

LA QUESTION DU DROIT NATUREL EN ÉTHIQUE À NICOMAUQUE E 10, 1134 b 19 - 1135 a 6

Un texte problématique. Nous avons repris dans notre titre l'expression traditionnelle de «droit naturel», parce que c'est celle des jusnaturalistes qui ont rendu ce texte d'Aristote célèbre. Mais nous préfererons, au cours de l'exposé, traduire plus littéralement *physikon dikaion* par «juste naturel». Ce bref texte d'Aristote, énigmatique dans sa densité, a proposé bien des difficultés aux commentateurs. Nous n'avons pas voulu en faire l'historique, mais nous nous sommes aidés de ceux qui nous semblaient les mieux inspirés pour en tenter à notre tour une exégèse.

I. Situation du texte dans l'économie du Livre E. Ce livre est semblable aux terrains qui ont subi des bouleversements, et dont il est difficile de retrouver l'exacte géologie. H. Jackson parle de «dislocations in the text»¹, et ce passage fait parfois penser à ce que les carrelers nomment un *opus incertum*, dans la mesure où les éléments en sont disposés en un ordre souvent rompu.

On peut néanmoins distinguer, dans ce V^e Livre, deux grands blocs, dont le rapport de succession n'est d'ailleurs pas très évident; le premier bloc manifeste une forte unité, le second est plus décousu.

(A) De 1129 a 1 à 1134 a 15, Aristote tente de déterminer l'essence de la justice (lorsqu'il résume son parcours en 1133 b 29; il dit qu'il a cherché τί μὲν οὖν τὸ ἄδικον καὶ τι τὸ δίκαιόν ἐστιν; or, la recherche du *ti esti*, c'est la recherche de l'essence).

Cette recherche avance une première hypothèse: la justice serait constituée par le légal, à savoir l'obéissance à la loi (1129 a 25 à 1130 a 13). Ce légalisme constitue la justice en vertu générale; de ce point de vue, elle est même la vertu des vertus, puisqu'obéir aux lois nous amène à pratiquer toutes les vertus: courage, tempérance, libéralité, etc... Mais cette généralité même ne saurait constituer *une essence*; aussi Aristote passe-t-il à la définition de la justice comme vertu particulière, constituée par la détermination de l'égal. On passe de la légalité à l'égalité (1130 a 14 à 1133 b 28).

La justice particulière présente elle-même deux formes:

(1) La justice *distributive* (1130 a 14 à 1131 b 25), et (2) la justice *corrective* (1131 b 25 à 1133 b 28).

1. H. JACKSON, *The fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Cambridge, 1879, p. XII.



Cette dernière comprend à son tour deux sous-ensembles: (a) la justice corrective *des relations involontaires*, avec fraude ou avec violence. C'est une justice réparatrice. (b) La justice corrective *des relations volontaires*, qui exige la réciprocité et régleme les échanges.

La justice distributive et la justice corrective mettent en jeu un type différent d'égalité: égalité géométrique ou de proportion pour la première, égalité arithmétique pour la seconde. Il y a ici un souvenir du pythagorisme.

(B) Puis nous arrivons au second grand bloc du Livre V, dont la suture avec le premier n'est pas nette. En suivant une indication de Paul Moraux², on peut dire que le bloc (A) s'attache à déterminer ce qu'est une «chose juste», ce que traduit le neutre *to dikaion*, qu'Aristote y emploie de préférence à *è dikaion*. Le neutre indique qu'il s'agit d'une justice objective, laquelle détermine certains rapports ou situations qui peuvent être qualifiés de «justes».

Le bloc (B) (de 1134 a 25 à 1138 b 15) abandonne ce point de vue objectif. En effet, remarque Aristote, «on peut commettre une injustice sans être pour autant un homme injuste (...). Ne dirons-nous pas que la différence ne tient en rien à la nature de l'acte?» (1134 a 16 sq).

On peut donc commettre un *adikèma* sans être *adikos*. Pourquoi? Parce que cet acte n'a pas été fait par choix délibéré (*Ibid.*, ligne 21). Par suite cet homme *ἀδικεῖ μὲν οὖν, ἀδικος δ' οὐκ ἔσται*. Aristote fait donc intervenir ici le côté subjectif de l'acte, son aspect intentionnel et réfléchi. «Si l'on considère l'agent, écrit Paul Moraux, le problème ne présente donc aucune difficulté particulière. Il en va tout autrement si l'on considère le patient, c'est à dire l'homme qui, pour l'une ou l'autre raison, se trouve placé dans une situation objectivement injuste. Plusieurs questions embarrassantes s'élèvent à ce propos»³. Les deux blocs dont nous avons parlé, qui structurent le Livre V, représentent donc les versants objectif et subjectif (en langage moderne) de la question du juste; ils recouvrent respectivement les chapitres 1 à 9 et 10 à 15 du Livre V. Or, cette structure relativement claire est brouillée par un morceau du chapitre 10, où se trouve le texte que nous étudions, et qui forme ainsi une sorte de digression. Le passage 1134 a 24 à 1135 a 5, remarque encore P. Moraux, «semble entièrement étranger au sujet et à l'esprit même des développements au milieu desquels il figure. Il s'agit des pages où Aristote parle du *dikaion politikon*, puis établit une distinction entre *physikon* et *nomikon dikaion*» (*op. cit.*, p. 128).

