



Aristote – *Ethique à Nicomaque*
Commentaire du livre V

Laurent Cournarie

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d’auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l’objet d’une demande d’autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l’auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur <https://philopsis.fr>

**PRÉSENTATION ET COMMENTAIRE DES DIX PREMIERS CHAPITRES DU LIVRE V DE
L'ETHIQUE À NICOMAQUE SUR LA JUSTICE¹.**

Introduction

La composition de l'*Ethique à Nicomaque* présente l'allure, même reconstituée, d'une ascension : elle suit une lente progression par les vertus morales et dianoétiques, ou ce qui les fortifie (livres II-IX), vers l'objet final de l'éthique, défini au livre I, et étudié au livre X, le bien-vivre. Cette progression donne ainsi une structure circulaire à l'œuvre : le dernier livre revient sur le premier, la pensée s'y achève en déterminant la fin de l'éthique. Le terme retrouve le commencement qui se trouve fondé en lui. En même temps l'*Ethique à Nicomaque* articule la politique et l'éthique dont elle n'est qu'un moment. S'ouvrant sur l'idée de Souverain Bien, et sur la politique comme science architectonique du "bien proprement humain"², elle s'achève en introduisant les livres de la *Politique*. Le bonheur est cette idée nominale qui constitue la fin de toutes les activités et le sens de l'existence humaine, fin ultime qui est formellement la même que la fin politique. On comprend donc immédiatement l'importance de la question de la justice dans l'ensemble des livres sur l'éthique.

Le livre V constitue un traité de la justice. La considération de la justice vient clore l'examen des vertus morales, commencé au livre III et poursuivi au livre IV. Aristote choisit de consacrer tout un livre à la vertu de justice (diakaiosunè). Mais encore tout l'intérêt de ce traité sur la justice, et tout l'apport d'Aristote à la philosophie du droit, consistent-ils à dégager la justice de son approche exclusivement morale. Aristote propose ainsi une série de distinctions importantes entre la justice générale, vertu de justice ou justice légale, et la justice particulière qui se définit de façon privilégiée non par rapport à la loi mais par rapport à la notion d'égalité. C'est cette seconde espèce de justice qu'il privilégie, la subdivisant à son tour en justice distributive et justice corrective.

La justice est une question controversée. Aussi a-t-on cru, plus encore que pour n'importe quelle autre question pratique, que tout s'y ramenait à la convention. "Les choses belles et les choses justes qui sont l'objet de la Politique, donnent lieu à de telles incertitudes qu'on a pu croire qu'elles existaient seulement par convention et non par nature."³ Cet

¹Ce travail est la reprise d'un cours de khâgne sur le thème de la justice, au programme de l'E.N.S Fontenay-Saint-Cloud. Nous utilisons l'édition Vrin (1979). pour la traduction française (Tricot) et l'édition anglaise *Aristotelis Ethica Nicomachea* par I. Bywater (Oxford, 1894, réimprimée en 1984) pour le texte grec. Nous suivons aussi souvent les remarques de Gauthier et Jolif, dans leur commentaire extrêmement précieux, en deux tomes de l'ouvrage d'Aristote, *L'éthique à Nicomaque, Commentaire*, Nauwelaerts, Louvain, 1971.

La justice a été abordée par Aristote dans le dialogue perdu *Sur la justice*, dans la *Grande morale*, (Les Grands livres d'Ethique, La Grande morale, traduction C. Dalimier, Arléa, 1992), dans l'*Ethique à Eudème* dont les trois livres centraux sont communs avec l'*Ethique à Nicomaque* (le livre V de l'*Ethique à Nicomaque* correspond par exemple au livre IV de l'*Ethique à Eudème*). On ajoutera la *Politique* (Vrin, 1962) particulièrement le livre III, et quelques remarques dans la *Rhétorique* (Belles-Lettres, 1960, traduction M. Dufour et A. Wartelle) ainsi en I, 10, 1368 b.

²I, 1, 1094 b 7. Voir sur ce problème des rapports entre éthique et politique et de l'autonomie de la philosophie politique chez Aristote, l'ouvrage récent de Richard Bodéüs, *Aristote, La justice et la Cité*, PUF, 1996, pp. 11-19.

