque, en passant par Platon, Aristote, Xénophon ou Cicéron, qui sont dans toutes les mémoires, en témoignent. Cette unanimité de surface est cependant trompeuse: à y regarder de près, on s'aperçoit que ce qui apparaît de prime abord comme condamnation ou mépris recouvre en fait des prises de positions complexes et nuancées. Je voudrais relever ici deux de ces „nuances”. Il est manifeste, en premier lieu, que ce n'est *jamais* toute forme de travail – ou le travail comme tel – qui est décrié, mais une certaine catégorie de tâches, réputées viles ou inférieures. Quand p. ex. Hérodote rapporte (II, 167)

<sup>2</sup> Voir p. ex. les belles études de J. P. Vernant réunies dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspéro, Paris 1971, II, p. 5-64. Il est impossible ici de donner une idée convenable de la bibliographie très abondante qui se rapporte à ce sujet. Je signalerai seulement, à titre indicatif, la récente et brève synthèse de C. Mosse, *Le travail en Grèce et à Rome*, P.U.F., Paris 1980<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> P. Lafarque, *Le Droit à la paresse*, Paris 1883, appendice.

que Grecs et Barbares considèrent presque tous comme moins honorables ceux de leurs concitoyens qui apprennent les „métiers” (*technas*), on pourrait croire qu'il s'agit du travail en général; mais la suite de la phrase montre que l'auteur pense d'abord aux professions manuelles (*cheirônaxiai*); ces arts, en outre, sont clairement opposés ici aux „métiers” (*technai*, cf. II, 166) de la guerre, qui sont d'ailleurs en grande partie „manuels” eux aussi... Chez Tite-Live, de même, lorsque Brutus cherche à amener le peuple contre Tarquin le Superbe (I, 59), il accuse ce dernier d'avoir transformé les Romains de guerriers victorieux en travailleurs et *tailleurs de pierre* (*opifices ac lapicidas*) de sorte que l'allusion aux grands travaux de terrassement était évidente pour ses auditeurs. Tout aussi claire, dans la *Vie de Lycurgue* de Plutarque (XXIV), l'opposition entre les métiers et le loisir: celui-ci ne désigne en aucun cas l'absence totale d'activité ou la paresse (le même passage distingue bien *scholè* et *argia*), mais la disponibilité du citoyen spartiate pour d'autres tâches, éducation, chasse ou maniement d'armes. On pourrait multiplier les exemples<sup>4</sup>: chaque fois qu'une lecture superficielle suggère une condamnation du travail, il s'agit en fait d'un certain type déterminé d'activités productives.

Tout cela, à vrai dire, ne constitue qu'une autre façon de rappeler la distinction bien connue entre les tâches serviles et les occupations libérales. Les termes ne sont pas toujours les mêmes<sup>5</sup>, mais la distinction est suffisamment attestée chez les écrivains anciens, au point qu'on en oublie parfois sa signification obvie et immédiate: à savoir qu'il y avait bien dans l'Antiquité une catégorie importante de travaux nullement décriés et parfaitement honorables. Et pour éviter la tentation d'assimiler aussitôt les tâches libérales aux activités de l'esprit, ou aux responsabilités politiques, on rappellera qu'un des exemples fréquemment cités de travail „noble” est l'agriculture<sup>6</sup>.

Cette illustration est pourtant trompeuse elle-même, ce qui me conduit à la deuxième remarque préalable. La distinction entre les travaux libéraux et les travaux serviles pourrait faire croire qu'on a affaire à une discrimination quasi institutionnelle, objective en tout cas, constante, permettant en quelque sorte d'établir deux listes parallèles. Or, l'examen des exemples qui illustrent ces deux catégories est assez déconcertant: malgré certaines régularités, les métiers

<sup>4</sup> Cf. Platon: *République*, VI, 495 d-e, et *Lois*, VIII, 846 d; Aristote, *Politique*, I, 11; III, 4 et 5; IV, 4.

<sup>5</sup> *Aneleutheros*, *banausikos*, *doulikos*, *douloprepês*, chez les Grecs, s'opposent à *eleutheros* ou à *eleutheroprepês* (cf. Platon: *Gorgias*, 517 d; *Lachès*, 182 a; ou Aristote, *Politique*, I, 11, ou VIII, 2, etc.); chez les Latins, *operosus* et *sordidus*, par opposition à *liberalis* ou *ingenus* (cf. Cicéron: *De officiis*, I, 42, 150; *De finibus*, V, 18, 48; *De oratore*, III, 32, 127; ou Sénèque, *Lettre*, 88).

<sup>6</sup> Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 286 ss; Xénophon, *Economique*, IV, 4; V, 17; Cicéron, *De officiis*, I, 42, 151; cf. aussi Aristote, qui cite l'agriculture et l'élevage comme seules formes „naturelles” de l'art d'acquisition en *Politique*, I, 11.

ou travaux vils et nobles sont loin d'être toujours les mêmes. A propos de l'agriculture, justement, on doit immédiatement noter que des auteurs comme Platon et Aristote ne semblent pas vraiment partager l'estime dont elle est ailleurs l'objet: les *Lois* (VII, 806 d-e), p. ex., confient les fermes et le soin des productions agricoles à des esclaves, de manière à libérer les citoyens pour la culture du corps et de l'esprit; et le *Phèdre* (248 d-e) ne place les agriculteurs (avec les artisans) qu'au septième rang, sur neuf, dans la hiérarchie des occupations auxquelles vont se livrer les âmes déchues – après les poètes, et juste avant les sophistes et les tyrans! Aristote, de son côté, tend à exclure les cultivateurs de la citoyenneté, parce qu'ils manquent de loisir<sup>7</sup>. Cicéron lui-même, si élogieux pour l'agriculture dans le *De officiis*, note dans le *De finibus* (III, 2, 4) qu'elle est très étrangère à toute culture de l'esprit<sup>8</sup>.