L'apparition brusque du «juste politique», que l'on n'avait pas vu opérer précédemment dans ce Livre V, introduit une problématique nouvelle qui ne tient pas compte de la distinction antérieure entre justice distributive et justice

2. P. MORAUX, *À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue Sur la Justice*, Paris, B. Nauwelaerts, 1957, p. 117.

3. *Ibid.*, p. 126.

corrective, pas plus que de l'opposition entre justice comme vertu totale et justice comme vertu particulière⁴. Ce texte porteur d'une problématique nouvelle est repéré par Paul Moraux comme présentant une grande parenté avec la thématique du *Péri dikaion*, dialogue perdu d'Aristote en quatre Livres, auquel il a consacré une tentative de reconstruction tout à fait magistrale. Rappelons-la rapidement.

Par les listes anciennes des œuvres d'Aristote, nous connaissons l'existence d'un ouvrage important, le pendant de la *République* de Platon, qui faisait partie des *exôtèrikoi logoi*. Moraux part d'un texte de *Politique* III 6 où Aristote analyse les différents modes de commandements, en disant qu'il en emprunte le classement à ses *logoi* exotériques (1278 b 30 sq), que P. Moraux identifie comme étant le *Sur la Justice*. Ces formes de commandement sont les suivantes: 1. Le commandement **despotique** est celui qui vise essentiellement l'intérêt du maître, et par accident seulement celui de l'esclave. 2. Le commandement **paternel** caractérise l'autorité du père sur les enfants, et recherche l'avantage de ces derniers. 3. Le commandement **familial** est celui qui régit les rapports entre l'époux et l'épouse; il est proche du commandement politique sans se confondre tout à fait avec lui. 4. Le commandement **politique**, lorsqu'il est à l'état sain et naturel, se fonde sur l'égalité de fait et de droit des citoyens. Ceux-ci exercent l'autorité à tour de rôle, et quant ils l'exercent, ils visent l'intérêt des autres. La recherche du bien commun, telle est donc la marque du commandement politique sain et juste. Si l'avantage du chef seul est visé, on aura affaire à des Constitutions manquées, à des déviations. Ces Constitutions seront de type despotique et ne répondront pas aux exigences de la *polis*, qui est essentiellement une communauté d'hommes libres⁵.

Cette typologie des formes de commandement était ensuite appliquée, dans le *Sur la Justice*, au concept de *dikaion*, d'où les notions de «juste politique», «juste économique ou familial», etc... que nous voyons réapparaître dans notre chapitre 10, sans que rien ne les ait vraiment préparées antérieurement. En effet, lorsqu'en 1134 a 25, au début du chapitre 10, Aristote écrit: «Il ne faut pas oublier que l'objet de nos recherches est à la fois le juste pur et simple (*to haplôs dikaion*) et le juste politique (*to politikon dikaion*)», l'indication est surprenante pour qui se rappelle le début du chapitre 4: «Nous recherchons la justice au sens de vertu particulière». Ce début du chapitre 10 est abrupt, il n'y a pas de transition; on est surpris d'apprendre qu'Aristote aurait failli «oublier» la suite de son cours... La problématique précédente des formes de la justice particulière est absente; au contraire, la justice-égalité est mise en rapport immédiat avec la loi. On revient à la justice-légalité qualifiée ici, en 1134 b 6, exactement comme elle l'était au chapitre 3, en 1130 a 4, d'*allogrion agathon* («bien pour autrui») –

4. Cf. *Ibid.*, p. 129.

5. *Ibid.*, pp. 23-24.

ce qui est une expression platonicienne (*Republique*, I, 343c). La substance du passage qui nous occupe a donc pu être empruntée au dialogue *Sur la Justice*, ce qui marquerait la résurgence d'une problématique ancienne.