³*Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 b, 14-16 (pp. 36-37). Le caractère politique de la recherche en éthique est ici rappelé. Quelques lignes plus haut, Aristote avait conclu son analyse sur l'identité du bien de l'individu et du bien de la cité ainsi : "Voilà donc les buts de notre enquête, qui constitue une forme de politique." (1094 b 11)

avertissement définit convenablement la position d'Aristote. Entre la voie paresseuse du conventionnalisme, défendu comme l'on sait par les sophistes, et l'universalisme abstrait de l'ontologie platonicienne, Aristote défend une rationalité pratique qui concilie la sagesse du langage et le savoir philosophique, l'éthique et la politique, la nature et la loi. C'est pourquoi on peut tenir le chapitre 10 où Aristote aborde la question du droit naturel, comme le sommet de tout le traité sur la justice.

Le livre V comporte deux parties. Après un premier chapitre consacré à des considérations de méthode, toujours importantes chez lui, Aristote procède du chapitre 3 au chapitre 10 aux divisions objectives du juste et de l'injuste. C'est la partie que l'on se propose de commenter. Elle s'organise ainsi. Aristote traite d'abord des espèces de la justice. Au chapitre 2, il distingue deux sens aux mots de "juste" et de "injuste", qu'il examine successivement : au chapitre 3, la justice universelle ou légale et aux chapitres 4 et 5, la justice particulière ou, pour ainsi dire, la justice-égalité.

Aristote procède ensuite à la subdivision de la deuxième espèce de justice. Le chapitre 6 est consacré à la justice distributive, le chapitre 7 à la justice corrective. Le chapitre 8 complète l'analyse de la justice particulière en examinant le rapport entre justice et réciprocité, c'est-à-dire principalement le rôle de la monnaie dans l'établissement de la valeur. C'est ce sens du juste, qui ne constitue pourtant pas une troisième sous-espèce de la justice particulière, que la tradition a appelé "justice commutative".

Aristote revient pour finir, au chapitre 10, à ce qui constitue l'objet du traité, la justice politique, et où il expose une théorie originale du droit naturel.

Dans la seconde partie, Aristote aborde plutôt les "dispositions subjectives requises pour la justice"⁴, distinguant par exemple entre l'acte injuste et l'acte d'injustice, et examinant un certain nombre d'aporées liées au caractère volontaire ou de bon gré de l'acte juste. C'est dans cette seconde partie qu'on trouve le chapitre consacré au rapport entre la justice et l'équité que Gauthier et Jolif ont choisis, avec la majorité de commentateurs, de déplacer et de considérer comme la conclusion à l'ensemble du traité⁵.

COMMENTAIRE

Chapitre 1

La justice compte parmi les vertus. Elle est donc la réalisation d'une médiété entre deux extrêmes, au principe d'actions de même genre, les actions justes. Inversement l'injustice est un vice, au principe d'actions injustes. Mais "quelle sorte de médiété est la justice" et de quels excès est-elle le juste milieu ?⁶

⁴ Selon l'expression de Gauthier et Jolif, *op. cit.*, t. I, p. 397

⁵ Voir *op. cit.* p. 431.

⁶ Il n'est sans doute pas inutile de rappeler les principaux éléments de la définition aristotélicienne de la vertu morale. D'abord il faut distinguer les vertus intellectuelles et les vertus morales ou éthiques (I, 13, 1102 a 26-1103 a 10). Les premières, comme la sagesse, l'intelligence, la prudence, se rapportent à la partie rationnelle de l'âme. Les secondes relèvent de la partie irrationnelle, non pas l'âme végétative qui n'obéit en rien au principe de la raison, mais à sa partie intermédiaire, l'âme désirante qui, si elle ne possède pas le logos, est capable de l'écouter et de le suivre à condition que l'âme reçoive l'éducation appropriée. Autant donc la vertu intellectuelle naît et progresse grâce à l'enseignement, requiert temps et expérience, autant la vertu morale "est le produit de l'habitude, d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de eqos ." (II, 1, 1103 a 17-18). Les vertus morales sont les vertus de l'âme désirante.

Aristote applique à la justice ce qu'il a énoncé de la vertu en général et des vertus en particulier. Aristote semble reprendre la méthode des recherches antérieures⁷, requise dans les questions morales, là où les prémisses sont simplement probables et où donc la démonstration est impossible, c'est-à-dire à la méthode dialectique.

