

JEAN-MARC NARBONNE

« PARTIR À LA CHASSE AU BONHEUR »
LES PEUPLES ENTRE PARTICULARISME
ET UNIVERSALISME CHEZ ARISTOTE

Abstract

Aristotle considers that justice in general varies according to constitutions and that it also takes different forms according to times and cultures. But this assumed conventionalism does not prevent us from considering certain things just absolutely, precisely those that correspond to laws enacted in the three regimes themselves considered just absolutely (royalty, aristocracy, polity). But since the laws may still differ between these three regimes, should we postulate the existence of an even more fundamental just? Would it be the just natural? Not sure, since Aristotle sometimes maintains that everything changes in the sensible world including what is natural. But perhaps there is a deeper just which is natural, and which frees itself from all change, imposing itself absolutely everywhere? It would then remain to determine what such a concept of just contains and whether it should be placed at the limit of the positive law, or even still beyond it.

Keywords

Justice, Universalism, Particularism, Unwritten Laws, Conventions

Author

Jean-Marc Narbonne
Université Laval, Québec
jean-marc.narbonne@fp.ulaval.ca

Dans les *Politiques*, Aristote considère qu'étant régie par ses propres lois, une cité constitue en soi un *ordre* ou un *ordonnement* des choses, lequel est premier et forme la base même de la vie en son sein. Il insiste pour dire qu'une constitution « est une sorte de vie pour la cité » (*Pol.* IV 11.1295a41-42), on pourrait gloser en disant qu'elle est chaque fois une certaine *forme de vie* (*Lebensform*), or cette forme de vie change selon les constitutions. En réalité, ce n'est pas seulement la forme de vie qui change d'une constitution à l'autre, mais le juste lui-même, car, nous apprend-il, « la justice est d'ordre politique ; la justice, en effet, introduit un ordre (*taxis*) dans la communauté politique, et c'est la justice qui démarque le juste <de l'injuste> » (*Pol.* I 2.1253a37-39). Si chaque cité détermine une forme de vie et une sorte de juste, il s'ensuit que le juste lui-même peut varier d'une constitution à l'autre, ce qui est précisément ce qu'Aristote admet lui-même, et qui le pousse à conclure : « si le juste n'est pas le même du point de vue de toutes les constitutions, nécessairement il y aura différentes variétés de justice » (*Pol.* V 9.1309a37-39). La formulation conditionnelle est ici purement rhétorique, Aristote ne doutant pas un seul instant que le juste change d'une constitution à l'autre, et il le montre par exemple lorsqu'il compare une démocratie et une aristocratie, en remarquant que « le juste selon la conception démocratique, c'est l'égalité numérique, et non selon le mérite » (*Pol.* VI 2.1317b3-4), comme on se le représente dans une aristocratie.

La difficulté de déterminer en quoi consiste politiquement le juste ou comment on peut l'atteindre se révèle aussi chez Aristote quand, en *Politiques* III 10 (voir aussi III 13 *passim*), il met en concurrence les différents prétendants au pouvoir (la multitude, les riches, les honnêtes gens, un seul homme mais le meilleur (roi), un tyran), pour ensuite conclure de manière aporétique : « Que donc tous ces cas soient mauvais et non justes (ou *dikaia*), c'est manifeste » (*Pol.* III 10.1281a27-28). Car en démocratie, la masse qui a le pouvoir pourrait décider de tout niveler et de spolier les riches ; en ploutocratie, ce sont les riches qui pourraient vouloir appauvrir encore davantage les pauvres ; dans une aristocratie, si les honnêtes gens accaparent tout le pouvoir, les autres seront privés d'honneur ; dans le cas d'une monarchie, c'est encore plus de gens qui seront privés d'honneur, une situation encore plus oligarchique ; dans le cas d'une tyrannie, on se soumet aux passions d'un homme ; et si le pouvoir est à la loi seule,

les mêmes critiques pourront renaître, selon qu'elle est oligarchique ou démocratique.

Pour Aristote, le juste reste difficile à déterminer et surtout, il fait l'objet de contestations incessantes. Il est vrai que ce dernier à certains moments fait intervenir la question du juste au sens absolu (e. g. *dikaion aplôs*, *Pol.* III 9.1280a22), mais la notion reste difficile à cerner, et cela pour au moins deux raisons.

En premier lieu, plusieurs régimes politiques qui diffèrent les uns des autres (monarchie ; aristocratie ; *politeia* ou *gouvernement constitutionnel*) et à l'intérieur desquels les règles de justice diffèrent forcément aussi, lui apparaissent tous « justes au sens *absolu* (*aplôs*) » (*Pol.* III 6.1279a19), la raison étant que ces trois régimes sans exception visent « l'avantage commun » (*to koinê sumpheron*, *Pol.* III 6.1279a17 ; comparer III 6.1279b9 ; III 18.1288a32-33). Par suite, il est clair qu'être *juste au sens absolu* n'empêche pas qu'on puisse être contestable et se trouver effectivement contesté. Je donne un exemple très simple, le cas de la royauté. Il s'agit d'un régime en soi juste et légitime, c'est entendu. Mais cela n'empêche nullement qu'on puisse le trouver injuste dans certaines circonstances, quand par exemple, mis à part le roi lui-même, se rencontrent de nombreuses autres personnes de qualités équivalentes et qui pourraient tout aussi bien gouverner : « il est manifeste qu'entre des gens semblables et égaux, prévient-il, il n'est *ni avantageux ni juste* (*oute sumpheron ... oute dikaion*) qu'un seul ait la souveraineté sur tous » (III 17.1288a1-2) ; du reste, chacun sait que « deux hommes de bien sont meilleurs qu'un seul » (III 16.1287b14). Un argument semblable peut d'ailleurs être invoqué même contre l'aristocratie, dès lors qu'elle réserve elle aussi les charges publiques à trop peu de gens au sein des égaux méritoires. En définitive, la théorie des régimes justes *en soi* ne résout pas, une fois pour toutes, la question de la justice des lois qui y prévalent. Certes, l'aristocratie est donnée, selon des critères absolus, comme présentant les meilleures garanties, elle est « le gouvernement des meilleurs absolument selon la vertu », si bien que « c'est là seulement que l'homme de bien et le bon citoyen sont une seule et même <personne> absolument, alors que dans les autres <constitutions> les <citoyens> ne sont bon que relativement à la constitution qui est la leur » (*Pol.* IV 7.1293b3-7), mais les conditions de réalisation de ce régime posent problème, puisqu'il exige « une excellence qui dépasse les gens ordinaires » (*Pol.*

IV 11.1295a27), et si l'on ne tient pas compte de ces limitations, le résultat sera fautif. Bref, elle est un idéal flanqué des défauts usuels d'un pur idéal, son impossibilité – ou disons sa quasi-impossibilité – pratique.