II. Résumé analytique et traduction du texte. Examen de quelques difficultés ponctuelles. Quatre morceaux d'inégale importance précèdent, dans le chapitre 10, le passage consacré au juste naturel: 1. 1134 a 14-16. Aristote résume la démarche antérieure en disant qu'elle a porté sur la nature (*physis*) de la justice et de l'injustice, et sur le juste et l'injuste en général. 2. 1134 a 16-23. Vient ensuite le passage qui évoque le rôle du choix délibéré (*προαίρεσις*) comme condition du passage de l'acte injuste (*ἀδίκημα*) à l'être injuste (*ἄδικον*). Ce passage, même s'il donne le coup d'envoi de la problématique qui sera développée par la suite, se trouve ici isolé et sans rapport avec ce qui suit. C'est pourquoi Jackson va même jusqu'à la transporter en 1135 b 24⁶. 3. 1134 a 24. La formule: «La relation de la réciprocité et de la justice a été étudiée précédemment» est un rappel isolé dont on voit mal ici la raison d'être (Jackson le transporte en 1137 a 31). 4. 1134 a 25 - 1134 b 18. (A) C'est le morceau consacré au juste politique, vrai début du chapitre. Ce juste régit la Cité, et Aristote en rappelle les conditions de possibilité: *κοινωνία*, *αὐτάρχεια*, liberté et égalité des citoyens. Puis Aristote lie fortement *juste* et *loi* et souligne, dans une formule restée célèbre, que dans la *polis* ce n'est pas un homme qui a le pouvoir, mais le *logos*: «C'est pourquoi nous (= les Grecs) ne permettons pas qu'un homme commande, mais le *logos*» (1134 a 35)⁷. (B) Aristote oppose ensuite le juste politique au *despotikon* et du *patrikon dikaion* (1134 b 9); puis il introduit une précision au sujet du juste domestique, qui régit les rapports de l'époux et de l'épouse: bien que le juste domestique soit proche du juste politique, *stricto sensu* pourtant il en diffère.

Notre texte commence ensuite, et s'étend de 1134 b 19 à 1135 a 6. Le chapitre ne se termine pas après lui et reprend la problématique de l'acte juste et de la *προαίρεσις*, esquissée déjà dans les quelques lignes de 1134 a 16-23 dont nous avons perlé. Le **cadre** de ce texte ayant été tracé, voyons sa **structure**. Il y a trois moments dans ce texte: (I) Définitions du juste naturel et du juste légal. Exemples. (De 1134 b 18: τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου à b 24: καὶ τὰ ψηφισματώδη). (II) La critique de «certains»⁸ à la distinction avancée. (De 1134 b 24 à b 27: δοκεῖ δ' ἐνίοις... κινούμενα ὁρῶσιν). (III) La réponse nuancée d'Aristote à la

6. Après *ἐλάβη*. *Op. cit.*, p. 36.

7. Je suis la leçon du manuscrit N^b, τὸν λόγον, retenue par Jackson, alors que Rackham, puis Tricot, retiennent le τὸν νόμον du manuscrit M^b.

8. Le ἐνίοις vise peut-être ceux qui s'inspirent d'Antiphon; cf., à ce propos, notre étude Cosmologie et politique chez Antiphon, dans G. ROMEYER DHERBEY, *La parole archaïque*, Paris, P.U.F., 1999, pp. 40-55.

critique. (De 1134 b 27 à 1135 a 6: τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν... καθόλου γάρ). (A) opposition du droit chez les dieux et chez les hommes. (De καίτοι παρά γε à τὸ δ' οὐ φύσει). (B) distinction «évidente» entre règles de justice (*dikaia*) naturelles et conventionnelles. (De ποῖον δὲ φύσει à ἐλάττω). (1) Exemple naturel: les mains. (φύσει γὰρ ἡ δεξιὰ κρείττων). (2) Exemple conventionnel: les mesures de capacité (τὰ δὲ κατὰ συνθήκην...). (3) Fondement politique du juste naturel (de ὁμοίως δὲ καὶ à ἡ ἀρίστη).

Traduction du passage étudié (1134 b 19 - 1135 a 6)⁹.

(I) «En ce qui concerne le juste politique, l'un est naturel et l'autre légal. Celui qui est naturel est celui qui a partout la même force et ne dépend pas qu'on l'accepte ou non. Celui qui est légal est celui qui à l'origine est indifférent au fait d'être ainsi ou autrement, mais lorsqu'il a été posé, n'est plus indifférent: par exemple le fait de payer la rançon une mine, ou de sacrifier une chèvre et non pas deux moutons. (Constitue le juste légal) encore tout ce qui a été prescrit par la loi de façon à porter sur des cas particuliers, par exemple de sacrifier à Brasidas. (Constitue le juste légal) aussi tout ce qui est prescrit sous forme de décrets.

(II) Mais certains estiment que toutes (les règles de justice) sont légales parce que ce qui est par nature ne change pas et possède partout la même force, comme le feu qui brûle ici tout comme en Perse, alors qu'au contraire ils constatent que les règles de justice changent.

(III) (A) Pourtant cette thèse n'est pas vraie catégoriquement, mais l'est d'une certaine façon. Certes, chez les dieux du moins peut-être, (le juste ne varie) nullement; chez les hommes à l'inverse, bien qu'il y ait aussi un certain juste de nature, toutes les règles de justice sont certes variables. Mais néanmoins, il y a un juste naturel et un juste non naturel.

(B) Il est facile de voir, parmi celles qui sont admises, quelles règles de justice sont naturelles bien que variables, et quelles règles de justice ne sont pas (naturelles) mais légales et conventionnelles, même si toutes deux sont pareillement variables. Et dans les autres choses, la même distinction sera pertinente.

(1) Par nature en effet, la main droite est plus forte, et pourtant tous sont capables de devenir ambidextres.