D'autre part, il est intéressant de remarquer que des activités que l'on serait tenté de qualifier de „supérieures”, et par là dignes d'un homme libre, peuvent être frappées d'opprobre. Parlant au nom de l'opinion commune de son temps, Plutarque<sup>9</sup> considère non seulement comme des tâches serviles les activités des parfumeurs et des teinturiers, mais aussi celles de Phidias, de Polyclète ou d'Anacréon comme de „bas métiers” (*tapeinôn*), indignes d'un jeune homme bien né... On sait que les Sophistes, malgré leur statut d'„intellectuels” souvent prestigieux, n'étaient pas toujours bien considérés, notamment parce qu'ils vendaient leur savoir<sup>10</sup>. La doctrine platonicienne de l'intelligible et du sensible est invoquée par certains pour expliquer la supériorité, dans la pensée grecque, du travail intellectuel sur tout ce qui a affaire au corps; et cependant tout le monde connaît la sévérité de Platon envers cette même sophistique, qu'il lui arrive de ranger explicitement après certains arts du corps comme la gymnastique et la médecine<sup>11</sup>. L'art du grammatiste, pourtant classé parmi les études libérales et manifestement de type „intellectuel”, ne convient pas à l'homme libre si on l'étudie pour en faire son métier, pas plus que celui du cithariste<sup>12</sup>. Le point extrême est atteint chez les Stoïciens, dont certains

<sup>7</sup> Aristote, *Politique*, VII, 9, 1328 b 41; cf. 1329 a 26 et 10, 1330 a 25.

<sup>8</sup> *Abhorret ab omni politiore elegantia*, le terme *elegantia* qualifiant précisément, dans la phrase précédente, les arts libéraux; cf. aussi Cicéron, *De officiis*, II, 5, 17.

<sup>9</sup> Plutarque, *Vie de Périclès*, I et II.

<sup>10</sup> Cf. Xénophon, *Mémoires*, I, 6, 13, où la sophistique est comparée à la prostitution par un Socrate invoquant une opinion „reçue chez nous”; voir aussi la comparaison de la philosophie prétendument „sophistique” de Stilpon le Mégarien avec le métier de courtisane, chez Athénée, XIII, 584 a = fr. 157 Döring.

<sup>11</sup> P. ex. Platon, *Gorgias*, 464 b ss; cf. le texte cité plus haut du *Phèdre*, 248 d ss.

<sup>12</sup> Platon, *Protagoras*, 312 b; cf. Aristote, *Politique*, VIII, 2, 1337 b 15, et VIII, 6, sur les instruments de musique.



représentants n'hésitent pas à refuser la totalité des arts libéraux, la philosophie méritant seule ce titre prestigieux<sup>13</sup>.

On observera pour finir que, inversement, les arts habituellement décriés peuvent à l'occasion être „libéraux”. Plutarque évoque p. ex. la fameuse loi qui, à Athènes, condamnait l'oisiveté<sup>14</sup>, et parle d'un temps où le travail n'était pas un sujet de blâme, en citant expressément le commerce et les spéculations qu'auraient faites Thalès... et Platon<sup>15</sup>! Xénophon<sup>16</sup> rapporte un dialogue où Socrate s'efforce de convaincre son interlocuteur qu'il est parfaitement convenable à un homme libre de pratiquer des métiers manuels. Dans la fameuse hiérarchie du *Phèdre* de Platon, on peut être surpris de trouver en très bonne position (au troisième rang, juste derrière le philosophe et le roi) l'intendant et le financier; et dans le texte souvent cité des *Lois* (VIII, 846d), on n'a pas toujours assez souligné que c'est moins l'artisanat qui est condamné, que le capitalisme (faire travailler les autres pour soi) et le profit matériel. Aristote, enfin, va jusqu'à affirmer que les travaux les plus „mécaniques” (ceux des *chernêtes* et des *banausoi*) ne sont pas en soi avilissants, et qu'ils peuvent à l'occasion être pratiqués par des hommes libres<sup>17</sup>.

B. Ces remarques trop générales permettent au moins d'apercevoir qu'on ne peut parler *simplement* de condamnation ou de mépris du travail et des travailleurs dans l'Antiquité: certaines tâches sont bien considérées, d'autre mal, et parfois les mêmes sont dans l'un et l'autre cas; quant aux activités „intellectuelles”, on ne peut *sans autre précision* soutenir qu'elles seules étaient regardées comme supérieures et dignes de l'homme libre. Le modèle grec, autrement dit, fonctionne mal quand il s'agit d'identifier immédiatement les bons et les mauvais travaux. On peut toutefois espérer, en dépit de cette incertitude, que l'examen des *raisons* qui justifient la condamnation ou l'éloge permettra de dégager une cohérence à un autre niveau, et notamment de vérifier si la positivité du travail et de la technique a quelque chose à voir avec le „respect” de la nature.

Les jugements portés sur les travaux et les métiers ne s'accompagnent pas toujours de justifications, mais il existe heureusement un certain nombre de textes plus explicites. Si de prime abord la confusion paraît régner là aussi<sup>18</sup> il

<sup>13</sup> Ainsi Zénon, chez Diogène Laërce, *Vies, doctrines ex sentences des philosophes*, VII, 32; et surtout Sénèque, *Lettre*, 88, qui cite aussi bien les armes et l'équitation que la grammaire, la géométrie, la musique, l'astronomie, pour les mettre au même rang que le métier des parfumeurs et des cuisiniers.

<sup>14</sup> Plutarque, *Vie de Lycurgue*, XXIV, 3.

<sup>15</sup> Plutarque, *Vie de Solon*, II.

<sup>16</sup> Xénophon, *Mémorables*, II, 7 et 8.

<sup>17</sup> Aristote, *Politique*, III, 4, 1277 b 1 ss; VII, 14, 1333 a 7 ss; cf. VIII, 2, 1337 b 15 ss.