Deuxièmement, faute de trouver une cité qui serait juste et formée uniquement d'hommes justes, Aristote décide de s'en remettre à un expédient, à savoir privilégier un régime « voisin » (*Pol.* IV 11.1295a33) de celui-là et qui puisse être adopté par la plus grande majorité des cités, un régime qui soit vraiment réalisable et pratiquement viable : « il faut, dit-il, introduire une organisation <constitutionnelle> telle qu'à partir de ce qui existe, les gens soient facilement *persuadés* (*peisthêsontai*) et *capables* (*dunêsonthai*) de la mettre en œuvre » (*Pol.* IV 1.1289a1-3). Ce n'est plus le juste absolu qui est déterminant dans ce cas de figure, mais celui praticable et réalisable pour des gens ordinaires et des cités ordinaires, « une vie que la grande majorité des gens soient capables de mener en commun et une constitution que la grande majorité des cités peuvent adopter » (*Pol.* IV 11.1295a29-31). Ce gouvernement de la classe moyenne s'accorde du reste à l'enseignement de l'éthique qui institue la moyenne comme un sommet : « Car si on a eu raison de dire dans l'*Éthique* [à *Nicomaque*] que la vie heureuse est celle qui est menée sans entrave selon la vertu, et que la vertu est une moyenne, il est nécessaire que la vie moyenne soit la meilleure [...]. Et il est nécessaire que ces mêmes critères s'appliquent à l'excellence et à la perversité d'une cité et d'une constitution » (*Pol.* IV 11.1295a35-40). Aristote souligne que « le meilleur c'est la mesure et le milieu » (IV 11.1295b4), que « les meilleurs législateurs sont des citoyens de classe moyenne » (IV 11.1296a18-19), que la cité « veut être composée avant tout de gens égaux et semblables, ce qui est avant tout le propre des gens moyens » (IV 11.1295b25-27), ce qui explique que dans la grande majorité des cas, elle puisse être dite la constitution excellente (*aristê politeia*, IV 11.1296b2 ; IV 13.1297b33). Sans entièrement disparaître de l'horizon, le juste *simpliciter* doit donc passer le test de son *applicabilité*, ce qui n'empêche nullement qu'il puisse encore et toujours être contesté par certains : le juste qui est atteint dans un régime mixte, à savoir un mélange d'oligarchie et de démocratie, donc une *politeia* – régime de la classe moyenne – ne paraîtra pas forcément juste ni aux partisans d'une royauté ou d'une aristocratie, ni aux partisans d'une démocratie plus accentuée.

Tout ce que l'on vient de mentionner est clairement exposé par le Stagirite, mais à y regarder de plus près, l'on se rend compte qu'il va en réalité encore plus loin que ce qui vient d'être décrit. La *politie* – qui techniquement parlant est un mélange d'oligarchie et de démocratie, mais comportant une dominante populaire (*Pol.* IV 8.1293b33-36) –, ne représente pas simplement un *expédient*, un *pis-aller* ou un *remède de fortune*, ce qu'on adopte faute de pouvoir instituer une aristocratie, elle est en fait la seule option qui vaille réellement, car ce serait, précise Aristote, tout simplement une *mauvaise chose* et une *erreur* que de tenter d'organiser une constitution sur la base d'une seule et unique égalité, qu'il s'agisse de l'égalité selon le mérite (typique de l'aristocratie) ou de l'égalité arithmétique (typique de la démocratie) : « Quant à organiser une constitution absolument et exclusivement sur l'une de ces formes d'égalité, c'est une mauvaise chose. C'est manifeste à partir de ce qui se produit : aucune des constitutions qui en procèdent n'est stable. Et la cause de cela est qu'il est impossible qu'en partant d'une *erreur* première et concernant le principe même d'une constitution on n'aboutisse pas finalement à quelque mal. C'est pourquoi il faut avoir recours sur certains points à l'égalité numérique, sur certains autres à l'égalité selon le mérite » (*Pol.* V 1.1302a2-9). Si l'on en croit ce passage très catégorique, un régime exclusivement basé sur l'égalité selon le mérite, à savoir une aristocratie, ne pourrait en définitive incarner la constitution excellente. L'aristocratie n'est donc pas la réponse à tout.

Au surplus, l'on trouve encore plus étonnant chez Aristote, le fait que le juste en lui-même ou le juste au sens absolu, non seulement puisse être contesté objectivement, mais qu'il ne soit pas toujours le même et se transforme concrètement dans le temps, une thèse qui place le Stagirite peu ou prou dans le sillage de Protagoras lui-même.