(2) Les règles de justice issues de la convention et de l'utile sont semblables aux mesures (de capacité): les mesures de vin et de blé ne sont en effet pas partout égales, mais là où on (vous) achète elles sont plus grandes, là où on (vous) vend, en revanche, plus petites.

(C) Pareillement aussi les règles de justice qui ne sont pas d'origine naturelle

9. Je traduis le texte de Jackson, (*op. cit.*, pp. 38 et 40) qui a donné, pour le Livre V de l'*E.N.*, la meilleure version (cf. GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, B. Nauwelaerts, Paris, 1970, I, p. 304).

mais humaine ne sont pas les mêmes partout, puisque les Constitutions ne le sont pas non plus, mais néanmoins partout il y en a une seule qui est la meilleure selon la nature».

«τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐθὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον τὸ μνᾶς λυτροῦσθαι, ἢ τὸ αἶγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα, ἔτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα νομοθετοῦσιν, οἷον τὸ θύειν Βρασιῖδα, καὶ τὰ ψηφισματώδη. δοκεῖ δ' ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσiais καίει, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν (τοῦτο δ' οὐκ ἐστὶν οὕτως ἔχον, ἀλλ' ἐστὶν ὥς. καίτοι παρά γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς· παρ' ἡμῖν δ' ἐστὶ μὲν τι καὶ φύσει, κινητὸν μέντοι πᾶν.). ἀλλ' ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ' οὐ φύσει· ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν, καὶ ποῖον οὐ ἀλλὰ νομικὸν καὶ συνθήκη, εἴπερ ἅμφω κινητὰ ὁμοίως, δῆλον. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁ αὐτὸς ἀρμόσει διορισμός· φύσει γὰρ ἡ δεξιὰ κρείττων, καίτοι ἐνδέχεται πάντας ἀμφιδεξίους γενέσθαι. τὰ δὲ κατὰ συνθήκην καὶ τὸ συμφέρον τῶν δικαίων ὁμοία ἐστὶ τοῖς μέτροις, οὐ γὰρ πανταχοῦ ἴσα τὰ οἰνηρὰ καὶ σιτηρὰ μέτρα, ἀλλ' οὐ μὲν ὠνοῦνται, μείζω, οὐ δὲ πωλοῦσιν, ἐλάττω· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ' ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταῦτά πανταχοῦ, ἐπεὶ οὐδ' αἱ πόλεις αἱ ἀλλήλαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη».

Il faut maintenant ajouter, avant de passer à l'interprétation philosophique, quelques remarques de détail sur certains points du texte.

(1) Les exemples de juste conventionnel donnés par Aristote ont posé de petits problèmes aux commentateurs. (a) Ils ont fait remarquer que le tarif de la rançon du prisonnier, à savoir une mine, était inexact; en effet Hérodote nous apprend (*Enquête*, V, 77 et VI, 79) qu'il était de deux mines. – Mais l'Anonyme signale (232, 15 sq) qu'il s'agit, dans le cas présent, d'une convention entre Athéniens et Lacédémoniens, comme le rappelle Androtion. (b) En ce qui concerne l'exemple de la chèvre et des deux moutons, Hérodote nous apprend qu'à Thèbes on offrait à Zeus non pas des brebis mais des chèvres. (c) Brasidas était un général spartiate tué près d'Amphipolis, dans un combat contre les Athéniens auquel Socrate a pris part (Platon, *Apologie*, 28 c). Les habitants de la ville lui donnèrent la sépulture et organisèrent en son honneur des Jeux annuels (la source est Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, V, 6, 11).

(2) L'exemple de la main droite comme preuve de la variabilité du juste naturel. (Il est à noter qu'en I 134 b 34 on lit parfois τινάς, qui est une correction de Bekker, reprise dans l'édition F. Didot, *ad loc.*, ligne 47. Jackson a restauré le πάντας, qui est donné par tous les manuscrits). Nous reviendrons sur la portée philosophique de cet exemple. L'Anonyme remarque que la main droite est plus forte et plus solide chez ceux qui sont conformes à la nature, et il ajoute qu'il est cependant possible d'être «comme Astéropaios, qui avait davantage de

force dans la main gauche» (233, 9-10)¹⁰.

Aristote fonde la plus grande force de la main droite sur la biologie: le *De Partibus* note en effet (III 4, 666 b 35 - 667 a 2) que le côté droit reçoit un plus grand afflux de sang. D'autre part, les régions de l'espace ne sont pas relatives: il y a pour l'homme un haut et un bas (le haut de l'homme, la tête, étant orienté vers le haut de l'univers, le ciel); il y a aussi un avant et un arrière (déterminés par le sens de la marche), et il y a une droite et une gauche. On pourrait dire que, pour Aristote comme pour Kant, on ne peut pas mettre sa main droite dans son gant gauche... Sur ce problème de la latéralisation, Aristote s'oppose radicalement à Platon qui, dans les *Lois* (VII, 794 d - 795 d) ramène la droite et la gauche à des conventions. En effet, l'Athénien parle du préjugé «de croire qu'il y a, pour toutes nos actions, une différence naturelle d'aptitude entre la droite et la gauche pour ce qui est des mains (car pour les pieds aucune différence n'est visible dans leur rendement); et c'est seulement pour les mains que la sottise des nourrices et des mères nous a tous fait pour ainsi dire manchots (οἷον χωλοί). Alors en effet que l'aptitude naturelle des deux bras est égale, c'est nous qui, pour suivre l'usage, les avons rendus inégaux en ne nous en servant pas comme il faut (...). Ceux-là travaillent contre la nature qui travaillent à rendre la main gauche plus faible que la droite»¹¹.