<sup>18</sup> Notamment dans un curieux texte de Cicéron, *De officiis*, I, 42, qui mêle des raisons assez différentes.

est cependant possible de repérer quelques constantes, et même d'en apercevoir la logique – mais à condition de bien lire, et de ne pas s'arrêter à des notations isolées. On peut croire, en effet, que l'opposition corps-esprit est ici déterminante, comme le laissent entendre plusieurs passages de Platon, de Xénophon et d'Aristote: les métiers vils déforment le corps et mutilent l'âme<sup>19</sup>; et le simple fait d'utiliser prioritairement le corps, même en l'absence de dommages particuliers, est parfois à lui seul cause d'indignité ou d'infériorité<sup>20</sup>. Cette première explication est pourtant insuffisante: outre que le corps en général est susceptible d'un usage non servile, comme on l'a vu, et que le métier, même manuel, peut être compatible avec la liberté<sup>21</sup>, la vraie raison de l'indignité dénoncée ici concerne l'effet moral de ces travaux. Les métiers visés ont en effet pour principal inconvénient d'être étrangers à la vertu, voire de l'empêcher. Les textes cités de Platon et de Xénophon le disent clairement (les âmes en deviennent plus lâches, précise ce dernier); mais c'est surtout Aristote qui revient à plusieurs reprises sur cette justification: les travaux les plus vils sont ceux qui ont le moins besoin de vertu, et ce sont justement ceux dont on vient de voir qu'ils lèsent le corps<sup>22</sup>; une vie de *banausos* ou de thète, et même de commerçant, ne permet pas de s'adonner à la vertu<sup>23</sup>.

Mais l'absence de vertu est elle-même un effet, dont il faut chercher la cause. Chez Aristote, cette cause n'est pas difficile à trouver: c'est l'absence de loisir, ou encore le fait que ces travaux sont tous accomplis sous l'empire de la nécessité. Nécessité d'ailleurs double: les tâches en question, d'une part, produisent les „choses nécessaires” (*ta anagkaia*) à la vie de la cité (comme telles elles sont inférieures en ce qu'elles n'exigent en elles-mêmes que peu de vertu)<sup>24</sup>, mais d'autre part et surtout elles sont nécessaires pour celui qui les accomplit, elles sont la condition de sa survie, et c'est en cela qu'elles empêchent le loisir nécessaire à la pratique de la vertu. Ce point est si important que non seulement il est un des éléments essentiels qui, aux yeux d'Aristote, justifient l'esclavage, mais qu'il devrait aussi écarter de la vie politique les artisans en général, et même les agriculteurs<sup>25</sup>; et de ce point de vue Aristote va jusqu'à mettre en garde contre la pratique trop intense des arts *libéraux*<sup>26</sup>! Cette dernière précision est capitale, et confirme ce que nous avons

<sup>19</sup> Platon, *République*, VI, 495 d-e; Xénophon, *Economique*, IV, 2; Aristote, *Politique*, I, 11, 1258 b 37; VIII, 2, 1337 b 12; 6, 1341 b 3.

<sup>20</sup> Aristote, *Politique*, I, 5, 1254 b 18; 11, 1258 b 26 et 38; VIII, 6, 1341 b 1.

<sup>21</sup> Quand il s'agit d'assurer le nécessaire, cf. Xénophon, *Mémorables*, II, 8.

<sup>22</sup> Aristote, *Politique*, I, 11, 1258 b 39. Voir aussi VIII, 6, 1341 b 6; le jeu de l' *aulos* ne favorise pas l'intelligence.

<sup>23</sup> *Ibid.*, III, 5, 1278 a 20; VII, 9, 1328 b 39 et 1329 a 19.

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, 13, 1260 a 34 ss, où l'on voit que cet aspect du travail justifie le rapprochement entre les artisans (*technitai*) et les esclaves; cf. III, 5, 1278 a 11.

<sup>25</sup> *Ibid.*, III, 5 et VII, 9.

<sup>26</sup> *Ibid.*, VIII, 2, 1337 b 15 ss.

noté plus haut sur l'impossibilité d'établir des listes parallèles des „bons” et des „mauvais” travaux: c'est moins le travail en lui-même qui est en cause (Aristote n'hésite pas à affirmer que l'homme libre peut à l'occasion accomplir des tâches d'esclaves)<sup>27</sup>, que le rapport de ce travail à la vie; c'est la faiblesse des ressources qui prive les „prolétaires” (*to chernêtikon*) du loisir indispensable<sup>28</sup>, mais ce pourrait être aussi bien, pour les plus aisés, la pratique trop approfondie d'une activité quelle qu'elle soit, ou le souci de l'utilité par opposition à la pratique désintéressée<sup>29</sup>.

Cette priorité du loisir, ou de la libération par rapport aux tâches indispensables, a chez Aristote un sens philosophique précis, et d'ailleurs facile à comprendre (ils permettent à l'homme d'atteindre le bonheur en accomplissant ce qui est proprement sa tâche, la politique, et, mieux, la philosophie)<sup>30</sup>, mais ce thème est commun à beaucoup d'auteurs. Euripide notait déjà que c'est la nécessité de gagner sa vie qui asservit<sup>31</sup>. L'importance du loisir, son association avec l'idée de vie libre et philosophique, se trouvent aussi chez Platon<sup>32</sup>; et s'il est d'abord *moyen*, permettant la pratique de ce qui importe vraiment à l'homme<sup>33</sup>, il apparaît parfois comme une valeur en lui-même, qui ennoblit les activités exercées ainsi dans un esprit de libre culture<sup>34</sup>. On voit bien, dans tous ces exemples, que ce qui compte pour distinguer les travaux nobles des autres, ce n'est pas d'abord la participation du corps, ni la peine ou les fatigues (du corps comme de l'esprit), ni non plus le rapport au monde ou à la nature, mais quelque chose comme les conditions „psychologiques” (et sociales) dans lesquelles ils sont accomplis: la non-soumission à la nécessité, la libre disposition de son temps, la non-subordination à autre chose que la culture du meilleur de l'humain dans l'homme, comme on le voit encore dans un beau texte du Cicéron où les arts libéraux sont associés au plaisir du savoir pur, non utilitaire, en rupture avec les autres intérêts de l'existence comme la santé et les affaires domestiques<sup>35</sup>.