Parlant en effet de la loi au livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote nous apprend qu'en réalité absolument toutes les lois changent, non seulement celles que l'on dit exister par *convention* et qui d'une cité à une autre ne sont donc pas les mêmes, mais celles aussi que l'on appelle naturelles (*phusei*) et qui, parce que déclarées naturelles, sont tenues communément pour immobiles alors qu'en réalité elles changent également, même si c'est sans doute d'une autre manière :

Pour ce qui concerne le juste politique (*politikou dikaion*), l'un est naturel (*phusikon*), l'autre légal (*nomikon*) ; l'un, naturel, celui qui a partout la même force (*dunamin*) et qui ne dépend pas de ce qui peut sembler ou pas <aux gens> ; l'autre, légal (*nomikon*), celui qui au départ est indifféremment ainsi ou autrement, mais qui, quand il est établi, l'emporte, par exemple que la rançon d'un captif sera d'une mine, ou qu'on offrira en sacrifice une chèvre et non deux brebis, et encore toutes les déterminations légales qui concernent des cas particuliers, par exemple l'honneur pour Brasidas, ou ce qui a le caractère de décrets. Or, il semble à certains que toutes les législations soient ainsi <changeantes>, parce que ce qui existe par nature est immobile et possède partout la même force, comme le feu qui brûle ici et en Perse, tandis qu'ils voient que les choses <reconnues> justes changent. Or ce n'est pas ainsi que les choses se comportent, mais en un certain sens <oui>. Chez les dieux du moins, peut-être n'est-ce aucunement le cas <qu'elles changent>, mais chez nous, il y a aussi quelque chose qui *existe par nature*, mais qui tout entier est soumis au changement, et néanmoins, il y a d'un côté ce qui existe par nature, et de l'autre, ce qui n'existe pas par nature. Et de quel type, parmi les choses qui admettent d'être autrement, sont celles qui existent par nature, et de quel type celles qui ne le sont pas mais qui existent selon la loi et par convention, c'est clair. La même distinction s'harmonise aussi avec les autres cas. Car la main droite est par nature plus forte, mais il est possible à tous de devenir ambidextres. Mais les choses justes qui existent par convention et pour l'utilité sont semblables à des mesures. Car les mesures pour le vin et pour le blé ne sont pas partout égales, mais où on les achète, elles sont plus grandes, et où on les vend, plus petites. De manière semblable aussi, les choses justes qui ne sont pas naturelles, mais humaines ne sont pas partout les mêmes, puisque ne le sont pas non plus les constitutions, mais une <constitution> seulement partout est par nature la meilleure (*Eth. Nic. V 7.1134b18-1135a5*).

Dans le détail, ce passage a fait l'objet de plusieurs interprétations, mais comme cela a été souligné, le message central revient à dire que l'opposition entre immobile et changeant, ou nécessaire et contingent, ne recoupe pas exactement celle entre naturel et conventionnel, pour la simple raison que ce qui existe par nature se transforme aussi.¹ Il n'est rien dans le monde sublunaire, par opposition au monde supralunaire – lequel ne connaît que l'immobilité ou encore le mouvement local circulaire –, qui minimalement ne bouge ou ne se transforme.

Certes, Aristote prend habituellement ses distances vis-à-vis de la thèse selon laquelle toutes les lois seraient changeantes et par conséquent conventionnelles. Au début de *l'Éthique à Nicomaque*, il écrit en effet : « Or, les actions belles et justes, sur lesquelles la politique porte son examen, comportent tant de variété et d'instabilité *qu'on a pu croire* [sous-entendu :

¹ Comme le notait Brunschwig (1980) p. 540 : « Quelles que soient les obscurités de détail du texte, il est clair que l'un des points essentiels du désaccord tient à ce qu'Aristote considère que tout ce qui est humain est variable, même ce qui est naturel ».

fausseté] qu'elles existaient *par loi seulement* (*nomô monon*), et non *par nature* (*phusei*). Une telle instabilité se retrouve aussi pour les biens, car ils sont pour beaucoup de gens source de dommages : car certains ont été anéantis par leur richesse, d'autres par leur courage » (*Eth. Nic.* I 3.1094b14-19). Le mouvement qui emporte les choses laisse penser que tout existerait par convention et non par nature, ce qui, semble-t-il, serait une erreur. Ce n'est pas littéralement ce que déclare Aristote, mais c'est bien ce que l'on comprend de l'extrait. Le même genre de réserve s'exprime dans un passage des *Politiques* où Aristote avertit qu'une cité ne doit pas en rester à ce qui est purement conventionnel, mais se soucier de la vertu et du bien, sans quoi « la loi est <pure> convention, et comme l'a dit le sophiste Lycophron, elle est un garant de justice dans les <rapports> mutuels, mais elle n'est pas capable de rendre les citoyens bons et justes » (*Pol.* III 9.1280b10-12). Par conséquent, il y aurait selon Aristote certes du conventionnel, mais aussi quelque chose qui s'avère davantage que simplement du conventionnel, qui est de l'ordre de la nature et qui néanmoins change lui aussi, voilà le paradoxe. Évidemment, comme on l'a écrit, « il resterait à se demander pourquoi varient les déterminations de la justice naturelle », ² et l'on pourrait même ajouter, jusqu'où elles varient ? Aristote signale, on l'a vu, que la distinction est claire entre les lois qui sont conventionnelles et celles qui sont naturelles, ³ mais rien n'est moins certain que cela et d'ailleurs, la chose reste frappante, lui-même ne fournit dans le contexte aucun exemple.

Comment expliquer la possibilité d'un changement au sein de lois dites naturelles ? Un changement qu'admet pourtant le Stagirite et qui montre, en tout cas, « qu'il n'ignore pas les leçons de la sophistique ». ⁴ Il y a d'une part chez lui cette reconnaissance explicite, d'inclinaison protagoréenne peut-on dire, que les lois varient incontestablement d'une cité à l'autre, non seulement celles écrites, mais mêmes les lois non écrites. L'on rencontre, nous dit-il, des peuples qui croient que la forme despotique et tyrannique du pouvoir est la meilleure, des peuples qui n'ont à l'esprit que la guerre et chez

² Gauthier et Jolif (1959) p. 396.

³ « Et de quel type, parmi les choses qui admettent d'être autrement, sont celles qui existent par nature, et de quel type celles qui ne le sont pas, mais qui existent selon la loi et par convention, c'est clair » (*Eth. Nic.* V 7.1134b30-33).