(3) Les mesures (de capacité). Gauthier et Jolif interprètent οὐ μὲν ὠνοῦνται... οὐ δὲ πωλοῦσιν par «sur le marché en gros... dans la vente au détail», en sous-entendant qu'il s'agit des *emporoi* et des *kapeloi*¹². Il semble qu'il faille traduire littéralement parce qu'il y a une intention ironique dans la notation d'Aristote: quoiqu'un cotyle de vin soit partout – par nature – un cotyle, ce sera un grand cotyle ou un petit cotyle selon qu'on vous l'achète ou qu'on nous le vend.

III. Essai d'interprétation philosophique. Le paradoxe du texte consiste en l'affirmation de la **mouvance** du juste naturel. Il faut donc tout d'abord expliquer la nécessité, pour Aristote, de l'affirmation de cette thèse.

(A) **Nature et mouvance.** Le juste naturel serait fixe seulement chez les dieux. Pourquoi Aristote multiplie-t-il les formules de réserve (γε, «du moins», ἴσως, «peut-être»)? – Parce que, *stricto sensu*, les dieux sont au-dessus de toutes les règles du juste, comme l'affirme *Éthique à Nicomaque*, X 8, 1178 b 10-15 (il serait ridicule de dire que les dieux contractent des engagements, restituent des dépôts ou manient de l'argent...).

10. Ce n'est pas exactement ce que dit Homère, pour qui Astéropée est simplement ambidextre. Cf. *Iliade*, Chant XXI, vv. 162-163: «Le héros Astéropée lève ses deux javelines ensemble, car il sait tirer des deux bras» (tr. P. Mazon, Paris, Belles-Lettres, II, 243).

11. Tr. A. Diès, éd. Belles-Lettres, Paris, 1976, T. XII (1ère partie) des *Œuvres Complètes* de Platon, pp. 20-21.

12. *Op. cit.*, *ad loc.*; cf. aussi T. II, 1, p. 395.

Chez les hommes au contraire, le juste naturel est mouvant. Pourquoi est-ce nécessaire? – On pourrait dire que le juste naturel est mouvant **parce qu’il** est naturel, la nature étant définie, dans la *Physique*, comme étant le lieu du mouvement, ou si l’on veut le monde de ce qui est en mouvement. Le monde humain étant sublunaire, il est soumis dans son ensemble au changement.

Néanmoins Aristote ne rejoint pas par là le platonisme, qui pensait trouver l’être et le rationnel au-delà du muable. Il y a changement et changement, changement anarchique et changement réglé. Aristote voit dans le mouvement de la nature un mouvement non irrationnel, et il fait de la physique une science, science qualitative certes, mais science tout de même, qui peut table sur des régularités naturelles. Le mouvement naturel n’est pas celui de la métamorphose ou de la mutation brutale, comme celui d’Héraclite; il est celui de la génération et de la corruption, c’est à dire des mouvements qui ont en eux-mêmes, si l’on peut dire, leur logique, et qui expriment une évolution normée. Autre point capital: la distinction entre l’essence et l’accident permet à Aristote de montrer que tout dans la nature n’est pas naturel, du moins au même degré. Le non-naturel de la nature, c’est l’accidentel, la déviation ou, à la limite, la monstruosité issue d’une résistance de la matière à la forme. Rappelons une formule brève du *De generatione animalium* (770 b 16): «Le contre-nature est **d’une certaine manière** selon la nature».

(B) **Nature et norme.** Ce qui est frappant dans l’expression de «juste naturel», c’est la juxtaposition du *juste*, qui appartient au domaine de la **valeur**, et de la *nature* qui, pour nous maintenant, appartient au domaine du **fait**. Il y a donc dans cette expression passage du fait au droit. Le droit naturel, chez Hobbes ou chez Spinoza, désigne la puissance que l’individu est capable de déployer contre tout autre individu avant que le pacte ne vienne soumettre son comportement à une loi commune. Il n’est donc aucunement normatif. La description que ces deux penseurs politiques en donnent se rattache plutôt au «juste selon la nature» du Calliclès de Platon dans le *Gorgias*.

La grande innovation d’Aristote est d’avoir vu dans la *physis* l’origine de la norme. Pourquoi? Sa critique de la théorie platonicienne des Idées et du Bien en soi lui interdit de placer la norme dans un lieu transcendant. Comme d’autre part il ne conçoit par la norme comme issue d’un décret humain, comme le fait Protagoras, (car ce décret humain «à l’origine peut être ceci ou cela» et se trouve donc arbitraire), il ne lui reste plus qu’à la placer dans la nature. Se pose alors le problème de la nature de cette «nature».