<sup>27</sup> *Ibid.*, III, 4, 1277 b 5; VII, 14, 1333 a 6 ss.

<sup>28</sup> *Ibid.*, IV, 4, 1291 b 25.

<sup>29</sup> *Ibid.*, VIII, 2, 1337 b 16-17; 3, 1338 b 2; cf. VII, 14, 1333 b 1.

<sup>30</sup> *Ibid.*, I, 7, 1255 b 36; et surtout VII, 3, et Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 7.

<sup>31</sup> Euripide, *Phéniciennes*, 391-395.

<sup>32</sup> Platon, *Théétète*, 172 c-d; 175 d-e.

<sup>33</sup> Platon, *Timée*, 18 b (loisir et vertu); *République*, II, 370 b, où l'absence de loisir est la cause lointaine de la non participation des producteurs à la direction politique de la cité, cf. 374 d-e. – Voir aussi Xénophon, *Economique*, IV, 3.

<sup>34</sup> Les arts du grammaticien, du cithariste, du pédotribe et la sophistique elle-même conviennent à l'homme libre, s'il s'y livre pour sa culture, et non pour en faire profession, par nécessité (Platon, *Protagoras*, 312 a-b). Voir aussi *Lois*, VII, 807 c-d (où le loisir concerne aussi le corps), et IX, 858 b.

<sup>35</sup> Cicéron, *De finibus*, V, 18, 48 (cf. V, 19, 50-54; au § 52, Cicéron invoque l'exemple des ouvriers, *opifices*, qui se plaisent à l'histoire bien qu'elle ne leur serve à rien).

## II

Il est facile, dira-t-on, de célébrer la culture désintéressée, quand la plus grande partie de la population (esclaves, mais aussi agriculteurs et artisans) est vouée aux tâches „nécessaires” et exclue de l’humain véritable. De ce point de vue, le modèle ancien pêcherait justement parce qu’il n’a pas su penser le problème de la lutte *contre* la nature et d’un affranchissement progressif, seul moyen d’assurer un jour à l’humanité entière le loisir et la culture supérieure dont il est la condition. Je voudrais rapidement suggérer qu’en réalité les choses sont moins simples, et que sur cette question de la „liberté” (comme espace nécessaire au déploiement de ce qu’il y a de meilleur en l’homme) plusieurs attitudes se dessinent dans le monde grec.

A. Le loisir, en effet, n’est pas le dernier mot. Quand on s’interroge sur sa signification exacte et ses conditions, on peut, en schématisant, distinguer deux directions principales. Dans la première, illustrée principalement par Aristote, il apparaît que la nécessité à laquelle sont soumis les travaux „inférieurs” n’est pas seulement – et peut être pas d’abord – naturelle, mais sociale. On a vu, certes, qu’une sorte de nécessité naturelle contraint à travailler pour produire les biens indispensables à la vie (les *anagkaia*), et que cette nécessité se redouble chez les pauvres, qui doivent réaliser cette tâche pour la cité et pour leur propre survie immédiate. Mais ce qui frappe ici, c’est que l’indignité n’est en rien diminuée quand les travailleurs ne produisent plus dans l’urgence de la lutte pour la survie, mais, plus libéralement en quelque sorte, pour ce qu’Aristote appelle le „bien vivre”. L’expression est fréquente chez lui, et désigne, comme on sait, la part proprement humaine de la vie, au-delà justement, de la simple survie biologique, et où la véritable culture peut s’épanouir. Les musiciens, p. ex., ne relèvent certainement pas des *anagkaia* au même titre que les esclaves<sup>36</sup>, et pourtant ils sont considérés comme de simples manoeuvres<sup>37</sup>; et quand Aristote distingue expressément les métiers nécessaires de ceux qui travaillent au confort et au bien-vivre, il affirme néanmoins que les deux sont exécutés par la même classe méprisée<sup>38</sup>. Comme le suggère le texte de Plutarque évoqué plus haut, Phidias ou Anacréon auraient beau invoquer la haute valeur de leurs réalisations, ils restent des travailleurs, des inférieurs<sup>39</sup>. On dira que ces gens ont besoin de travailler pour vivre, parce qu’ils n’ont pas d’autres ressources. Sans doute, mais il est clair que cette raison ne suffit pas; sans même parler des artistes aisés, l’explication que donnent Aristote et Plutarque est tout autre: la

<sup>36</sup> Aristote, *Politique*, I, 5, 1254 b 25 (sur ce point, les esclaves sont même comparables aux animaux).

<sup>37</sup> *Banausous*; *ibid.*, VIII, 5, 1339 b 9.

<sup>38</sup> *To banauson* (*ibid.*, IV, 4, 1291 a 1-4).