⁴ Brunschwig (1980) p. 540.

lesquels avoir déjà tué quelqu'un est un honneur, pour en conclure : « En effet, il existe chez d'autres peuples d'autres coutumes du même genre, *tantôt ratifiées par des lois, tantôt entrées dans les mœurs* » (*Pol.* VII 2.1324b21-22). Pour Aristote, le législateur qui veut faire en sorte que la constitution en place perdure peut, dans ce but, « établir des lois aussi bien *non écrites qu'écrites* » (*Pol.* VI 4.1319b40-41). Ainsi donc, qu'il s'agisse de lois écrites plus particulières ou de coutumes plus particulières, le fait est qu'elles varient toutes dans le temps et dans l'espace, ce qui est d'ailleurs un bien car certaines dispositions anciennes, insiste-t-il, étaient tout bonnement absurdes :

Car les lois anciennes sont par trop simplistes et barbares : les Grecs de jadis, par exemple, ne quittaient jamais leurs armes et s'achetaient mutuellement leurs femmes, et tout ce qui subsiste çà et là de coutumes anciennes est d'une absolue niaiserie [...]. Et il est vraisemblable que les premiers hommes, qu'ils soient nés de la terre ou qu'ils aient été les survivants de quelque cataclysme, devaient ressembler aux premiers idiots venus, comme on le dit des gens nés de la terre, si bien qu'il serait absurde de rester attaché aux dogmes de ce genre. En outre, il n'est pas préférable non plus que les lois écrites restent immuables (*Pol.* II 8.1268b39-1269a9).

Le passage confirme que ce sont à la fois les lois non écrites et les lois écrites qui changent ou qui peuvent changer, Aristote posant un regard de type anthropologique sur les différentes cultures, une manière de voir très répandue à l'époque et qui rejoint à certains égards le point de vue entretenu antérieurement par Protagoras et d'autres.⁵ L'on rencontre chez le Stagiritique cette idée que le destin des cités demeure variable et ouvert, que « les peuples, partant

⁵ Sur la relativité des coutumes et des lois, bien sûr déjà Hérodote, *L'Enquête* III 38 : « chacun juge ses propres coutumes supérieures à toutes les autres » (trad. Barguet 1985) ; Euripide, *Andromaque*, vv. 173-180 : « Toute la race des Barbares est ainsi faite : le père y couche avec la fille, le fils avec la mère, la sœur avec le frère. Les plus proches s'entretient sans que nulle loi l'interdise. Ne viens pas chez nous apporter ces usages : il n'est pas bien qu'un seul homme tienne les rênes de deux femmes. Qui veut dignement gouverner sa maison devra se contenter d'un seul amour et qu'il soit légitime » (trad. Delcourt-Culvers 1962 ; comparer *Phénicienne*, vv. 499-502) ; Xénophon, *Mémoires*, IV 14 : « Comment, Socrate, pourrait-on prendre les lois au sérieux, ou l'obéissance aux lois, puisqu'il arrive souvent que ceux-là mêmes qui les ont établies les abrogent après les avoir désavouées ? » (trad. Dorion 2011) ; Platon, *Lois* X 889e : « ces gens prétendent que ces dieux sont autres ici, autres là-bas, et qu'ils sont tels que chaque groupe humain a décrété qu'ils doivent être dans leurs lois, par un consentement commun. Le juste lui non plus ne l'est pas absolument par nature ; au contraire, les gens passent leur vie à en disputer entre eux et ne cessent de le changer » (trad. Brisson et Pradeau 2006).

chacun à la chasse au bonheur d'une manière différente et avec des moyens différents, créent différentes formes de vie et différentes constitutions » (*Pol.* VII 8.1328b1-2).

Néanmoins, est-il possible d'établir un ordre ou une sorte de hiérarchie entre ces différentes possibilités ? Il semblerait que oui, et l'on pourrait proposer pour y arriver la série des termes suivants, placés en ordre croissant de justice :

1. La justice légale, justice particulière (lois non écrites).
2. La justice légale, justice particulière (lois écrites).
3. La justice selon ce qui est *équitable* ou *honnête* (*epieikes*), laquelle est interchangeable (aller au-delà de la loi générale).
4. La justice absolue (\pm la justice d'ordre politique à l'intérieur des régimes droits ; le juste « qui a partout la même force (*dunamin*) et qui ne dépend pas de ce qui peut sembler ou pas <aux gens> »).
5. La justice naturelle et commune, loi non écrite interchangeable, véritable universel.

Reprenons maintenant chacun de ces niveaux en les commentant pour tenter de mieux cerner ce dont il s'agit.

Niveau 1 : parmi les lois particulières, plusieurs sont non écrites, ce sont souvent des lois anciennes (*archaiou nomous*) ou des *coutumes anciennes* (*archaiou nomimous*) et pour plusieurs d'entre elles, qui ne sont ni plus ni moins que des *dogmes* (*dogmasin*, *Pol.* II 8.1269a8), il est certain qu'elles valent moins que les lois écrites même particulières et qu'il faut les abroger (cf. *Pol.* II 8.1268b sq. ; II 5.1264b1 sq. ; III 16.1287a27-28), même si le changement de lois est chose toujours délicate dont il ne faut jamais abuser.

Niveau 2 : la justice *légale* (*nomikon*) ou la loi *particulière* (*idion*), est celle qui prévaut différemment dans chaque cité : s'agissant du juste légal (*nomikon*), comme on l'a signalé, il est « celui qui au départ est indifféremment ainsi ou autrement, mais qui, quand il est établi, l'emporte, par exemple que la rançon d'un captif sera d'une mine, ou qu'on offrira en sacrifice une chèvre et non deux brebis, et encore toutes les déterminations légales qui concernent des cas particuliers, par exemple l'honneur pour Brasidas, ou ce qui a le caractère de décrets (*psêphismatôdê*) » (*Eth. Nic.* V 7.1134b20-24) ; ou encore, la loi particulière (*idion*), est « celle qui, pour chaque peuple, a été

définie relativement à lui, et cette loi est d'un côté non écrite, d'un côté écrite » (*Rhet.* I 13.1373b4-6). S'agissant donc des prescriptions légales qui sont « par convention et pour l'utilité » (*kata sunthékê kai to sumpheron*), à savoir des choses justes non naturellement, mais d'un point de vue humain, celles-là « ne sont pas partout les mêmes, puisque ne le sont pas non plus les constitutions » (*Eth. Nic.* V 7.1135a4-5).