S’agit-il d’une nature divine? – Non, puisqu’Aristote, dans ce texte, distingue le juste naturel, qui est variable, du juste divin, «qui ne change jamais» remarque l’Anonyme (233, 2). S’agit-il d’une nature cosmique? – Non plus, parce que le juste naturel, dont parle ici Aristote, reste anthropologique.

Voilà pourquoi nous ne faisons pas intervenir, pour commenter notre passage, le texte célèbre de la *Rhétorique*, qui oppose la loi particulière à la loi

commune (*nomon koinon*), la loi commune étant «selon la nature» (I 13, 1373 b 3 – 18). En effet, les exemples et citations qu'Aristote y donne se réfèrent à la justice divine (l'*Antigone* de Sophocle) et à la justice cosmique, avec la référence à Empédocle et à l'interdiction de tuer un être animé («Mais la loi universelle s'étend en tout sens, à travers l'éther qui règne au loin et aussi la terre immense...»).

Il semble que la nature à laquelle se réfère ici Aristote soit la **nature de l'homme**. Les deux grandes définitions de l'homme que donne Aristote sont en effet normatives: l'homme par nature est un vivant qui possède le *logos*, et par nature il vit dans des Cités. Ces définitions célèbres signifient que l'homme n'atteint sa véritable humanité (son *télos*) que lorsqu'il a donné son plein développement au *logos* qui est en lui en puissance, et lorsqu'il vit en tant que citoyen libre dans une *polis* gouvernée non par un homme, mais par l'énoncé rationnel de la loi. L'homme qui vit en peuplade (*ethnos*), auquel l'égalité est étrangère et qui croupit dans l'ignorance, n'est alors que l'ombre de lui-même; il ne survit que péniblement et constate à ses dépens combien l'homme peut être inhumain. La possibilité qu'a l'homme d'être inhumain montre bien qu'en lui (dans son être-là empirique), sa nature (ce à quoi il est promis) ne se réalise pas immanquablement. La nature n'est donnée qu'en puissance; l'être en acte n'éclate que lorsque le *télos* (la «fin») est atteint. La norme se dévoile alors dans l'accomplissement réussi, – mais que de tâtonnements pour y parvenir! Aristote croit à une essence du juste: il n'est pas un pur sociologue. La norme n'est alors rien de rigide, et l'on ne voit dans le réel que son visage toujours un peu **tremblé**. La norme n'est pas arbitraire, mais plastique à l'intérieur de certaines limites, comme la main gauche peut, par l'exercice, acquérir l'adresse de la main droite.

(C) Le problème du πανταχοῦ («partout»). On a cherché à édulcorer le *pantachou*, par exemple en lui donnant un sens distributif, comme Gadamer l'a fait pour la dernière apparition de ce terme en 1135 a 5. Ce qui voudrait dire alors que la Constitution la meilleure désigne le régime le meilleur pour telle ou telle Cité étant donné le lieu et les circonstances. Or, il est peu probable que le dernier *pantachou* du passage soit pris en un autre sens que celui des quatre autres qui le précèdent. De plus, on tomberait alors dans un relativisme étranger à Aristote, et dans ces conditions on ne voit pas pourquoi une tyrannie ne serait pas, pour telle Cité, le meilleur régime.

Le Commentateur Anonyme comprend le *pantachou* comme désignant ce qui est en viguer chez la plupart: «Par partout il veut dire *chez la plupart* (παρὰ τοῖς πλείστοις)» (232, 9). Ce «la plupart» recouvre «ceux qui ne sont pas dévoyés et se comportent conformément à la nature» (232, 10). On trouve la même interprétation dans la paraphrase de Michel d'Ephèse, qui reprend l'Anonyme presque mot pour mot: «**Partout**, à la place de *chez la plupart*, c'est à dire ceux qui sont non pervertis et conformes à la nature» (46, 10-11). Notons

enfin que ce *pantachou*, que martèle cinq fois notre texte, montre que le souci d'Aristote est ici *géographique* et non pas historique. Ce juste naturel se repère dans l'espace beaucoup plus que dans le temps; la mobilité du juste naturel se référerait plutôt à la *diversité* des cent cinquante-huit Constitutions qu'Aristote et son École avaient rassemblées.

(D) La Constitution la meilleure. La fin du texte transpose le problème *éthique* du juste légal et du juste naturel en terrain *politique*. Ce que le juste légal est au juste naturel, les différentes Constitutions le sont à l'*aristè politéla*. Cette liaison du naturel et du politique ne doit pas nous surprendre puisque, selon un texte célèbre de la *Politique* (I 2, 1253 a 25): «Il est évident que la Cité existe par nature, et qu'elle est antérieure à chaque individu».