<sup>39</sup> Voir note 9.



servilité de leurs activités vient de ce qu'ils travaillent pour les autres et non pour eux-mêmes, qu'ils ne sont pas leurs propres maîtres. C'est assez pour un roi d'écouter la musique; jouer en public, ce serait se faire le serviteur du plaisir d'autrui, laisse entendre Plutarque; et Aristote rappelle que Zeus ne chante ni ne joue de la cithare<sup>40</sup>; Jouer pour soi ou ses amis, ou pour acquérir une excellence, voilà qui est digne de l'homme libre, mais non jouer pour les autres<sup>41</sup>. Plus que les précédents, c'est sans doute ce trait qui justifie le plus profondément le rapprochement des travailleurs en général avec les esclaves: dans la mesure où les *chernêtes*, *banausoi* et même les *démiourgoi* sont *commandés*, ils sont assimilables aux esclaves, et l'homme de bien ne peut exécuter les travaux correspondants que si c'est pour lui-même<sup>42</sup>. Ainsi se confirme que l'homme libre et de loisir est avant tout celui qui n'obéit qu'à lui-même, qui est à lui-même sa propre fin<sup>43</sup>; la dépendance par rapport à la nature passe, dans cette perspective, au second plan, et Aristote peut se contenter d'évoquer à l'irréel l'idée d'une automatisation des techniques qui libérerait les hommes des tâches mécaniques: c'est non seulement impossible, mais encore inutile puisqu'il y a des esclaves par nature<sup>44</sup>. L'esclavage et les techniques „douces” ont partie liée.

B. Il existe pourtant dans la pensée ancienne une autre attitude, qui met au premier plan l'affranchissement par rapport à la nature, et dont les conséquences sont bien différentes. On a certes raison de souligner que la nature dans son ensemble est d'abord objet de respect, voire de vénération; dans le domaine de l'agriculture en particulier, on ne devrait même pas parler de technique ni de métier, mais d'expérience religieuse<sup>45</sup>: il ne s'agit pas de *transformer* la nature (ce serait une impiété), mais de participer à un ordre supérieur, à la fois naturel et divin. Pourtant les témoignages ne vont pas tous dans ce sens, même pour l'agriculture, et l'on voit apparaître aussi l'idée d'un véritable affrontement de l'homme avec la nature, dans lequel celle-ci doit finalement être dominée et mise au service de l'homme (ou „arraisonnée”). Il est p. ex. très révélateur de voir comment ont évolué les jugements portés par les Anciens sur la fameuse

<sup>40</sup> *Ibid.*, VIII, 5, 1339 b 8.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 2, 1337 b 17 ss; VII, 14, 1333 a 6 ss. Le refus de l'approfondissement (VIII, 2, 1337 b 16; 6, 1341 a 9 ss; 1341 b 9 ss) s'explique de la même manière: apprendre à fond la technique d'un instrument de musique ne se justifie que pour jouer en public et briller dans les concours.

<sup>42</sup> *Ibid.*, III, 4, 1277 a 33 – b 7; cf. I, 13, 1260 b 1 et III, 5, 1278 a 8 ss (pour être limitée, la servitude des artisans n'en est pas moins réelle en tant qu'ils travaillent pour autrui).

<sup>43</sup> Cf. Aristote; *Métaphysique*, A, 2, 982 b 26; *Ethique à Nicomaque*, IV, 8, 1125 a 1; *Politique*, I, 4, 1254 a 14.

<sup>44</sup> Aristote, *Politique*, I, 4. Il faut ajouter: puisqu'il existe un *grand nombre* d'hommes faits pour être commandés et qu'on peut mettre au travail (les esclaves, mais aussi les artisans, voire les femmes et les enfants, cf. *ibid.*, VI, 8, 1323 a 5).

<sup>45</sup> Voir Vernant, *Mythe et pensée...*, II, p. 19 et 24.

expédition de Xerxès en Grèce: le percement du mont Athos et le pont sur e'Hellespont ont d'abord frappé l'imagination des Grecs, qui y ont vu une manifestation de la démesure de l'homme prétendant dominer la nature<sup>46</sup>; mais chez Hérodote l'appréciation est déjà plus ambiguë, car la mention de l'orgueil de Xerxès voisine avec des précisions techniques qui mettent en évidence l'habileté des ingénieurs<sup>47</sup>; chez Cicéron enfin, la critique a disparu et l'exemple a un sens positif, puisqu'il s'agit de montrer qu'une si grande entreprise n'a pu avoir le seul plaisir pour motif, mais quelque chose comme un idéal supérieur<sup>48</sup>.

On ne devrait pas sous-estimer, d'autre part, les divers textes qui évoquent de façon franchement positive la puissance de l'homme sur la nature. Le célèbre choeur de l'*Antigone* de Sophocle, (p. ex. 332 ss)<sup>49</sup> ne le fait certes pas sans réserve<sup>50</sup>, mais n'en contient pas moins une impressionnante énumération de „mervielles” dues au génie de l'homme imposant sa loi à la mer, à la terre, aux animaux, aux intempéries. Le *Prométhée* d'Eschyle, quant à lui, met clairement l'accent sur les bienfaits des arts et techniques<sup>51</sup>; ceux-ci n'impliquent sans doute pas une agression contre la nature, mais on notera que certains exemples évoquent directement un type de travail qui l'entrave, ou fait violence au cours naturel des choses<sup>52</sup>. On trouve une énumération comparable chez Cicéron<sup>53</sup>, qui rapporte expressément les bienfaits de la technique au travail humain (*opera, opus, labor*), de la main comme de l'esprit; insistant sur les travaux qui contiennent le plus de transformation des éléments naturels (extraction minière, aqueducs, irrigation, ports, digues), il conclut que c'est grâce à ces arts que la vie humaine se distingue de celle des animaux: le „bien-vivre” proprement humain n'est plus simplement celui du maître libre profitant du travail d'autrui, et ne se contente plus d'une participation religieuse à la fécondité naturelle, mais s'inscrit dans la distance par rapport

<sup>46</sup> Eschyle, *Perses*, 71–72, 719–725, 745–751; Isocrate, *Panegyrique*, 89.

<sup>47</sup> Hérodote, *Histoires*, VII, 22–25 et 33–36: les Phéniciens avaient mis au point un procédé évitant les éboulements des canaux; les nouveaux architectes utilisent le courant marin pour tendre les câbles du pont. Voir aussi plus loin (50) Xerxès exaltant le risque, par opposition aux calculs trop prudents.

<sup>48</sup> Cicéron, *De finibus*, II, 34, 112. En 111, même raisonnement pour le travail en général; et fin 112, comparaison avec le „travail” du sage.

<sup>49</sup> Comme on sait, ce texte est cité et commenté par M. Heidegger, *Introduction la métaphysique*, Gallimard, Paris 1967, p. 155 ss.

<sup>50</sup> Il se termine par le constat pessimiste de l'échec face à la mort, et un appel au respect des lois, et de la justice des dieux.

<sup>51</sup> Ils sont une grande ressource (110–111); libèrent les hommes de la menace de Zeus (235; 252–254); font des hommes des êtres de raison (442–458).

<sup>52</sup> Domestication des bêtes, de la mer, lutte contre les maladies, extraction des métaux de la terre (462–506).

<sup>53</sup> Cicéron: *De officiis*, II, 3, 12–14, 15; cf. *Tusculanes*, I, 25, 62.

à la nature. On ne s'étonne pas que le même Cicéron fasse ailleurs<sup>54</sup> de l'homme une sorte de roi de la nature, aux besoins de qui „toutes les campagnes, toutes les mers *obéissent*”.

En dehors de ces éloges du travail humain, on ne rencontre que peu d'analyses des processus en jeu ou de réflexions sur leurs conditions. La thèse aristotélicienne de l'impuissance relative de la nature<sup>55</sup> n'est ici d'aucun secours: loin de forcer la nature, l'art ou bien l'imité, ou bien lui vient en aide et l'achève. On trouve en revanche quelques indications chez Xénophon. A la différence d'une théorie soucieuse avant tout d'éviter la soumission de l'homme accompli à d'autres hommes, une pensée tournée vers l'efficacité du travail, vers sa victoire sur l'élément matériel, attachera du prix aux conditions techniques de cette efficacité. C'est ainsi, p. ex., que Xénophon s'est intéressé à la division du travail, et aux bénéfices de la spécialisation<sup>56</sup>. Mais ce qui frappe surtout, c'est son insistance à mettre en rapport l'efficacité technique avec les aspects les moins „nobles” du labeur humain (la fatigue, la peine, la sueur) dont la valeur morale est présentée comme indissociable de son efficacité matérielle<sup>57</sup>; alors que *ponos* est chez Aristote un terme plutôt péjoratif, renvoyant à la douleur et à la servilité, Xénophon emploie souvent le mot (avec d'autres de la même famille ou de sens voisin) pour caractériser les efforts efficaces, à même d'assurer à l'agriculteur ou au chasseur la réussite de leur entreprise particulière en même temps qu'un perfectionnement moral<sup>58</sup>; l'unité des deux perspectives s'exprime bien dans une formule qui revient à plusieurs reprises: il faut s'exercer, pour que la main ou le corps „obéisse à la pensée”, et qu' *ainsi* le geste technique soit couronné de succès<sup>59</sup>. La liberté ne réside pas d'abord dans la non-obéissance à un autre homme, mais dans la domination de cette part de la nature susceptible d'être soumise.

Sur tous ces points, les commentateurs font volontiers le rapprochement avec Platon. Il est malheureusement impossible d'examiner ici comme il

<sup>54</sup> Cicéron, *Tusculanes*, I, 28, 69.

<sup>55</sup> Celle-ci ne peut pas toujours ce qu'elle veut; d'où la nécessité pour l'homme d'achever par son travail l'action de la nature; cf. Aristote; *Physique*, II, 8, 199 a 15; *Politique*, I, 6, 1255 b 3; VII, 17, 1337 a 2; *Protreptique*, fr. 11 Ross.

<sup>56</sup> Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 2, 5-6. L'auteur y évoque non seulement les avantages de la spécialisation des métiers les uns par rapport aux autres, mais aussi ceux de la division des tâches à l'intérieur d'un même métier.

<sup>57</sup> Le métier proprement dit (l'habileté, l'ingéniosité, etc.) n'est nullement ignoré, ni dissimulé derrière l'effort moral, comme c'est peut-être le cas chez Hésiode (cf. au contraire Vernant, *Mythe et pensée...*, p. 19 et 22).

<sup>58</sup> Xénophon; *Economique*, V; et surtout *Cynégétique*, XII, 9 et 14-22; XIII, 13-14 (c'est par la peine et la réflexion que l'homme triomphe des bêtes sauvages). Voir aussi l'apologue d'Héraclès, *Mémorables*, II, 1, 27-28.

<sup>59</sup> Xénophon: *Economique*, XVII, 7; *Hipparque*, VI, 1; *Mémorables*, II, 1, 28. <sup>1</sup>

conviendrait sa contribution au débat<sup>60</sup>. Je me contenterai de signaler d'un mot que les textes platoniciens contiennent des témoignages précieux (et plus consistants) sur cet autre modèle de la pensée technique dont il est à présent question. Tout le monde sait que Platon parle très souvent des artisans et autres techniciens ou hommes de l'art, ainsi que des divers procédés de fabrication, tantôt en mal tantôt en bien; mais on n'a pas assez remarqué que les critiques n'étaient que la contrepartie d'une vision positive de son efficacité potentielle. Contrairement à ce qu'on a dit, Platon est sensible au fait que la division du travail est un moyen d'accroître la production (et non seulement de perfectionner ses produits)<sup>61</sup>. De même, sa critique de l'empirisme et de la routine qui sévissent dans certains métiers est solidaire d'une conception positive de la *technè* qui s'appuie sur la connaissance de son objet<sup>62</sup>. Plus généralement, il mentionne souvent de façon élogieuse la réussite et les services que rendent des arts comme la navigation, la construction de machines, la médecine „scientifiques”<sup>63</sup>. Un passage des *Lois* (IV, 709 b-c) formule même très explicitement une conception de la technique qui vaut d'être soulignée dans notre contexte: la *technè* y est ce qui permet de ne pas abandonner entièrement les affaires humaines au dieu et au hasard; l'homme de l'art est capable de vaincre l'opposition des éléments naturels<sup>64</sup>.

### III

Ne parlons pas trop vite de libération par le travail: outre que la formule prête à confusion en cette deuxième moitié du XXe s., ni Platon ni Xénophon ne proposent de supprimer l'esclavage ou d'en finir avec la notion de tâches

<sup>60</sup> On peut toujours se référer à la brève étude de P. M. Schuhl, *Platon et la technologie*, „Revue des études grecques” 1953, n° 66, p. 465-472, qui insiste à juste titre sur l'extraordinaire attention de Platon au détail des procédés techniques et à la classification précise des métiers. Voir aussi, id., *Machinisme et Philosophie*, P.U.F., Paris, 1947<sup>2</sup>; id., *La fabulation platonicienne*, Vrin, Paris, 1968<sup>2</sup>.

<sup>61</sup> Platon, *République*, II, 370 c.

<sup>62</sup> Routine et empirisme: Platon, *Gorgias*, 463 b ss; le bon travail qui suit un „plan” (*eidōs*) et réalise l'ordre: *ibid.*, 503 d-e, 506 d (cf. 465 a).

<sup>63</sup> *Ibid.*, 511 c-e, 512 b; Platon, *Lois*, IV, 720 d.

<sup>64</sup> Voir aussi Platon, *Lois*, X, 888 d ss; contre les doctrines qui sous-estiment le rôle de la *technè*, Platon affirme que l'âme et sa „technique” sont antérieures à la nature (au sens des philosophes mécanistes, qui est aussi le sens moderne). On peut y voir le fondement métaphysique du pouvoir de l'âme humaine (semblable à l'âme du monde, selon le *Timée*) sur la nature en général, laquelle ne saurait lui opposer une résistance d'un ordre supérieur.



serviles<sup>65</sup>. Mais si l'on accepte la distinction ici esquissée des deux modèles de la pensée technique, on ne peut manquer de s'interroger sur le caractère paradoxal de leurs conséquences politiques. Aux yeux de nos contemporains, le premier modèle réunit plusieurs avantages: la priorité accordée, dans la réflexion sur le travail, à l'exigence selon laquelle l'homme accompli, dans la plénitude de sa notion, ne doit pas être soumis à d'autres hommes, conduit tout naturellement, comme le fait Aristote, à étudier de près les conditions de ce pouvoir particulier qui s'exerce sur les hommes libres, et à développer une conception de l'égalité et de l'alternance démocratique à maints égards très moderne<sup>66</sup>; par suite, comme le travail en tant que rapport immédiat de l'homme et des choses n'est pas le lieu décisif de l'affranchissement, il se satisfait de techniques „douces”, qui respectent la nature (elles l'imitent ou l'achèvent). Inversement, on dira qu'un modèle de pensée plus technologique où l'attention se porte d'abord sur la résistance des choses et l'efficacité des procédures permettant d'en triompher, comme chez Platon, risque à tout instant de basculer dans la technocratie et l'autoritarisme, qui ne respecte ni la nature ni les hommes, au nom de cette même obsession de l'efficacité et de la rationalisation des pratiques.

La question est évidemment de savoir si le premier modèle implique nécessairement le recours à une main-d'oeuvre abondante (la très grande majorité de la population, il faut le rappeler) et exclue, dans et par son travail, du „bien-vivre” caractéristique de l'humain, ou si cette conséquence n'était qu'un accident historique, que le machinisme moderne permettrait d'éviter, comme l'espérait P. Lafargue. Mais qui dit machinisme dit techniques de plus en plus efficaces et complexes<sup>67</sup>, et triomphe, à terme, du second modèle. Faut-il donc abandonner la référence aux anciens? En tout état de cause, l'admiration que nous pouvons avoir pour eux ne saurait nous interdire d'explorer des voies nouvelles. Je remarquerai seulement que nous sommes loin d'avoir épuisé l'analyse des deux modèles en question; qu'en outre le second

<sup>65</sup> Mais on a vu plus haut que ce ne sont pas toujours celles qu'on attendrait. De même peut-on remarquer que l'esclavage ne joue pas de rôle décisif dans l'Etat de la *République*, qu'inversement ni la richesse ni le prestige social ne suffisent à qualifier leurs détenteurs pour les plus hautes fonctions de l'Etat (cf. IV, 434 a-b). Il n'est pas sans intérêt non plus de noter que, sans être féministes au sens moderne, Platon et Xénophon n'écartent pas les femmes des fonctions et activités les plus „nobles” (Platon: *République*, VII, 540 c; *Cynégétique*, XIII, 18; et cf. Xénophon, *Economique*, III, 15; VII, 17 ss).

<sup>66</sup> Cf. Aristote, *Politique*, III, 1, 4, 11-13; IV, 8-9 et 11; VII, 14. La question de savoir ce qu'est exactement le régime jugé par Aristote comme le meilleur ne peut être examinée ici.

<sup>67</sup> On se souvient que pour Aristote l'esclave est essentiellement instrument non de la *poiésis* mais de la *praxis*, des „services” de la vie quotidienne (*Politique*, I, 4), où l'automatisation intégrale est plus difficile à concevoir que dans la production industrielle (les „services” au sens des économistes auraient plutôt tendance à se développer, dans les sociétés industrielles avancées; étymologiquement et pour Aristote, les services sont des travaux d'esclave...).

contient, dans sa version platonicienne, des ressources dont l'autre semble dépourvu. Ainsi l'inégalité naturelle entre les hommes et les exclusions qui en découlent sont-elles *nécessaires* à la cohérence de la première doctrine<sup>68</sup>, alors qu'elles ne sont, aux yeux de Platon, qu'un *fait* – certes bien établi, mais non fondé en raison<sup>69</sup>. Ainsi encore – et surtout – ce dernier met-il clairement en garde contre les abus que constitueraient certaines interprétations de sa pensée, exposant en quelque sorte lui-même les limites de son modèle: la logique technocratique est mise en échec par la nécessité de subordonner toutes les techniques (fussent-elles *infaillibles*, comme l'explique le *Charmide* dans un étonnant passage de „science-fiction”)<sup>70</sup> à un point de vue supérieur à celui de l'efficacité, à savoir celui du bien; la logique autoritaire ou totalitaire trouve sa limite dans le fait qu'aucun individu ou groupe particulier ne peut jamais légitimement revendiquer pour lui-même la parfaite connaissance de ce bien, ni par suite diriger l'Etat selon sa prétendue liberté souveraine<sup>71</sup>; enfin, la frénésie „prométhéenne” d'une technique qui voudrait livrer sans retenue la nature à la domination de l'homme est contenue par la considération de la vanité des efforts humains à l'échelle de l'univers: l'art peut beaucoup, certes, mais à l'intérieur d'un ordre cosmique gouverné par la providence, où le travail le plus sérieux ne devrait en définitive être accompli que comme jeu<sup>72</sup>. Que le frein ultime aux excès de la technique soit de nature métaphysique apparaîtra à certains comme une faiblesse, mais c'est peut-être aussi une leçon à méditer.

Université Nantes

<sup>68</sup> Pour atteindre le bonheur et la vertu qui sont la fin même de la cité (*ibid.*, III, 9; VII, 8), le citoyen doit notamment avoir à sa disposition des biens extérieurs (Aristote; *Ethique à Nicomaque*, X, 9; *Politique*, VII, 1, 1323 b 41), tout en étant affranchi des tâches „nécessaires” qui les produisent, comme on l'a vu. La conséquence est inévitable: les esclaves et un grand nombre de travailleurs sont exclus du bonheur et de la vertu (*Politique*, III, 5, 9; VII, 9; cf. VII, 8, 1328 a 39). Aristote est d'ailleurs conscient de la difficulté (II, 9, 1269 a 34 – b 12), puisque cela contredit un des objectifs de la cité: assurer le bonheur de tous (VII, 2, 1324 a 24; cf. II, 5, 1264 b 15 ss).

<sup>69</sup> Le peuple est incapable de philosophie (*République*, VI, 494 a). Mais rien, dans sa doctrine de l'âme et de la connaissance, ne permet à Platon de fonder cette incapacité (comme fait Aristote, en refusant à l'esclave la pleine possession du logos: *Politique*, I, 5; cf. aussi I, 13: absence de la partie délibérative de l'âme), au contraire: l'âme de tout homme est capable de savoir et d'instruction (*République*, VII, 518 c; cf. l'esclave du *Ménon*), et la perfection morale que constitue la justice ne paraît pas réservée à une classe particulière (*République*, IV, 443 e).

<sup>70</sup> Platon: *Charmide*, 173 a – 174 d.; voir aussi *Euthydème*, 289 a ss, et *Gorgias*, 511 c – 512 a.

<sup>71</sup> Aristote, *Politique*, 300 a – 301 e; Platon, *Lois*, IX, 875 a-d.

<sup>72</sup> Notamment *Lois*, X, 892 a ss; 903 c ss; VII, 803 b ss.

Robert Muller

PRACA I PRZYRODA W STAROŻYTNOŚCI. W ZWIĄZKU Z ROZRÓŻNIENIEM  
ZAWODÓW SŁUŻEBNYCH I ZAWODÓW WOLNYCH

Na podstawie analizy wypowiedzi autorów antycznych R. Muller pokazuje, że sławne Heideggerowskie przeciwstawienie rozumienia techniki w starożytności i obecnie polega na uproszczeniu. Sygnalizując wielość poglądów starożytnych na naturę techniki wyróżnia dwa zasadnicze stanowiska. Rozumienie techniki jako: 1) łagodnego środka rozwijania i potęgowania tego, co właściwe jest samej naturze i jej prawom, 2) wyzwania prowadzącego do opanowania przyrody i wykorzystania jej dla celów człowieka. O ile stanowisko pierwsze (dotyczy to w szczególności Arystotelesa) odróżnia ściśle czynności godne ludzi wolnych, pozostawiając prace służące zaspokajaniu różnych koniecznych potrzeb niewolnikom, o tyle drugie (wyrażone m. in. u Platona) ocenia pozytywnie walor działań wzmagających moc człowieka rozkazującego dzięki przemysłowości żywiolom naturalnym. W dalszym biegu historii stanowisko drugie zyskało przewagę.

... Heidegger in speaking of *techné* regards human objects. These duties are also justice to those who are not human. These obligations to nature, we ought not to destroy things which do not belong to ourselves. We must respect the rights of nature, for what we take to use for our ends is not of our nature and thus the work of nature, pay us back in the thing itself, but we ought to consider its neighbor. Therefore we should respect its nature, which sometimes things not human and possibly objects are also included in our duties towards nature.

Aside from the passing reference to beauty, the assumptions expressed in this remark were characteristic of a widespread attitude towards nature. The sense of any duty to conserve non-human nature which we might acknowledge is not that of moral obligation towards the needs of our fellow-creatures, but the solemn duty regarding nature in which the underlying duty can give rise to a duty to conserve the natural objects, whether natural or artificial, are available for legitimate use by other persons as well as by ourselves.

A similar attitude, although founded upon explicitly theological reasoning absent from Kant's line of discussion, was also expressed in Locke's famous phrase regarding our appropriation and accumulation of the useful fruits and beauty "produced by the spontaneous hand of nature". Locke argued, first, that the earth and all its gifts have been given to men in common for use in the satisfaction of their needs.

1. Kant, *Lectures on Ethics*, 2<sup>d</sup> ed., Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 101.