Niveau 3 : la justice comprise comme l'équitable (*epieikes*), est une justice qui va au-delà de la justice selon la lettre, la loi positive ne pouvant pas prévoir toutes les situations et pouvant faire erreur du fait même de sa trop grande simplicité (*Eth. Nic.* V 10.1137b25). C'est pourquoi il est possible qu'« un homme gouverne plus sûrement que ne le font les lois écrites » (*Pol.* III 16.1287b7-8), alors que le même individu ne gouvernera pas plus sûrement que les lois (communes) fondées sur la coutume. C'est pourquoi il est plus grave d'aller à l'encontre de la loi non écrite (commune) que de la loi écrite (*Rhet.* I 14.1375a15-16), et qu'il est « d'un homme meilleur d'appliquer les lois non écrites que les lois écrites et de s'y tenir » (*Rhet.* I 15.1375b7-8) ;⁶ car l'équitable toujours demeure et ne change jamais, tandis que les lois changent souvent (cf. *Rhet.* I 15.1375a31-33).

Niveau 4 : le juste absolu (*haplôs*) est celui qui s'identifie au juste politique (*politikon dikaion*), pour autant que le juste politique fasse référence à des régimes politiques « droits », c'est-à-dire à des régimes où c'est l'avantage commun qui prévaut. L'on peut hésiter sur la traduction de *Eth. Nic.* V 6.1134a24-26 : « Or l'on ne doit pas oublier que ce qui est recherché, c'est le juste absolu et le juste politique » (deux choses distinctes) ; ou encore : « Or l'on ne doit pas oublier que ce qui est recherché, c'est aussi le juste absolu, c'est-à-dire (*kai*) le juste politique » (deux choses identiques).⁷ Dès lors

⁶ C'est exactement, de l'avis même d'Aristote (cf. *Rhet.* I 15.1375a33 sq.), ce que Créon dans l'*Antigone* de Sophocle ne fait pas, appliquant sa loi à lui à l'encontre de la loi traditionnelle, foulant ainsi aux pieds, pourrait-on dire, le principe cicéronien bien connu : *summum jus, summa injuria*.

⁷ Bodéüs (2004) p. 255, plaide *ad locum* pour l'identité : « sans la moindre ambiguïté, Aristote appelle "juste simplement" (*haplôs dikaion*), ce que prescrivent les lois des régimes politiques "droits" (cf. *Pol.* III 6.1279a18-19) ». Le passage, remarquons-le, stipule plus exactement que les régimes visant l'avantage commun « se trouvent être des formes droites selon le juste au sens absolu (*katà tò haplôs dikaion*) », et non pas que ce qu'ils prescrivent est juste de cette manière.

que le juste politique ne relève de toute façon que des régimes droits, est-il pour autant la même chose que le juste absolu (*haplôs*) ou plutôt une notion proche de lui ? La réponse n'est pas facile à donner,⁸ mais ce qui est sûr, c'est que si le droit appelé ici absolu (*haplôs*) correspond au droit naturel envisagé peu après, il n'a pas les caractères de permanence et d'invariabilité absolus qui sont reconnus aux lois communes naturelles (**niveau 5**), car le juste naturel visé ici, comme on l'a noté plus haut, est en réalité « totalement sujet au changement » (*Eth. Nic.* V 7.1134b29-30). Le passage crucial dans ce contexte chez Aristote est celui qui suit, et l'on verra qu'il se prête lui-même à deux interprétations bien distinctes : « Dans le juste politique, il y a d'un côté ce qui est naturel, et de l'autre, ce qui est légal (*nomikon*) ; est naturel ce qui possède partout la même puissance, et ne dépend pas de ce qui semble <bon aux gens> ou non [...] » (*Eth. Nic.* V 7.1134b18-20). Que signifie ce juste naturel dont on assure qu'il « possède partout la même puissance » (*pantachou tèn autên echon dunamin*) ? Est-il partout intrinsèquement le même ? C'est ce que suggère l'interprétation par exemple de D. Frede. Pour celle-ci, *avoir la même puissance* signifie simplement qu'étant donné que toute chose poursuit un but défini, dans le cas des lois naturelles, « elles conservent en principe partout leur valeur, parce que la meilleure forme de vie pour les hommes est partout la même ».⁹ Si ces lois d'ordre politique valent partout ou devraient valoir partout,¹⁰ elles s'assimileraient par conséquent aux lois naturelles et communes, les lois non écrites immuables auxquelles se réfère Aristote dans la *Rhétorique*, et d'ailleurs, la commentatrice renvoie expressément à ce texte pour appuyer son propos,¹¹ en faisant aussi référence au fameux passage de *Eth. Nic.* V 7.1135a5 où Aristote déclare : « mais un seul [régime] par nature est partout le meilleur », qu'elle comprend comme

⁸ Frede (2020) fait remarquer *ad locum* : « Ein expliziter Bezug zur früheren Einteilung in universale [= *haplôs* ?] und partikulare [= politische ?] Gerechtigkeit wird nicht hergestellt », et semble admettre que ces deux droits ne s'identifient pas totalement : « Das "politische Gerechte" umfasst [...] mehr als die universale Gerechtigkeit, als zu ihm auch das positive, gesetzte Recht, gehört ». Le droit politique engloberait ainsi à la fois le droit universel et le droit positif [particulier ?].

⁹ *Ibid.*, p. 628 : « [...] weil die Bestform menschlichen Lebens überall dieselbe ist ».

¹⁰ *Ibid.* : « Das heißt nicht, dass sie *de facto* überall gelten, wohl aber, dass sie eigentlich überall gelten sollten ».

¹¹ *Ibid.*, p. 629.

signifiant collectivement (*pantachou*) que c'est *un seul et même régime* – la royauté – qui partout est le meilleur, plutôt que de manière distributive : *c'est un seul régime qui dans chaque cas (pantachou) est le meilleur*.

L'interprétation soutenue entre autres par Bodéüs est sensiblement différente et autrement plus subtile, car « ce qui présente partout la même puissance » (*Eth. Nic. V 7.1134b19*) doit s'entendre analogiquement, une chose en contexte A ayant la même puissance qu'une autre chose en contexte B, si bien qu'il s'agit de « choses qui, bien que différentes entre elles, ont toujours le même effet ». ¹² Le juste naturel ici n'est pas constant, car il « serait alors immuable : ce serait l'ensemble des lois qu'on retrouve sans variantes d'une cité à l'autre », ¹³ bref il serait l'équivalent des lois non écrites effectivement immuables. Or, s'avère une loi naturelle non pas une loi qui est *partout* (en tous points) identique, mais une loi qui produit *partout* (en chaque cas) un effet semblable, à savoir qui chaque fois vaut comme un certain *naturel* par opposition à ce qui est simplement *conventionnel*. L'on aurait donc, selon cette lecture, des droits naturels distincts et néanmoins tous justes, selon le régime auquel ils s'appliquent respectivement, monarchique, aristocratique ou républicain (*politeia* ou *régime constitutionnel*). Par conséquent, quand Aristote déclare « qu'il n'y a qu'un seul régime partout qui d'après nature est le meilleur » (*Eth. Nic. V 7.1135a5*), il faut entendre la chose de manière distributive. Il ne s'ensuit pas qu'un seul régime est identiquement partout (en toutes occasions) le meilleur (interprétation que l'on pourrait dire platonisante), mais qu'en chaque cas il n'y en a qu'un seul qui soit de fait le meilleur (interprétation disons historiciste).

L'interprétation non pas *collective* mais *distributive* du « *pantachou* » de *Eth. Nic. V 7.1135a5* a été défendue entre autres par Mulhern, ¹⁴

¹² Bodéüs (2004) p. 260. Ce dernier s'appuie dans ce contexte sur un argument parallèle bien précis, lequel est tiré d'un traité biologique : « une légère couche de liquide a la même puissance qu'un liquide peu abondant ou une couche épaisse, qu'un liquide abondant » (*Gen. anim. V 1.780b8-9*, trad. Louis 1961).

¹³ Bodéüs (2004) p. 261 note 2.

¹⁴ Mulhern (1972).

Aubenque,¹⁵ Pellegrin¹⁶ et Bodéüs.¹⁷ On trouve dans cette affaire les positions les plus extrêmes, par exemple Pellegrin d'un côté qui s'avoue surpris qu'on ait même pu se méprendre sur le sens naturellement distributif du terme,¹⁸ et en revanche P. Destrée par exemple, qui considère cette avenue comme doublement problématique, à la fois philologiquement et philosophiquement.¹⁹ Dans sa rétractation plus tardive, P. Aubenque déclare que sa position antérieure (sens *distributif*), « s'accorde mal avec le contexte, qui admet la variabilité de ce qui est naturel, mais affirme l'unicité téléologique de ce qui est naturellement le meilleur »,²⁰ mais on voit mal comment pourrait être *naturellement meilleure* une constitution politique qui se révèle inappropriée pour la plupart des cités et qui par ailleurs frustrerait – dans le cas de la royauté par exemple – nombre de personnes méritantes de la gestion effective des affaires. L'on a vu qu'il était possible d'interpréter « l'environnement de ce passage » tout autrement : « dans chaque situation concrète il y a une et une seule forme constitutionnelle qui soit excellente. Excellente, c'est-à-dire conforme à la nature ».²¹ Comme plusieurs spécialistes l'ont reconnu, les trois constitutions droites (royauté – aristocratie – *politeia*), n'ont en réalité aucune supériorité les unes par rapport aux autres et s'il fallait malgré tout accorder la palme à l'une d'entre elles, c'est à la *politeia* selon nous qu'elle devrait revenir, non seulement parce qu'en pratique elle est la meilleure et la plus stable, celle qui tend à s'imposer dans le temps selon Aristote,

¹⁵ Aubenque (1980a) ; cf. aussi (1980b). Ce dernier renonce cependant à cette interprétation dans « Aristote était-il communautariste ? », dans Gómez Pin-Álvarez Gómez-Martínez Castro (1998) spécialement p. 43 n. 15.

¹⁶ Pellegrin (1990) p. 39 ; comparer pp. 42-43 [2^e éd., p. 50].

¹⁷ Bodéüs (2004) p. 263 n. 2 : « Pour Aristote, le meilleur régime dans l'absolu ne peut en effet s'effectuer que dans des circonstances particulières ou, pour mieux dire, exceptionnelles (cf. *Pol.* VII 4.1325b27 sq.). Il ne peut donc ni s'observer ni être recommandé dans tous les endroits indifféremment ».

¹⁸ « Il est étonnant que même des interprètes aussi avisés qu'Antoine Gauthier et Jean-Yves Jolif n'aient pas vu que ce « partout » (*pantachou*) avait un sens distributif. Aristote ne fait pas ici allusion à une quelconque « constitution idéale », partout la même chez tous les peuples, ce qui le mettrait en contradiction avec tout le reste de sa pensée politique et avec l'environnement de ce passage lui-même » (p. 39).

¹⁹ Destrée (2000) p. 226 : « Ce type de lecture souffre, à mon avis, et de difficultés d'ordre strictement philologique et de difficultés philosophiques ».

²⁰ Aubenque, dans Gómez Pin-Álvarez Gómez-Martínez Castro (1998) p. 43 n. 15.

²¹ Pellegrin (1990) p. 39.

mais parce que c'est elle qui correspond le mieux à sa définition même du citoyen.²² Philologiquement parlant, Destrée observe que le sens *distributif* de *pantachou* n'apparaît pas ailleurs dans ce texte et semble donc peu probable, mais l'argument qui n'est pas sans poids n'est pas absolument dirimant. L'on trouve en effet dans les *Politiques* un usage du terme qui va clairement dans ce sens, quand Aristote remarque : « Le fait de rechercher *partout l'utile* (*pantachou to chrésimon*) convient très peu aux gens magnanimes et libres » (*Pol.* VIII 3.1338b2-4). L'utile recherché ici n'est évidemment pas partout identique et le même spécifiquement, mais dans chaque cas, c'est lui qui s'offre à nous, de la même façon que dans chaque situation, il n'y a qu'un seul régime qui naturellement convienne, c'est-à-dire qui soit le meilleur. Pour récuser cette acception distributive du terme, Destrée invoque deux autres arguments qui sont solides mais ne me paraissent pas décisifs. Premièrement, il n'est pas vrai que le recours à l'interprétation *historiciste* oblige à « considérer que les passages de la *Rhétorique* sur le droit naturel (cf. I 10.1368b6-12 ; I 13.1373b4-17 ; I 15.1375a27-b2) ne témoignent absolument pas de la doctrine défendue par Aristote lui-même »,²³ car il est possible de concevoir, au-delà du juste politique naturel correspondant aux trois régimes droits et qui présente donc des variations en vertu de ces trois régimes, un niveau encore plus profond de justice considéré comme inamovible. Le changement chez Aristote va loin, très loin même, mais d'un autre point de vue, il y a quand même un socle ou une limite qui s'impose pourtant comme une sorte d'universel, l'interdit du meurtre ou de l'*inceste* par exemple, même si ces actes néanmoins sont parfois commis en dépit de l'interdit de principe (nous y reviendrons). La seconde difficulté évoquée par Destrée concerne l'opposition aux sophistes et elle serait selon lui la plus significative : « la dernière difficulté est la plus importante : ce type d'interprétation paraît oublier que dans notre texte de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote s'oppose très explicitement aux sophistes qui nient l'existence d'un droit

²² Sur ce point, voir Narbonne (2020) p. 172 sq. Être citoyen signifie avant tout avoir « la faculté de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire » (*Pol.* III 1.1275b18-19), et c'est pourquoi « le citoyen tel que nous l'avons défini existe surtout (*malista*) en démocratie ; dans les autres [régimes] il peut aussi se rencontrer, mais pas nécessairement » (*Pol.* III 1.1275b5-7).

²³ Destrée (2000) p. 226.

naturel indépendant du droit positif : en interprétant le droit naturel comme variant d'une culture à l'autre, ne retombe-t-on pas en effet dans une conception purement historiciste comme celle des sophistes, qu'Aristote rejette » ?²⁴ L'objection soulève un point des plus délicats et mérite effectivement qu'on s'y arrête. Pour ma part, je ne suis pas convaincu que la position des sophistes, plus spécifiquement de Protagoras auquel Destree croit qu'Aristote ici réagit, soit purement historiciste et admette donc toutes les variations imaginables. Dans le cas de Protagoras, le recours très insistant à *aidôs* et *dikê*, *pudeur* et *justice*, me paraît justement opposer une certaine limite à l'arbitraire pur des cultures et maintenir pour toutes une sorte de socle commun. S'agissant d'Aristote, la variation demeure malgré tout limitée puisque ce n'est pas, avec le droit qui y est associé, n'importe quelle forme gouvernementale qui se trouve entérinée par lui, mais les trois seules constitutions qu'il tient pour *droites* (*orthai*) et par suite valides. L'on est donc loin de la position sophistique extrême appréhendée par le commentateur, ou encore de l'image d'un Aristote devenu « communautarien » récusée à juste titre par Aubenque. L'on peut sans doute trouver un compromis en considérant d'une part que tout bouge, y compris – mais d'une manière limitée – le juste dans les régimes droits où la justice est pourtant dite *absolue*, et que d'autre part s'impose malgré tout un terme à la variabilité infinie des actions susceptibles d'être justes, certains comportements suscitant partout la réprobation, qu'il s'agisse du meurtre, de l'inceste, voire d'autres gestes encore, quelque chose comme un socle *préjuridique* ou se situant tout au moins à la limite extrême du juridique.

Niveau 5 : dans la *Rhétorique*, Aristote oppose à la justice particulière la justice dite commune, celle-ci étant considérée comme naturelle. En 1368b8-9, l'on trouve une première formulation de cette distinction, quand celui-ci déclare : « La loi est tantôt particulière, tantôt commune. J'entends par particulière, la loi écrite en accord avec laquelle une cité est régie ; et par loi commune, *ce qui semble (dokei) être des <règles> admises par tous* ». Le passage de *Rhet.* I 13.1373b6-11, est encore plus explicite : « j'entends par loi commune celle qui est *selon la nature (kata phusin)* ; ainsi donc, il y a *par nature (phusei)* une justice et une injustice commune dont tous les hommes

²⁴ *Ibid.*, p. 227.

ont en quelque sorte une divination,²⁵ même quand il n'existe entre eux aucune *communauté* (*koinônia*) non plus qu'aucun *contrat* (*sunthêkê*), comme le montre l'*Antigone* de Sophocle en disant qu'il était juste, quoiqu'interdit, d'ensevelir Polynice, parce que cela est juste *par nature* (*phusei*) ». L'insistance sur l'accord universel des gens entre eux indépendamment de toute communauté ou de tout contrat, est évidemment des plus significatives. Et Aristote revient encore un peu plus loin sur ce même postulat en répétant que, comme l'équitable lui-même, la loi commune ne change pas, « car elle existe par nature » (*Rhet.* I 14.1375a32).

Il y a d'autant moins de raison de mettre en doute la portée de tels passages que l'on découvre dans d'autres écrits d'Aristote des remarques qui vont dans le même sens. Il y a des choses qu'en tant qu'être humain il est normal de faire et d'autres que l'on doit s'astreindre à ne pas faire. L'on n'a pas à témoigner de l'amitié à un esclave en tant qu'esclave, mais en tant qu'être humain oui, explique-t-il, « car il semble y avoir *une sorte de justice* (*dikaion ti*) chez tout homme à l'égard de quiconque est capable de prendre part à une loi (*nomou*) et à une convention (*sunthêkês*) » (*Eth. Nic.* VIII 5.1161b6-8). De façon semblable, Aristote signale qu'« on ne chasse pas des êtres humains pour un banquet ou pour un sacrifice » (*Pol.* VII 2.1324b40), que c'est tout simplement quelque chose, comme on dit, *qui ne se fait pas*. Au-delà du respect à l'égard de l'humain en tant qu'humain qui s'exprime ainsi, l'on retrouve même chez lui l'expression d'un interdit comme celui de l'inceste, Aristote déclarant que des relations sexuelles « entre père et fils ou de frère à frère sont tout à fait inconvenants » (*Pol.* II 4.1262a36-37).²⁶ Dans le même sens, la référence faite à Antigone laisse penser que pour lui, le respect pour les morts doit être compté comme l'une de ses règles universelles s'imposant partout, même si la manière plus particulière dont cette règle s'applique en différentes cités pourrait éventuellement varier. Si donc d'un certain point de vue tout bouge, comme on l'a vu, « il faut sans doute penser, comme le notait Pellegrin, qu'il y a aussi pour Aristote des *règles* qui sont universelles »,²⁷ la question étant de déterminer si ces règles dépendent

²⁵ Littéralement : « qu'ils divinisent », que l'on pourrait rendre par « qu'ils devinent », « qu'ils présument » ou encore « qu'ils conjecturent ».

²⁶ Même condamnation déjà chez Platon, *Lois*, VIII 837a sq.

²⁷ Pellegrin (1990) *Introduction*, p. 38.

de la *polis* ou si elles s'imposent plutôt à elle, comme le remarquait notamment M. Zingano.²⁸ Le cas est des plus difficiles à trancher et à vrai dire, même ceux qui considèrent que toute justice tient son origine de la cité reconnaissent la présence d'une sorte de point limite – inamovible – au sein même de la loi positive.²⁹ Que l'on ait ici affaire à une dimension *préjuridique* du juste politique ou à son expression originelle ultime, il apparaît que l'on rejoint ici un niveau plus profond et plus universel encore de justice que celui qui était visé précédemment (**niveau 4**).

S'il est vrai que pour Aristote, « le bien-être individuel ne peut exister sans économie domestique ni sans constitution <politique> » (*Eth. Nic.* VI 8.1142a9-10), il faut retenir qu'une constitution politique, quelle qu'elle puisse être, se trouve elle-même soumise à un certain absolu, celui – interne ou externe – qui partout et toujours oblige en elle.

Bibliographie

Textes

- Barguet, A. 1985. *Hérodote. L'Enquête, Livres V à IX*. Paris: Gallimard.
Bodéüs, R. 2004. *Aristote. Éthique à Nicomaque*. Paris: Flammarion.
Brisson, L. et Pradeau, J.-F. 2006. *Platon. Lois*. Paris: Flammarion.
Bywater, I. 1894. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
Delcourt-Culvers, M. 1962. *Euripide. Théâtre complet*. Paris: Gallimard.
Dorion L.-A. 2011. *Xénophon. Mémorables*, t. II.2, texte établi par M. Bandini, traduit par L.-A. Dorion. Paris: Les Belles Lettres.
Frede, D. 1990. *Aristoteles. Nikomachische Ethik* ("Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung", Bde 6.1 und 6.2). Berlin & Boston: Walter de Gruyter.

²⁸ Zingano (2013) p. 212: « Roughly speaking, commentators have to choose between two opposing positions : (a) it is the polis that calls any justice into existence, including what is called "natural justice" ; or (b) there is a kind of justice that men recognize, independently of the form of community to which they belong, for such a justice is grounded in the very nature of man. I will side with (a), but I am more interested here, not in arguing for a position, but in trying to understand how such different positions came to be attributed to Aristotle ».

²⁹ Ainsi *ibid.*, p. 214 : « No justice has an ante-political dimension, but all justice *depends* on those very limits that draw an area within which morality springs, thrives, stagnates, or fails. If this is so, the polis that calls any justice into existence *rests* precisely upon those very limits that delineate the domain of ethics and impose acknowledgment of other people as human beings like us, at least in so far as to be a political animal is in a relevant sense to be a moral agent ». Le soulignement est de moi.

- Gauthier, R.A. et Jolif, J.Y. 1959. *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, t. II, Commentaire, première partie, Livres I-V, introduction, traduction et commentaire. Paris & Louvain: Publications Universitaires de Louvain.
- Louis, P. 1961. *Aristote. De la génération des animaux*. Paris: Les Belles Lettres.
- Pellegrin, P. 1990. *Aristote. Les Politiques*. Paris: Flammarion.
- Ross, W.D. 1957. *Aristotelis politica*. Oxford: Clarendon Press.

Littérature

- Aubenque, P. 1980a. 'La loi chez Aristote', *Archives de Philosophie du Droit*, 25, pp. 147-57.
- Aubenque, P. 1980b. 'Politique et éthique chez Aristote', *Ktéma*, 5, pp. 211-22.
- Brunschwig, J. 1980. 'Du mouvement et de l'immobilité de la loi', *Revue internationale de philosophie*, 34 (133/134), pp. 512-40.
- Destrée, P. 2000. 'Aristote et la question du droit naturel (*Éth. Nic.*, V, 10, 1134 b 18-1135 a 5)', *Phronesis*, 45 (3) pp. 220-39.
- Gómez Pin V., Álvarez Gómez A., Martínez Castro R. (eds.) 1998. *En torno a Aristoteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*. Universidad de Santiago de Compostela : Servicio de Publicaciones, pp. 31-43.
- Mulhern, J.J. 1972. 'Mia monon pantachou kata phusin é aristé (EN 1135a5)', *Phronesis*, 17, pp. 260-8.
- Narbonne, J.-M. 2020. *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*. Paris & Québec: Vrin & Presses de l'Université Laval.
- Zingano, M. 2013. 'Natural, Ethical, and Political Justice', dans M. Deslauriers et P. Destrée (éds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 199-222.