La Cité, elle-même naturelle, peut donc être le support du juste naturel. Mais ici encore nous pouvons rencontrer des Cités qui, bien que réelles, ne sont pas vraiment conformes à la nature de ce que doit être une *polis* «qui se respecte», si l'on peut dire! Ce sont les Cités qui abusent du juste simplement légal et qui gouvernent à coups de décrets (cf. 1134 b 24: ψηφισματώδη). Ce sont, nous apprend un texte de la *Politique*, les démocraties dévoyées, c'est à dire celles où «le pouvoir suprême appartient aux masses et non à la loi, et cela a lieu quand ce sont les décrets qui décident souverainement (ὅταν τὰ ψηφίσματα κύρια)» (IV 4, 1292 a 6). Et Aristote ajoute: «Pareil état de choses est dû aux démagogues». Inversement, la Cité où le juste naturel aura des chances de se manifester, ce sera la Cité gouvernée selon la meilleure Constitution, qu'Aristote appelle encore la *politéia* tout court. Elle est définie par l'égalité et la médiété, et se trouve en situation moyenne par rapport à l'oligarchie et à la démocratie. C'est pourquoi «il faut l'obtenir par synthèse» (1294 a 35), une synthèse qui mêle éléments oligarchiques et éléments démocratiques, de façon à ce que «les deux facteurs doivent à la fois apparaître tous deux présents et n'apparaître présents ni l'un ni l'autre» (1294 b 35).

La Constitution naturellement la meilleure est, insiste Aristote, la plus durable; donc, lorsqu'un régime dure, c'est grâce à ce qu'il détient en lui de meilleur, sa ressemblance avec l'*aristè politéia*. Cette Constitution la meilleure, qui peut-être n'est nulle part à l'état pur, est **partout** à l'état mélangé. Lorsqu'elle existe, ses lois se règlent sur la norme naturelle, c'est à dire que chez elle le juste légal s'aligne sur le juste naturel. Telle est l'interprétation profonde que l'Anonyme donne de l'*aristè politéia*: «C'est cette Constitution dans laquelle les choses naturellement justes sont aussi celles qui le sont légalement» (233, 29-30).

Cette subtile et délicate interprétation aristotélicienne du juste naturel durera autant que le juste de la Cité dont il est une partie, et le juste politique ne durera qu'autant que durera la *polis*. Celle-ci déclinante, elle fera alors place au cosmos; l'homme deviendra citoyen du monde, et le droit naturel s'alignera sur la loi de la Nature tout entière. La clé de la vertu sera trouvée dans la formule de

Zénon, «vivre en accord avec la Nature», lorsque seront venus les grands court-circuits du Stoïcisme. Alors la Cité aura vécu, car la Cité ne sera plus naturelle, c'est la nature qui sera devenue la grande Cité cosmique. Mais en même temps aussi, c'est l'aristotélisme qui aura vécu.

Gilbert ROMEYER DHERBEY
(Bordeaux)

ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΟΥ ΦΥΣΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ
ΣΤΑ *ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ* E 10, 1134 b 19 – 1135 a 6

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στό Ε' βιβλίο, κεφ. 10, τῶν *H.N.*, εἶναι πολὺ πιθανὸ ὅτι οἱ στ. 1134 b 19 – 1135 a 6 εἶναι ἐμβόλιμοι καὶ πρόκειται, ἐνδεχομένως, γιὰ προσθήκη ἀπὸ ἓνα ἄλλο ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη, καὶ συγκεκριμένα ἀπὸ τὸ χαμένο ἔργο του, *Περὶ δικαιοσύνης*, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖται ἀπὸ τέσσερα βιβλία. Ὁ P. Moraux, στὸ βιβλίο του, *À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue Sur la justice*, προσπάθησε νὰ ἀποκαταστήσει τὸ χαμένο αὐτὸ ἔργο προτείνοντας λύσεις σχετικὲς μὲ τὸ θέμα τοῦ παρόντος ἀρθροῦ. Ὑποστηρίζει ὅτι οἱ συγκεκριμένοι στίχοι δὲ στεροῦνται συνοχῆς ὡς πρὸς τὰ προηγούμενα καὶ τὰ ἐπόμενα, καθόσον ὁ Ἀριστοτέλης ὁρίζει τὸ πολιτικὸ δίκαιο καὶ συγχρόνως κάνει τὴ διάκριση μεταξὺ τοῦ φυσικοῦ καὶ τοῦ νομικοῦ δικαίου. Τὸ ἀμέσως προηγούμενο χωρίο (1134 a 25-1134 b 18) ἀφορᾷ τὸ πολιτικὸ δίκαιο καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἐστιάζει τὸ ἐνδιαφέρον του στὶς ἐννοίες: κοινωνία, αὐτάρχεια, ἐλευθερία καὶ ἰσότητα μεταξὺ τῶν πολιτῶν. Στὴ συνέχεια συνδέει τὸ δίκαιο μὲ τὸν νόμο καὶ ὑπογραμμίζει: «οὐκ ἐῷμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον» (1134 a 35). Τὸ κείμενο στὸ ὁποῖο ἐστιάζεται τὸ ἄρθρο χωρίζεται σὲ τρία μέρη: (α) ὁρίζεται τὸ πολιτικὸ καὶ τὸ νομικὸ δίκαιο· (β) κρίνονται ἀπὸ τὸν Σταγίριτη οἱ ἀπόψεις μερικῶν «ἐνίοις» οἱ ὁποῖοι ὑποστηρίζουν ὅτι τὸ φυσικὸ δίκαιο εἶναι ἀκίνητο καὶ ἔχει παντοῦ τὴν ἴδια δύναμη ἐνῶ τὸ νομικὸ μεταβάλλεται· (γ) παρατίθεται ἡ κεκαλυμμένη ἀπάντηση τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἀποδεικνύεται ἔτσι, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδέχεται τὸ φυσικὸ δίκαιο ὡς κινούμενον, ἐφ' ὅσον ἡ φύσις ὁρίζεται στὰ *Φυσικά*, ὡς ὁ χώρος τῆς κινήσεως. Ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιτίθεται στὸν Πλάτωνα, κατὰ τὸν ὁποῖο ἡ ὑπαρξὴ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ λογικοῦ βρίσκεται μακρὰν τῆς κινήσεως. Ὁ Ἀριστοτέλης στὴν κίνησι τῆς φύσεως βλέπει μιὰν ἐπιστήμη βασιζόμενη σὲ φυσικὴ κανονικότητα, ἡ ὁποία δὲν ἔχει σχέση μὲ τὴ βίαιη ἡρακλείτεια ἀλλαγὴ, ἀλλὰ ἐκφράζει τὴ φυσικὴ ἐξέλιξη καὶ τὴ λογικὴ ποὺ ἐνυπάρχει σ' αὐτήν. Ἕνα ἄλλο πρωταρχικὸ σημεῖο τῆς ἀριστοτελικῆς ἀπόψεως γιὰ τὴ φύση