Pourtant Aristote n'expose pas les diverses opinions soutenues à propos de la nature du juste (ενδοξα), mais part d'une opinion qu'il juge générale ou unanime, dont il formule en quelque sorte la définition et dans des termes techniques qui lui sont propres. L'opinion est bien "le point de départ" exigé pour la recherche sur le juste et l'injuste - tout le monde convient que la justice est cette disposition (εξις) qui rend les hommes justes, c'est-à-dire capables de vouloir ce qui est juste et d'agir conformément à cette volonté, mais cette définition est aussi bien aristotélicienne et appelle immédiatement une série d'explicitations. Car si la justice est

Mais si les vertus morales sont vertus du caractère, résultat de l'habitude, elles ne sont ni naturelles ni contre-nature. Elles sont une forme particulière de disposition (exis), c'est-à-dire une manière d'être stable, acquise par l'éducation au moyen de l'habitude. Les vertus morales ne sont pas comme les puissances naturelles qui ne sont susceptibles d'aucune modification : "ainsi la pierre, qui se porte naturellement vers le bas, ne saurait être habituée à se porter vers le haut, pas même si des milliers de fois on tentait de l'y accoutumer en la lançant en l'air." (II, 1, 1103 a 20-23) C'est pourquoi autant pour les puissances naturelles ou pour les capacités (facultés) naturelles en l'homme, la puissance précède l'acte, autant pour les vertus morales, leur possession suppose un exercice antérieur" (*ibid.*, 1103 a 28). La vertu morale a son origine dans les actes vertueux - "c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérées ..." (*ibid.*, 1103 b 1) -, qui constitués en disposition, font de l'agir un avoir (exis / echein) qui rendent les mêmes actes de vertu qui lui ont donné naissance, plus faciles et plus fermes (II, 3, 1105 a 30-35).

Ainsi Aristote définit-il génériquement la vertu comme exis. Il y a "trois phénomènes de l'âme" (ta en tē psuchē ginomena tria) (II, 4, 1105 a 20), les affections (pathē), les puissances ou les facultés (dunamis) et les dispositions (exis). Les affections désignent les inclinations accompagnées de plaisir ou de peine, comme l'appétit, la colère, la crainte ..., et les puissances les capacités d'éprouver ces affections - l'irascibilité par rapport à la colère. Les dispositions constituent enfin la manière de se comporter vis-à-vis des affections, ce par quoi on se comporte bien ou mal à leur égard et qui nous fait mériter soit le blâme, ce qu'on appelle vice, soit la louange, ce qu'on nomme vertu, et qui forment l'objet de la science portant sur l'ethos (ethikē epistēmē). Ainsi les vertus ne pouvant appartenir ni au genre des affections, parce que ce sont des mouvements involontaires, ni au genre des puissances qui sont des dispositions naturelles, relèvent nécessairement du genre des dispositions habituelles de l'âme. La vertu suppose à la fois une disposition permanente et stable et un choix volontaire et réfléchi. Éprouver de la crainte ou de la colère ne rend pas digne d'éloge mais seulement la manière de se mettre "s'y mettre". De même, nos facultés sont en nous par nature, mais "nous ne naissons pas naturellement bons ou méchants" (*id.*, 1106 a 9-10).

Mais en quoi cette préférence habituelle, cette permanence de la volonté à l'égard des affections qui rend l'homme bon réalise-t-elle l'excellence en quoi consiste la vertu ? Comment l'homme accomplit-il sa fonction propre dans la vertu ainsi définie comme exis proairetikē ? Platon avait déjà montré que l'artisan exécute bien son ouvrage, et porte ainsi son art à sa perfection, quand il y réalise un ordre, une harmonie tels que rien ne saurait lui être ajouté ou retranché. Or c'est le même rapport entre deux extrêmes, la même proportion, cette espèce d'égalité indépassable entre les extrêmes que la vertu morale vise dans l'ordre des affections et des conduites qui est le sien. La vertu morale vise le juste milieu, la médiété, la moyenne qui est excellence et perfection et qui constitue pour cette raison "un sommet" (II, 6, 1107 a 8), entre l'excès et le défaut. "J'entends ici la vertu morale, car c'est elle qui a rapport à des affections et des actions, matières en lesquelles il y a excès, défaut et moyen. Ainsi, dans la crainte, l'audace, l'appétit, la colère, la pitié, et en général dans tout sentiment de plaisir et de peine, on rencontre du trop et du trop peu, lesquels ne sont bon ni l'un ni l'autre ; au contraire, ressentir ces émotions au moment opportun, dans les cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et la façon qu'il faut, c'est à la fois moyen et excellence, caractère qui appartient précisément à la vertu. Pareillement encore, en ce qui concerne les actions, il peut y avoir excès, défaut et moyen. Or la vertu a rapport à des affections et à des actions dans lesquelles l'excès est erreur et le défaut objet de blâme, tandis que le moyen est objet de louange et de réussite, double avantage propre à la vertu. La vertu est donc une sorte de médiété, en ce sens qu'elle vise le moyen." (II, 5, 1106 b 16-28)

Ainsi de la vertu du courage qui consiste dans le juste milieu entre la lâcheté et la témérité, ou de la justice qui, dans la répartition des biens entre citoyens (justice distributive), dans la correction des violations ou des violences subies dans les transactions entre particuliers (justice correctrice), dans le proportionnement des rétributions aux services (justice "commutative"), vise sous la forme d'une égalité cette exactitude dans la médiété.

⁷ Voir *Ethique à Nicomaque*, I, 9, 1098 b 27-29 : "Parmi les opinions, les unes ont été soutenues, par une foule de gens et depuis fort longtemps, les autres l'ont été par un petit nombre d'hommes illustres : il est peu vraisemblable

une εἶσις, que l'on peut traduire diversement par "disposition du caractère" (Tricot), "état du caractère habituel" (Gauthier-Jolif), "disposition de la volonté" (Aubenque), il faut la distinguer à la fois de la simple puissance naturelle (δυναμις) et de la science (επιστημη). Et c'est cette distinction qui, à son tour, commande la méthode de recherche et la manière de raisonner sur la vertu de justice, en enchaînant la disposition à la justice, l'individu qui en est le sujet et les actes qui en dérivent (1129 a 18-26).

L'εἶσις est une puissance seconde qui se distingue de la puissance pure et simple et de la science, en tant qu'aptitude différente de son exercice même, en ce qu'elle est incapable d'effets opposés. Autant la science, notamment la science au sens de la technique⁸, l'επιστημη ποιητικη, comme le savoir médical, est susceptible de produire deux effets contraires - c'est la même compétence qui est requise et utilisée pour produire la santé ou la maladie -, autant la disposition ne peut s'actualiser que dans un sens déterminé, ne peut donc engendrer qu'un seul genre d'actions. L'εἶσις n'a aucun rapport à la puissance. Plutôt qu'à la médecine, c'est à la santé qu'il faut la comparer. De même qu'un homme en bonne santé "marche sainement" et ne saurait marcher comme un homme malade, de même un homme juste est incapable d'agir injustement. Inversement, ne peut marcher sainement que l'homme sain ; ne peut agir justement que celui qui dispose de la justice. L'état habituel de la santé, qui est au regard de la médecine un des deux contraires dont elle sait produire l'effet, ne peut pas en vertu de lui-même engendrer son contraire. De même, si la justice peut s'exercer de façon différente selon les circonstances, toutefois elle ne peut s'actualiser que dans le sens de la disposition, et si le contexte varie, il n'y a à chaque fois, qu'une manière d'agir justement.

On saisit bien la portée critique de cette définition. La définition est d'origine populaire, mais sa formulation est strictement aristotélicienne, c'est-à-dire en l'occurrence anti-socratique. La notion d'εἶσις reçoit son sens précis, et technique chez Aristote, d'"état habituel du caractère", la justice est bien vertu du caractère, fruit de l'habitude et de l'exercice, à dessein pour pouvoir être distinguée de dunamis et d'episthmè et finalement opposée à l'intellectualisme socratique qui pratique cette confusion des trois concepts. Car d'une part il ne suffit pas de savoir la vertu pour être effectivement vertueux, Aristote le répète assez⁹. D'autre part si la vertu est science, puisque la science est puissance des contraires, il ne deviendra plus possible de définir la justice par les choses justes et de reconnaître la justice par l'homme juste. En effet l'homme qui posséderait la vertu de justice pourrait également produire des choses justes et des choses injustes. Ainsi l'explicitation du concept d'εἶσις, n'a pas seulement pour but

que les uns et les autres se soient trompés du tout au tout, mais, tout au moins sur un point déterminé, ou même sur la plupart, il y a des chances que ces opinions soient conformes à la droite raison." (pp. 64-65). Sur la méthode dialectique, voir J.-M. Leblond, *Logique et méthode chez Aristote* (pp. 9-16) ; P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1962, pp. 85-93.

⁸ Voir *Métaphysique*, q, 2 : "Aussi tous les arts, c'est-à-dire toutes les sciences poétiques, sont-ils des puissances, car ce sont des principes de changement dans un autre être, ou dans l'artiste lui-même en tant qu'autre.

Les puissances rationnelles sont, toutes également puissances des contraires, mais les puissances irrationnelles ne sont, chacune, puissance que de l'échauffement, tandis que la Médecine est puissance à la fois de la maladie et de la santé. La cause en est que la science est la raison des choses, et que c'est la même raison qui explique l'objet et la privation de l'objet, bien que ce ne soit pas de la même manière". (1046 a 5-8)

⁹ Voir *Ethique à Eudème*, I, 5 (traduction V. Décarie, éd. Vrin, 1978) : "Socrate l'ancien pensait que la fin était de connaître la vertu et il s'était mis en quête de savoir ce qu'est la justice et ce qu'est le courage et chacune des parties de la vertu ; certes il avait raison de procéder ainsi, car il pensait que toutes les vertus sont des sciences, et de sorte que connaître la justice et être juste coïncidaient. (...) Néanmoins, ce n'est pas de connaître la nature de la vertu qui est le plus précieux, mais de savoir ses sources. En effet ce n'est pas savoir ce qu'est le courage que nous désirons mais être courageux, ni ce qu'est la justice mais être justes ..." (1216 b, 4-24). Pour *Ethique à Nicomaque*, voir II, 2, 1103 b 26-28 : "ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisque autrement cette étude ne servirait à rien." (pp. 90-91)

de justifier la définition de l'opinion, mais de découvrir et de garantir, contre le socratisme, une méthode de recherche. C'est l'objet du deuxième paragraphe.

Aristote peut en effet déduire deux règles ou deux méthodes de recherche à partir de ce travail de (re)définition de la justice, et qui permettent de juger des dispositions par les actes et inversement¹⁰. Chaque *ἐξις* est susceptible d'être déterminée par la connaissance de l'exis contraire. Ensuite on peut déterminer une *exis* à partir de l'individu qui la possède : on peut conclure de l'individu à la disposition, du sujet vertueux à la vertu elle-même. Si la justice au contraire relevait de la puissance irrationnelle ou de la science, le juste pourrait être un voleur habile, et nul ne pourrait qualifier de juste l'homme qui accomplit des actes justes. Car la justice n'existe pas dans un ciel intelligible. Elle se lit dans l'expérience. Elle se manifeste au monde dans les actions (justes) des hommes justes. La connaissance de la justice ne saurait négliger l'observation des hommes qui la mettent en œuvre par leurs actions.

Si donc selon la seconde règle, l'examen peut progresser en raisonnant de la vertu de justice, aux sujets justes, aux actes justes, ou dans la série opposée, du vice, aux hommes injustes, aux actes injustes, on ne peut toutefois conclure d'un des termes d'une série à un terme dans la série opposée, s'il n'est pas son strict corrélatif, de la vertu de justice par exemple à l'acte injuste, ou de l'acte juste à l'injustice. Ce qui n'empêche pas, conformément à la première règle que, si un terme est équivoque, il en va de même du terme opposé : "juste", "justice" se diront en autant de sens qu' "injuste" et "injustice". C'est d'ailleurs sur cette règle que s'appuie le chapitre 2 pour établir les deux sens fondamentaux de la justice.

Ainsi le chapitre 1 répondait à deux intérêts : se donner un point de départ, provisoire mais non-arbitraire, pour l'examen de la justice, c'est-à-dire une définition partagée de la justice, et déterminer à partir des concepts qui la constitue, tous opératoires dans le discours éthique aristotélicien, des règles méthodiques et des possibilités de raisonnement qui perfectionnent les connaissances du sens commun.

¹⁰ Voir Gauthier et Jolif, qui rappellent que "ces deux modes de recherches ... sont fréquemment utilisés dans les *Topiques* (voir surtout II, 8, 113 b 27 - 114 a 7 ; VI, 9, 147 a 12-13). Les contraires constituent également, en rhétorique, un lieu privilégié (*Rhétorique*, III, 2, 1405 a 12 ; 9, 1410 a 20 ; 17, 1418 b 4 ; II, 23, 1397 a 7)." (*op. cit.*, p. 331).