είναι ότι τὸ ἀντίθετο τοῦ φυσικοῦ εἶναι τὸ τυχαῖο, ἡ παρέκκλιση ἢ (ὀριακά) ἡ τερατογένεση ἢ ὁποία συμβαίνει ὅταν ἀντιδρᾷ ἡ «ῦλη» στὴν ἐπιβολή τοῦ «εἶδους» ἀπὸ κάποια ἀντίδραση τῆς ῦλης στὸ σχῆμα (*Περὶ ζῶων γενέσεως*, 770 b 16). Ἡ μεγάλη καινοτομία του, συνίσταται στὸ γεγονὸς ὅτι ἀντιλήφθηκε τὸν νόμο μέσα στὴ φύση καὶ φαίνεται ὅτι ἡ φύση στὴν ὁποία ἀναφέρεται, εἶναι ἡ ἀνθρώπινη. Στὴ συνέχεια ὁ Ἀριστοτέλης παραθέτει δύο ὁρισμοὺς τοῦ ἀνθρώπου: (α) ὁ ἄνθρωπος εἶναι φύσει ζῶον λογικόν καὶ (β) ὁ ἄνθρωπος φθάνει στὴν τελείωσή του ὅταν ἀναπτύξει τὸν Λόγο ὁ ὁποῖος ἐνυπάρχει δυνάμει, ὑπὸ τὴν προϋπόθεση ὅτι ζεῖ ὡς ἐλεύθερος πολίτης στὴν πόλη ποὺ κυβερνᾶται ἀπὸ τὸν φυσικὸ λόγο τοῦ νόμου. Τὸ τελευταῖο σημεῖο τοῦ κειμένου ἀναφέρεται στὴν Ἀρίστη Πολιτεία, ἡ ὁποία κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, βρίσκεται στὸ μέσον, μεταξὺ ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας, θεωρεῖται δὲ ἡ πλέον σταθερὴ καὶ ὑπάρχει ὅταν οἱ νόμοι τῆς στηρίζονται στὸ φυσικὸ δίκαιο, δηλαδὴ ὅταν τὸ νομικὸ δίκαιο εὐθυγραμμίζεται μὲ τὸ φυσικό. Ὅσο διαρκεῖ ἡ «πόλις», διαρκεῖ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ ἡ Πολιτεία. Μὲ τὴ δύση τῆς, ἡ «πόλις» δίνει τὴ θέση τῆς στὸν Κόσμο. Ὁ ἄνθρωπος γίνεται πολίτης τοῦ κόσμου, καὶ τὸ φυσικὸ δίκαιο εὐθυγραμμίζεται μὲ τὸν νόμο ὅλης τῆς «Φύσεως». Τὸ κλειδί τῆς ἀρετῆς μετὰ τὴν ἐδραίωση τοῦ στωικισμοῦ, βρίσκεται ἐφεξῆς στὴ ζήνωνεια ρῆση: «ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν». Ἡ «Πόλις» θὰ ἔχει ὁμοίως ἐπιβιώσει, διότι δὲν θὰ εἶναι πλέον φυσική, ἀλλὰ ἡ Φύση θὰ ἔχει μετατραπῇ στὴ μεγάλη κοσμικὴ «Πόλι».

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ

