

SYLVAIN AUCLAIR

LA JUSTICE : EXAMEN DE LA DIVISION ARISTOTÉLICHIENNE

Mémoire
présenté
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL

AVRIL 2002

© Sylvain Auclair, 2002

Résumé

Ce mémoire a pour but d'examiner dialectiquement le fondement des arguments à l'appui et à l'encontre d'une division tripartite de la justice chez Aristote. Une fois rappelé en quels termes Aristote propose sa division au livre V de son *Éthique à Nicomaque*, nous avons passé en revue la position des commentateurs à ce sujet. Ceci fait et avec le texte d'Aristote comme référence, nous avons tâché de découvrir les difficultés ou incohérences liées aux différentes positions de même que la part de vérité de chacune, pour finalement dégager l'interprétation qui semble la plus vraisemblable et qui intègre le meilleur des points de vue. Nous concluons sur la base de notre examen dialectique que selon toute vraisemblance, il y a lieu de lire la mention de deux espèces de justice seulement, soit la justice distributive et la justice commutative.

Warren Murray
Directeur de recherche

Sylvain Auclair
Étudiant

Avant-propos

Je tiens à adresser mes plus sincères remerciements à mon directeur de recherche, Warren Murray. Son apport sur le développement de ma pensée est tel que je serai toujours en situation de dette, et donc d'injustice, à son égard. J'ai pleinement conscience de tout ce qu'il a fait pour moi et j'ai beaucoup de considération pour lui.

Je tiens également à témoigner toute ma gratitude envers Yvan Pelletier pour son enseignement philosophique des plus enrichissants.

Je suis de plus très reconnaissant envers Renée Bilodeau qui m'a prodigué de judicieux conseils.

J'ai eu le bonheur d'avoir des parents qui pensent fermement que l'éducation est le meilleur héritage que des enfants puissent recevoir. Pour cette raison et pour bien d'autres, je ne les remercierai jamais assez.

J'aimerais par ailleurs remercier le Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR) dont le soutien financier a permis la réalisation de la présente recherche.

Finalement, à Mélissa, l'amour de ma vie, je dédie le présent ouvrage...

Table des matières

	<u>Page</u>
RÉSUMÉ	i
AVANT-PROPOS	ii
TABLE DES MATIÈRES	iii
INTRODUCTION	1
PREMIER CHAPITRE : EXAMEN MATÉRIEL DU TEXTE D'ARISTOTE	6
1.1. Examen des conditions intérieures de la personne juste.....	9
1.2. Examen de la chose juste.....	12
1.2.1. Le juste légal.....	13
1.2.2. Le juste égal.....	16
1.2.2.1. Le juste distributif.....	17
1.2.2.2. Le juste <i>διορθωτικόν</i>	20
1.2.2.3. Le juste réciproque.....	23
1.3. Conclusion.....	25
DEUXIÈME CHAPITRE : EXPOSITION DES OPINIONS DES EXÉGÈTES ..	27
2.1. Le juste réciproque est une subdivision du juste <i>διορθωτικόν</i>	30

2.2. Le juste réciproque est distinct des justes distributif et <i>διορθωτικόν</i>	31
2.2.1. Le juste réciproque est une troisième espèce de juste sur le même pied que les justes distributif et <i>διορθωτικόν</i>	39
2.2.2. Le juste réciproque n'est pas une troisième espèce de juste sur le même pied que les justes distributif et <i>διορθωτικόν</i>	40
2.3. Le juste réciproque est une subdivision du juste distributif.....	41
2.4. Conclusion.....	46
 TROISIÈME CHAPITRE : ÉLÉMENTS DE SOLUTION AU PROBLÈME	
DIALECTIQUE	48
3.1. Retour aux opinions.....	48
3.1.1. L'opinion de Stewart.....	48
3.1.2. L'opinion dominante.....	50
3.1.3. L'opinion issue de saint Thomas d'Aquin.....	55
3.2. Retour au texte d'Aristote : le chapitre 8.....	59
3.2.1. Fausseté de l'opinion des Pythagoriciens.....	60
3.2.1.1. Le juste <i>διορθωτικόν</i> est distinct de la de la réciprocité : première raison.....	62
3.2.1.2. Le juste <i>διορθωτικόν</i> est distinct de la réciprocité : deuxième raison.....	66
3.2.2. Part de vérité dans l'opinion des Pythagoriciens.....	71
3.3. Conclusion.....	76
 CONCLUSION GÉNÉRALE	82
 BIBLIOGRAPHIE	88

Introduction

La justice est d'une importance capitale pour la vie humaine. Elle est une chose indispensable au bonheur comme cela se voit dans le fait que presque toutes nos préoccupations sont liées à la justice d'une manière ou d'une autre. Il suffit de survoler les affaires de tous les jours pour le constater. Nous n'avons qu'à penser aux revendications à l'égard de l'égalité de la femme, aux difficultés d'assurer le respect des droits de la personne, aux crimes de guerre, aux attentats terroristes, aux traités de libre-échange, au crime organisé, à l'avortement, à la peine capitale, etc. La conviction que la justice est indispensable au bonheur naît de notre propre expérience personnelle. Nous nous plaignons haut et fort lorsque nous sommes injustement traités dans nos relations de tous les jours, que ce soit avec notre patron, nos collègues de travail ou nos amis. Par ailleurs, tout le monde reconnaît que la vie en société s'avère impossible sans quelques règles élémentaires de justice. De multiples moyens ont été mis en place pour assurer le maintien de la justice entre les citoyens et le bon fonctionnement de la société. Aussi, au fur et à mesure que les relations entre les pays se sont intensifiées, l'être humain a jugé nécessaire de se doter de tribunaux internationaux pour le maintien de la justice.

La justice est l'un des concepts dont tout le monde croit avoir une connaissance immédiate et suffisante. C'est du moins l'idée à la base des jurys populaires de notre système judiciaire. Qui d'ailleurs affirmerait ne pas pouvoir reconnaître une situation juste ou injuste? Chacun de nous invoque quotidiennement la justice pour approuver ou dénoncer une action, une situation ou encore une institution.

Nous disons ainsi avec assurance qu'il est juste de rémunérer de la même manière l'homme et la femme pour le même travail accompli et de punir le voleur. Tout le monde semble suffisamment équipé pour juger de la justice et de l'injustice.

Pourtant, des contestations s'élèvent entre les hommes à propos de tels jugements. Il n'est pas rare de voir deux personnes soutenir des positions contradictoires et pourtant référer toutes les deux à la justice, que ce soit au sujet de la peine de mort ou à propos d'un simple accident de voiture. Les belligérants qui s'opposent à la guerre affirment tous que leurs revendications sont justes. Force est de constater que la connaissance de la justice que la plupart d'entre nous avons, bien que suffisante pour juger de certains événements quotidiens, s'avère toutefois insuffisante lorsque vient le temps de se prononcer sur des situations autrement plus complexes. Nous devenons rapidement confus devant des questions telles : l'allocation universelle est-elle une juste distribution des richesses communes? La justice est-elle satisfaite si le voleur rend ce qu'il a volé? Est-il juste d'exiger de l'intérêt sur un prêt d'argent? La confusion croît d'autant plus lorsque nous avons à préciser les critères pour juger de la justice d'une situation ou simplement à dire ce qu'est la justice. De ce point de vue, notre connaissance de la justice ressemble à celle du temps et les propos de saint Augustin au livre XI des *Confessions* s'appliquent bien à notre connaissance de la justice : «Qu'est-ce donc que le temps? Si personne ne me le demande, je le sais; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus.»¹ Tout le monde croit posséder une connaissance immédiate et suffisante de la justice mais en réalité, cette connaissance n'est que vague et imprécise.

Une pensée rigoureuse ne peut se satisfaire de généralités au sujet d'une notion aussi importante pour la vie humaine que la justice. Tous les penseurs intéressés aux relations humaines ont dû réfléchir à cette question centrale, ils ont

¹ Saint Augustin, 1964, p. 264, édition Garnier-Flammarion, traduction de Joseph Trabucco.

eu besoin de se faire une conception claire de la justice. Qu'est-ce que la justice? Quel est son objet? Y a-t-il une seule définition de la justice?

Parmi les références incontournables pour quiconque veut comprendre ce qu'est la justice figure l'exposé qu'Aristote en fait au livre V de son *Éthique à Nicomaque*, un texte qui a joué un rôle prédominant dans le développement de la notion de justice. Le Stagirite y présente la distinction, devenue classique, entre la justice dans les distributions et la justice dans les échanges. Encore aujourd'hui, on réfère forcément à cet exposé pour comprendre la justice, qu'on s'en réclame ou qu'on s'y oppose. Et de fait, la division de la justice qu'a établie Aristote est très débattue de nos jours. Au point où les penseurs de notre époque n'arrivent même pas à s'entendre sur le nombre d'espèces qu'Aristote reconnaît à la justice, et encore moins sur la nature de ces espèces. Pour parler seulement de la justice dite particulière, certains lisent chez le Philosophe la mention de deux espèces, la justice distributive et la justice dans les échanges, tout en ne comprenant pas exactement de la même manière les caractéristiques propres à chacune. D'autres cependant soutiennent qu'Aristote ajoute une autre espèce de justice au chapitre 8 lorsqu'il discute de la justice en relation avec la réciprocité dans l'échange des services. Pour ces derniers, cette justice constitue une troisième espèce. Comme l'a écrit L. Robin, «c'est une question très débattue de savoir s'il y a lieu ou non de considérer l'échange des services comme une troisième sorte de justice»². R. A. Gauthier et J. Y. Jolif considèrent, pour leur part, que «la section 1132b21-1133b28 (chapitre 8), consacrée à la *réciprocité*, constitue une des difficultés majeures de l'interprétation du livre V.»³

Ce problème fondamental constitue l'objet du présent mémoire de maîtrise. J'ai l'intention d'examiner l'articulation des interprétations de la division aristotélicienne de la justice et de scruter, à la lumière du texte d'Aristote, le fondement que peuvent y trouver ceux qui, d'un côté, soutiennent que le Stagirite

² Robin, 1944, p. 238.

³ Gauthier et Jolif, 1970, p. 369.

introduit une troisième espèce de justice et ceux qui, de l'autre côté, y lisent la mention de deux espèces seulement. Sur la base de cet examen et avec la sobriété qu'exige le cadre d'un simple mémoire, j'essaierai de dégager l'interprétation qui semble la plus vraisemblable en regard du texte d'Aristote.

Je tâcherai d'employer la méthode dialectique dans ce mémoire. Une telle démarche consiste à examiner des points de vue contradictoires, à confronter les arguments qui sont en faveur d'une position et les arguments qui s'y opposent, afin de parvenir à la position qui semble la plus vraisemblable et qui intègre le meilleur de chaque point de vue. Chacun des penseurs qui ont traité de la division aristotélicienne de la justice a sûrement dégagé quelques aspects de vérité à ce sujet. Je m'appliquerai à découvrir ces différentes parts de vérité et tâcherai de m'en servir comme appui pour parvenir à des éléments de solution.

Je n'ai pas la prétention d'aborder toutes les opinions proposées sur le sujet, ni de mentionner tous les auteurs qui ont participé au débat. Je me limiterai aux opinions que la littérature rapporte comme dominantes et en mentionnerai seulement les principaux défenseurs. De plus, je n'affirme pas rapporter le fond de la pensée de chacun des auteurs ni tous les détails de leur opinion. Je me suis toutefois appliqué à rapporter le plus fidèlement possible l'essentiel de leur pensée.

Le présent mémoire se divise en trois parties. Le premier chapitre se consacre à l'examen matériel des chapitres du livre V de *l'Éthique à Nicomaque*⁴ qui constituent l'objet du débat entre les commentateurs. Je rappellerai notamment les termes utilisés par Aristote pour distinguer une justice universelle et une justice particulière, comment il divise la justice particulière en justice distributive et justice dans les échanges puis, finalement, la manière dont il introduit la dite justice réciproque. Un second chapitre passe en revue les opinions exprimées par

⁴ Le livre V est l'un des trois livres qu'ont en commun *l'Éthique à Nicomaque* et *l'Éthique à Eudème*. Pour les fins de ce mémoire, nous laisserons de côté toute question historique qui concernerait cette correspondance.

les exégètes sur la division aristotélicienne de la justice. Ceci fait et avec le texte d'Aristote comme mesure de vérité, je tâcherai dans un troisième chapitre de découvrir les difficultés liées aux opinions de même que la part de vérité de chacune, pour finalement dégager l'interprétation qui semble la plus vraisemblable et qui intègre le meilleur des points de vue.

J'utiliserai la traduction française de J. Tricot pour présenter le texte des œuvres d'Aristote sauf lorsque j'indiquerai le contraire. Les quelques modifications apportées par moi-même aux traductions seront précisées par l'emploi des crochets [...] et le mot grec sera alors indiqué entre parenthèses (...). J'exposerai, pour les passages clés et controversés, le texte grec d'Aristote établi dans l'édition de Susemihl après comparaison avec le texte de l'édition d'Oxford. Je suivrai par ailleurs le découpage des chapitres de l'édition de Susemihl. Bien que la division des chapitres de *l'Éthique à Nicomaque* ne soit pas d'Aristote lui-même, je l'utiliserai à titre de guide pour référer à ce texte, tout comme le font les commentateurs.

Premier chapitre

Examen matériel du texte d'Aristote

Avant d'amorcer l'examen dialectique des opinions proposées par les commentateurs, nous allons nous pencher sur le texte même d'Aristote. Le problème d'interprétation qui nous préoccupe dans le cadre de ce mémoire porte sur une partie précise du livre V. Les exégètes ne s'entendent pas, ainsi que nous allons le considérer en détail au prochain chapitre, au sujet de l'exposé du juste qui occupe les chapitres 5 à 8 inclusivement. Les commentateurs ont présenté leur interprétation en prenant pour acquis que le lecteur était déjà familier avec le texte discuté. L'examen de l'opinion des exégètes requiert ainsi une certaine connaissance de ce texte d'Aristote. Le but du présent chapitre est de situer l'exposé du juste à l'intérieur du livre V et de présenter matériellement cet exposé afin de fournir le nécessaire à la compréhension des différents points de vue des exégètes.

On peut difficilement comprendre l'ordre du livre V sans d'abord saisir le plan d'ensemble de *l'Éthique à Nicomaque*. La visée de ce livre est subordonnée à l'intention plus générale du traité en entier. La nécessité de la vertu morale pour le bonheur humain a été démontrée au début de *l'Éthique à Nicomaque*. Aristote s'est alors appliqué à définir la vertu morale. Celle-ci, écrit le Philosophe au terme de ses investigations, est «une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant

en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent (...) dans le domaine des affections aussi bien que des actions.»⁵ Il s'agit d'une définition générale supposée vraie pour chacune des vertus morales particulières. Or, précise Aristote, « parmi les exposés traitant de nos actions, ceux qui sont d'ordre général sont plus vides, et ceux qui s'attachent aux particularités plus vrais, car les actions ont rapport aux faits individuels, et nos théories doivent être en accord avec eux.»⁶ Il ne suffit pas, dit le Stagirite, de nous en tenir à cette définition générale de la vertu morale. Il nous faut, par souci de vérité, appliquer aux différentes vertus morales particulières cette définition commune et vérifier s'il y a concordance. La vertu morale doit être également connue dans ses définitions particulières. Suivant ces principes, Aristote s'attarde longuement aux livres suivants à considérer différentes vertus morales particulières, débutant avec le courage au neuvième chapitre du livre III et terminant avec la justice au livre V. On saisit aisément, avec ce plan d'ensemble en tête, qu'Aristote s'intéresse à la justice *en tant que vertu morale particulière*. Il sera essentiellement question de la vertu morale particulière de justice au livre V. Voilà pourquoi il affirme d'emblée que « au sujet de la justice et de l'injustice, nous devons examiner sur quelles sortes d'actions elles portent en fait, quelle sorte de médiété est la justice, et de quels extrêmes le juste est moyen »⁷. La justice, si la définition générale de la vertu morale est vraie, doit être une disposition qui nous fait agir de manière à choisir le juste milieu.

Aristote, à l'occasion de son examen de différentes vertus morales particulières, considère trois des quatre vertus cardinales. Il étudie la tempérance, le courage et la justice, de même que les différentes vertus qui y sont rattachées. La prudence, la quatrième vertu cardinale, n'est analysée qu'au livre VI une fois l'examen des vertus morales terminé car elle est une vertu intellectuelle. Parmi les vertus morales particulières, Aristote considère d'abord celles qui portent sur les passions. Pour le courage et la tempérance, par exemple, ce qui importe est la

⁵ *Eth. Nic.* II, 6, 1106b35-1107a4.

⁶ *Eth. Nic.* II, 6, 1107a29-33.

⁷ *Eth. Nic.* V, 1, 1129a1-5.

façon dont la personne se comporte intérieurement par rapport à ses passions. Ce sont des dispositions qui nous portent au choix délibéré du milieu dans nos passions. Quelqu'un est courageux si, dans une situation, il est capable de ne ressentir ni un excès de peur – il serait alors lâche – ni trop peu de peur – il serait alors téméraire. Le tempérant est celui qui est capable de contrôler son désir pour le vin, par exemple, afin d'en jouir de la bonne façon. Il est disposé à choisir le milieu entre prendre excessivement part au plaisir que lui procure le vin et ne pas du tout y prendre part. Ce milieu qui convient est propre à chacun de nous. Il peut consister en trois verres par repas pour une personne et un verre pour une autre. En ce sens, le milieu est *relatif* à la personne. La vertu morale de justice, quant à elle, a ceci de particulier qu'elle porte sur les actions et son milieu est plus *objectif* que pour les autres vertus morales. Par exemple, le boulanger me tend le pain que j'ai demandé et réclame deux dollars en retour. On me dit juste si je donne les deux dollars réclamés. Il s'agit là du milieu entre donner trop peu d'argent et en donner un trop gros montant. À l'inverse de la tempérance – on ne peut pas tout simplement dire qu'est tempérant celui qui boit deux verres de vin lors d'un repas – le milieu de la justice est le même pour tout le monde : quiconque devra donner deux dollars en retour du pain. L'accent est mis non pas sur la façon dont la personne est intérieurement affectée par ses passions, mais sur ce qui est fait. On regarde ce que la personne accomplit. Tandis que la tempérance et le courage portent sur les passions, la justice porte sur les actions. Ces éléments sont contenus dans la définition de la justice du sens commun qu'Aristote prend comme point de départ au livre V : «Tout le monde entend signifier par *justice* cette sorte de disposition qui rend les hommes aptes à accomplir les actions justes, et qui les fait agir justement et vouloir les choses justes (*τὰ δίκαια*)»⁸. En tant que disposition morale d'une personne, la justice est orientée vers la réalisation d'une situation d'un genre particulier qu'on nomme «la chose juste» ou simplement «le juste» (*τὸ δίκαιον*). Le juste est un milieu observable dans les relations humaines, comme dans notre exemple donner deux dollars, et non un ou trois, en retour d'un pain.

⁸ *Eth. Nic.* V, 1, 1129a7-8.

Dans la mesure où, comme il vient d'être dit, la justice est orientée vers la réalisation d'un objet d'un genre particulier, il est tout à fait naturel que pour comprendre cette vertu, on débute tout d'abord par préciser son objet. Il va donc de soi que la chose juste (*τὸ δίκαιον*) doit être analysée en premier lieu. Ce n'est qu'une fois seulement cet examen complété que nous pourrons tourner notre attention vers l'agent et nous demander si, pour posséder la vertu de justice, il lui suffit de réaliser ce qui est juste ou si certaines dispositions intérieures sont nécessaires. Ce sont là les deux étapes fondamentales à l'étude de la vertu de justice, deux étapes qu'Aristote suit au livre V. Le Philosophe débute son étude de la justice par un examen de la chose juste, indépendamment des causes chez l'agent qui la réalise. Dans un deuxième temps, il analyse les dispositions de l'agent qui réalise ce qui est juste.

Je me permets de rompre avec l'ordre naturel et de parler d'abord brièvement des considérations d'Aristote au sujet des conditions intérieures de la personne juste. Nous verrons au chapitre suivant que le débat entre les commentateurs qui fait l'objet de ce mémoire porte sur l'examen aristotélicien de la chose juste. Je suggère de présenter dans ses grandes lignes l'exposé d'Aristote des conditions intérieures nécessaires à la personne juste de sorte que nous puissions ensuite nous concentrer exclusivement sur l'analyse de la chose juste et mieux comprendre celle-ci.

1.1. Examen des conditions intérieures de la personne juste

L'examen des conditions intérieures de la personne juste occupe les chapitres 9 à 13 inclusivement du livre V. Il s'agit alors pour le Philosophe de préciser ce qui est nécessaire pour qu'une personne soit juste, c'est-à-dire pour qu'elle possède la vertu de justice. Le Stagirite explique d'abord que :

Il existe une différence entre l'action injuste (*τὸ ἀδίκημα*) et ce qui est injuste (*τὸ ἄδικον*), et entre l'action juste (*τὸ δικάϊωμα*) et ce qui est juste (*τὸ δίκαιον*) : car (...) cette même chose, une fois faite, est une action injuste, tandis

qu'avant d'être faite, elle n'est pas encore une action injuste, elle est seulement quelque chose d'injuste. Il en est de même aussi d'une action juste (bien que le terme général soit plutôt *δικαιοπράγῃμα*, le terme *δικαίωμα* étant réservé au redressement de l'action injuste).⁹

L'action juste est la réalisation de ce qui est juste. Pour reprendre l'exemple déjà utilisé, on sait que le *juste*, avant même de le réaliser, consiste à donner en retour du pain le bon montant d'argent. Or il y a *action juste* lorsque je donne effectivement le bon montant d'argent au boulanger. Si je ne lui donne pas l'argent, il y a un juste – le fait que l'argent soit donné – auquel aucune action juste n'a fait suite – l'argent n'a finalement pas été donné tel que décrit par le juste. Il y a ainsi une différence entre considérer les rapports objectifs qui font qu'une situation est juste et sa réalisation, c'est-à-dire l'action juste. Aristote précise que ce ne sont pas toutes les réalisations de ce qui est juste qui consistent en une action juste : «les actions justes et injustes ayant été ainsi décrites, on agit justement ou injustement quand on les commet volontairement. Mais quand c'est involontairement, l'action n'est ni juste ni injuste sinon par accident»¹⁰. Pour accomplir une action juste ou injuste, il faut non seulement réaliser ce qui est juste ou injuste, mais le réaliser volontairement. Il se peut que j'aie voulu laisser le bon montant d'argent au boulanger mais que j'ai, par erreur, donné un montant moindre. Dans ce cas, bien que j'aie réalisé une chose injuste, on ne peut pas dire que j'aie fait une action injuste. Les tribunaux accordent d'ailleurs beaucoup d'importance à l'aspect «volontaire» d'une action. La punition est en effet moindre pour celui ou celle dont le geste fautif n'est pas pleinement volontaire. Aristote écrit :

J'entends par volontaire, comme il a été dit précédemment, tout ce qui, parmi les choses qui sont au pouvoir de l'agent, est accompli en connaissance de cause, c'est-à-dire sans ignorer ni la personne subissant l'action, ni l'instrument employé, ni le but à atteindre (par exemple, l'agent doit connaître qui il frappe, avec quelle arme et en vue de quelle

⁹ *Eth. Nic.* V, 10, 1135a9-13.

¹⁰ *Eth. Nic.* V, 10, 1135a15-17.

fin), chacune de ces déterminations excluant au surplus toute idée d'accident ou de contraintes.¹¹

Aristote ajoute qu'il peut y avoir action juste sans que l'agent soit pour autant juste, de la même manière qu'on n'est pas voleur (au sens de posséder la disposition à voler) même si on a volé une seule fois. Il faut savoir que «les actes volontaires se divisent en actes qui sont faits par choix réfléchi et en actes qui ne sont pas faits par choix : sont faits par choix ceux qui sont accomplis après délibération préalable, et ne sont pas faits par choix ceux qui sont accomplis sans être précédés d'une délibération.»¹² Dès lors, «un homme est juste quand, par choix réfléchi, il accomplit un acte juste, mais il accomplit un acte juste si seulement il le fait volontairement»¹³. Pour être juste, il faut non seulement réaliser volontairement ce qui est juste (il s'agit alors seulement d'une action juste), mais en plus le réaliser par choix réfléchi. Il en va de même pour ce qui est de la personne injuste. Pour le dire autrement, on peut réaliser ce qui est juste ou injuste soit involontairement (ce qui arrive lorsqu'on agit par ignorance ou sous la contrainte), soit volontairement mais sans choix réfléchi (on n'est pas dit juste ou injuste même si on a accompli une action juste ou injuste, ce qui arrive lorsqu'on agit d'après une passion), soit volontairement et par choix réfléchi (c'est uniquement dans de telles conditions qu'on est dit juste). Donc, plus je choisis ce que je fais, plus je suis juste ou injuste. La justice est ainsi «une disposition d'après laquelle l'homme juste se définit celui qui est apte à accomplir, par choix réfléchi, ce qui est juste (...)»¹⁴ La justice ne se réduit pas à faire des choses justes mais exige au contraire des dispositions intérieures très précises. Contrairement à ce que pense la plupart des gens, remarque Aristote¹⁵, on n'est pas facilement juste ou injuste.

¹¹ *Eth. Nic.* V, 10, 1135a23-27.

¹² *Eth. Nic.* V, 10, 1135b8-11.

¹³ *Eth. Nic.* V, 10, 1136a3-5.

¹⁴ *Eth. Nic.* V, 9, 1134a1-2.

¹⁵ *Eth. Nic.* V, 13, 1137a4-6.

Pour faciliter la lecture de ce qui suit, une précision s'impose : la langue grecque est plus précise que la langue française et possède des mots différents pour nommer les réalités distinctes relatives à la justice. En grec, on nomme la chose juste *τὸ δίκαιον* et la chose injuste *τὸ ἄδικον*, l'action juste *τὸ δικάϊωμα* ou *τὸ δικαιοπράγημα* et l'action injuste *τὸ ἀδίκημα*, la vertu de justice *ἡ δικαιοσύνη* et le vice d'injustice *ἡ ἀδικία*, et on nomme la personne juste *ὁ δίκαιος* et la personne injuste *ὁ ἄδικος*.

1.2. Examen de la chose juste

Nous comprenons maintenant davantage en quel sens la justice est une disposition intérieure qui nous rend apte à réaliser par choix réfléchi ce qui est juste. Nous percevons également toute l'importance de bien préciser l'objet de la justice, à savoir la chose juste (*τὸ δίκαιον*). Cet objet est examiné aux chapitres 5 à 8 inclusivement. Il s'agit alors de déterminer, indépendamment des conditions intérieures de l'agent, des rapports objectifs dans la réalité en vertu desquels une relation humaine – une distribution ou un échange – est juste. Le Stagirite remarque tout d'abord que l'étude du juste est compliquée du fait que dans le langage courant, la notion de «juste» souffre d'une homonymie difficile à percevoir et qui demande à être dévoilée. Les gens affirment qu'est juste ce qui est légal, c'est-à-dire ce qui est conforme à la loi, et disent également qu'est juste ce qui est égal, c'est-à-dire ce qui respecte l'égalité :

On considère généralement comme étant injuste à la fois celui qui viole la loi, celui qui prend plus que son dû, et enfin celui qui manque à l'égalité, de sorte que de toute évidence l'homme juste sera à la fois celui qui observe la loi et celui qui respecte l'égalité. Le juste, donc, est ce qui est conforme à la loi et ce qui respecte l'égalité, et l'injuste ce qui est contraire à la loi et ce qui manque à l'égalité.¹⁶

¹⁶ *Eth. Nic. V, 2, 1129a32-35.*

Il existe le juste selon la loi et le juste selon l'égalité. Gauthier et Jolif¹⁷ vont jusqu'à affirmer que ces deux sens du mot «juste», bien qu'ils se trouvaient dans le langage commun des Grecs à l'époque d'Aristote, étaient encore interchangeables à ce moment. Aristote aurait, dans l'*Éthique à Nicomaque*, pour la première fois distingué nettement le juste selon la légalité et le juste selon l'égalité et aurait précisé leur nature comme jamais auparavant. Quoi qu'il en soit, cette distinction entre les deux sens du juste commande l'ensemble du livre V. Aristote va en effet étudier successivement chacun des deux sens du mot «juste».

1.2.1. Le juste légal

C'est le juste entendu comme ce qui est légal, c'est-à-dire le juste légal, qui va être examiné en premier lieu. Le juste légal se définit en fonction de la loi. Il est donc normal, afin de comprendre ce type de juste, de constater ce qui est dicté par la loi. Comme il le précise lui-même¹⁸, le Stagirite fait référence aux lois positives, c'est-à-dire aux lois établies par convention à l'intérieur d'une communauté politique. Ces lois sont conçues pour le bien de l'ensemble des membres d'une communauté politique. Dit autrement, la loi vise le bien commun. Or, il existe aux yeux d'Aristote une étroite relation entre le bien d'une communauté politique et la vertu des membres qui la composent. En effet, le plus grand bien pour la communauté politique est que les citoyens soient vertueux, c'est-à-dire courageux, honnêtes, tempérants, de caractère agréable, etc. Comme la loi vise le bien commun et que le plus grand bien commun est la vertu des citoyens, la loi doit chercher le plus possible à développer la vertu chez les citoyens. Le Philosophe affirme dans la *Politique* que :

Tous les États qui se préoccupent d'une bonne législation, portent une attention sérieuse à ce qui touche la vertu et le vice chez le citoyen. Par où l'on voit aussi que la vertu doit être l'objet du soin vigilant de l'État véritablement digne de ce

¹⁷ Gauthier et Jolif, 1970, p. 335-336.

¹⁸ *Eth. Nic.* V, 3, 1129b13.

nom et qui ne soit pas un État purement nominal, sans quoi la communauté devient une simple alliance, qui ne diffère des autres alliances conclues entre États vivant à part les uns des autres que par la position géographique (...) ¹⁹

Pour Aristote, la loi correctement établie à l'intérieur d'un État prescrit tout spécialement ce qui appartient aux vertus particulières et interdit ce qui appartient aux vices :

La loi nous commande aussi d'accomplir les actes de l'homme courageux (par exemple, ne pas abandonner son poste, ne pas prendre la fuite, ne pas jeter ses armes), ceux de l'homme tempérant (par exemple, ne pas commettre d'adultère, ne pas être insolent), et ceux de l'homme de caractère agréable (comme de ne pas porter des coups et de ne pas médire des autres), et ainsi de suite pour les autres formes de vertus ou de vices, prescrivant les unes et interdisant les autres, tout cela si la loi a été elle-même correctement établie, ou d'une façon critiquable, si elle a été faite à la hâte. ²⁰

Pour prendre un exemple contemporain de vertu ordonnée par la loi, il est interdit de conduire une automobile avec les facultés affaiblies par l'alcool, ce qui relève manifestement de la vertu de tempérance. La loi n'ordonne toutefois pas toutes les vertus ni n'interdit tous les vices. Une loi correctement établie et véritable favorise la vertu mais le fait parfois indirectement. Aristote reconnaît que certaines lois peuvent avoir été faites à la hâte et ne pas viser le bien commun et encourager la vertu d'une manière ou d'une autre. Le Philosophe parle spécialement, en référence au juste légal, des lois correctement faites qui visent le bien commun et qui, directement ou indirectement, commandent des actes de vertu et interdisent des actes de vice. C'est ainsi qu'Aristote précise qu'en rapport au juste légal «toutes les actions prescrites par la loi sont, en un sens, justes» ²¹.

¹⁹ *Pol.* III, 9, 1280b4-9.

²⁰ *Eth. Nic.* V, 3, 1129b19-25. C'est moi qui souligne.

²¹ *Eth. Nic.* V, 3, 1129b13. C'est moi qui souligne.

Le juste légal ainsi compris coïncide avec l'objet d'une multitude de vertus particulières. La personne qui possède la vertu de justice légale, c'est-à-dire la personne qui est apte à accomplir par choix réfléchi le juste légal, accomplit inévitablement les actes d'une série de vertus. Tel que lui demande la loi, elle agit avec tempérance et non avec intempérance, avec courage et non lâcheté, avec honnêteté et non malhonnêteté, etc. Cette personne est vertueuse d'après plusieurs vertus. «Cette forme de justice, explique Aristote en parlant de la justice légale, n'est alors pas une partie de la vertu, mais la vertu tout entière, et son contraire, l'injustice, n'est pas non plus une partie du vice, mais le vice tout entier.»²² Dans la mesure où elle coïncide avec l'ensemble des vertus morales, la justice légale est dite «justice universelle». Elle est l'universalité des vertus morales car elle les contient toutes en puissance.

Nous avons déjà constaté que le livre V s'inscrit à l'intérieur de l'étude d'une série de vertus morales particulières. Aristote examine ces différentes vertus afin de connaître la vertu non seulement dans sa définition générale mais aussi la connaître dans ses définitions particulières et aussi vérifier si la définition générale du livre II est vraie. C'est ainsi à la justice en tant qu'elle est une vertu morale particulière que s'intéresse Aristote au livre V. Il rappelle d'ailleurs que «ce que nous recherchons, de toute façon, c'est la justice qui est une partie de la vertu»²³. Or l'étude du premier sens du mot «juste», à savoir le juste légal, nous a conduits à une justice universelle. La justice légale coïncide avec l'ensemble des vertus morales et n'est pas une vertu morale particulière. C'est pourquoi, afin de parvenir à la vertu particulière de justice, Aristote va laisser de côté l'étude du juste légal et va porter son attention sur le juste égal. L'étude de ce dernier occupe les chapitres 5 à 8 inclusivement.

²² *Eth. Nic.* V, 3, 1130a9-11.

²³ *Eth. Nic.* V, 4, 1130a14.

1.2.2. Le juste égal

Les gens admettent non seulement que le juste est le légal, mais également que le juste est l'égal : «si donc l'injuste est inégal, le juste est égal, et c'est là, sans autre raisonnement, une opinion unanime»²⁴. Il nous faut, pour bien saisir la nature de ce juste, préciser en quoi consiste l'égalité dans les relations humaines. Tout l'exposé d'Aristote sur le juste égal va s'organiser autour de la distinction de deux sortes d'égalité essentiellement différentes dans les rapports concrets avec autrui. Il y a l'égalité selon la proportion géométrique et selon la proportion arithmétique. La distinction entre ces deux sortes d'égalité va commander deux espèces de juste. Ces deux égalités ne sont cependant pas l'invention d'Aristote. Elles étaient connues des gens de son époque et des mathématiciens grecs, comme en témoignent entre autres les écrits de Platon²⁵. Le mérite d'Aristote est d'avoir clairement montré qu'il faut reconnaître deux espèces de juste égal parce qu'il existe fondamentalement deux espèces d'égalité dans les relations humaines. Tel que nous allons le considérer plus en détail, la proportion géométrique fonde le juste distributif qui «intervient dans la distribution des honneurs, ou des richesses, ou des autres avantages qui se répartissent entre les membres de la communauté politique»²⁶. La proportion arithmétique, quant à elle, définit le juste *διορθωτικόν*²⁷ qui «réalise la rectitude dans les transactions privées.»²⁸

²⁴ *Eth. Nic.* V, 6, 1131a12-13.

²⁵ Voir notamment *Lois* 757 a-758a et *Gorgias* 507e-508a.

²⁶ *Eth. Nic.* V, 5, 1130b31-33.

²⁷ Il existe au sujet de la traduction de ce mot un profond désaccord parmi les commentateurs. Certains traduisent «commutatif», d'autres «correctif», certains «rectificatif» et certains même «catallactic». Puisque, tel que nous le verrons en détail aux chapitres 2 et 3, la traduction acceptée détermine énormément la façon d'interpréter la nature de cette espèce de juste, je préfère m'en tenir au terme grec d'origine «*διορθωτικόν*». Cette neutralité nous permettra de ne pas pencher déjà et sans raison précise pour l'une ou l'autre des interprétations. Nous aurons l'occasion, au chapitre 3, de discuter de la traduction de ce mot.

²⁸ *Eth. Nic.* V, 5, 1131a1.

1.2.2.1. Le juste distributif

Le Stagirite s'attarde tout d'abord à la première espèce du juste égal, à savoir, le juste distributif. L'égalité est fondamentalement une relation d'au moins deux choses. Si j'affirme, par exemple, que mon frère et moi sommes de grandeurs égales, je mets en relation chacune de nos grandeurs : ma grandeur est ni plus grande ni plus petite que celle de mon frère. Pour ce qui est du juste, il faut voir que l'égalité met en relation non seulement deux choses mais également deux personnes pour lesquelles il y a juste. Le juste, en tant qu'égal, «implique nécessairement au moins quatre termes : les personnes pour lesquelles il se trouve en fait juste, et qui sont deux, et les choses dans lesquelles il se manifeste, au nombre de deux également. Et ce sera la même égalité pour les personnes et pour les choses»²⁹. Il devient évident que l'égalité pour le juste met en relation deux choses et deux personnes lorsqu'on examine les distributions d'un bien commun en parts différentes. Dans les distributions,

«le rapport qui existe entre ces dernières, à savoir les choses à partager, est aussi celui qui existe entre les personnes. Si, en effet, les personnes ne sont pas égales, elles n'auront pas des parts égales; mais les plaintes et les contestations naissent quand, étant égales, les personnes possèdent ou se voient attribuer des parts non égales, ou quand, les personnes n'étant pas égales, leurs parts sont égales.»³⁰

Une distribution est juste lorsque la relation entre les personnes est la même que la relation qui existe entre les parts à partager. Il faut distribuer aux égaux des parts égales et aux inégaux des parts inégales. Cette égalité dans les distributions est basée sur le mérite. Il est évident qu'il ne faut pas donner la même chose à tout le monde, mais donner à chacun en fonction de son mérite : «tous les hommes reconnaissent, en effet, que la justice dans la distribution doit se baser sur un mérite de quelque sorte, bien que tous ne désignent pas le même

²⁹ *Eth. Nic.* V, 6, 1131a18-20.

³⁰ *Eth. Nic.* V, 6, 1131a22-24.

mérite (...)»³¹. Tout le monde s'entend pour dire que si le mérite des copartageants est différent, la part du bien commun de chacun devra être différente en proportion du mérite. Aristote donne dans la *Politique* l'exemple de la distribution de flûtes entre différentes personnes. Aristote y explique «c'est à celui qui, dans son jeu, se montre supérieur aux autres qu'il convient de réserver la supériorité dans la qualité des instruments.»³² La distribution ne doit pas se faire au hasard et donner les mêmes flûtes à tout le monde mais donner les meilleures flûtes à ceux qui le méritent le plus, c'est-à-dire à ceux qui pourront le mieux en jouer. De la même manière, par exemple, les fonctions de juge à l'intérieur de la communauté politique doivent être distribuées selon le mérite à ceux qui pourront le mieux les remplir. Ces deux exemples sont des cas de distributions en fonction du mérite *attendu*. Une distribution peut également s'effectuer sur la base du mérite *passé*. C'est le cas lorsque des mentions de courage sont décernées à certains citoyens pour leurs actions accomplies dans le passé.

Cette relation entre deux personnes et deux parts basée sur le mérite dans les distributions est la proportion géométrique. Aristote explique de cette façon la proportion géométrique : «Ce que le terme A , alors, est à B , le terme Γ le sera à Δ ; et de là, par interversion, ce que A est à Γ , B l'est à Δ ; et par suite le rapport est le même pour le total à l'égard du total. Or c'est là précisément l'assemblage effectué par la distribution des parts, et si les termes sont joints de cette façon, l'assemblage est effectué conformément à la justice.»³³ Il y a proportion géométrique dans les distributions lorsque la proportion que deux personnes A et B entretiennent entre elles du point de vue de leur mérite est égale à la proportion que les deux parts distribuées Γ et Δ entretiennent entre elles : $A/B = \Gamma/\Delta$.

Le juste distributif est la qualité d'une distribution de biens communs. Une distribution est juste lorsqu'elle respecte l'égalité selon la proportion géométrique et est injuste lorsqu'elle s'éloigne d'une telle égalité, c'est-à-dire lorsqu'en vertu

³¹ *Eth. Nic.* V, 6, 1131a25-26.

³² *Pol.* III, 12, 1282b30 et suivantes.

³³ *Eth. Nic.* V, 6, 1131b5-7.

des mérites passés ou attendus une trop grande ou une trop petite part du bien commun est donnée à une personne.

Lorsque Aristote parle de distribution d'un bien commun, il fait proprement référence à la distribution du bien commun aux divers membres d'une communauté politique, que ce soit «la distribution des honneurs, ou des richesses, ou des autres avantages qui se répartissent entre les membres de la communauté politique»³⁴. Il est également possible de parler de soins de santé, de l'éducation, des ressources naturelles, etc. À une plus petite échelle, on peut aussi penser aux distributions à l'intérieur des familles, et tout spécialement aux grandes familles comme on en retrouvait à l'époque de la Grèce antique. La personne en charge de la famille doit s'assurer que chacun des membres recevra conformément à son mérite. On ne distribue pas la même quantité de nourriture à tout le monde mais, par exemple, davantage à celui qui doit accomplir de durs travaux aux champs. Les punitions ne doivent pas non plus être distribuées également à tous mais selon le mérite de chacun.

Le fait que la distribution d'un bien commun aux membres d'une communauté politique est juste lorsqu'elle respecte la proportion géométrique, c'est-à-dire lorsque chacun des membres reçoit une part proportionnelle à son mérite, est un principe qui vaut pour toute constitution, bien que, précise Aristote, le mérite est perçu différemment selon les différentes constitutions. En effet, «tous ne désignent pas le même mérite, les démocrates le faisant consister dans une condition libre, les partisans de l'oligarchie, soit dans la richesse, soit dans la noblesse de race, et les défenseurs de l'aristocratie, dans la vertu»³⁵. Le Stagirite discute plus en détail dans la *Politique* de la façon dont chacune des constitutions perçoit le mérite.

³⁴ *Eth. Nic.* V, 5, 1130b32-34.

³⁵ *Eth. Nic.* V, 6, 1131a27-28.

Au juste distributif correspond la justice distributive. On dira de celui qui possède la disposition à réaliser le juste distributif par choix réfléchi qu'il possède la vertu de justice distributive. Cette vertu est une vertu plus «politique» en ce sens qu'elle est réservée aux responsables d'un bien commun, que ce soit le responsable d'une communauté politique ou d'une famille.

1.2.2.2. Le juste διορθωτικόν

Après avoir étudié le juste distributif et la proportion géométrique qui le caractérise, Aristote analyse au chapitre 6 le juste διορθωτικόν et la proportion arithmétique. Le juste διορθωτικόν «réalise la rectitude dans les transactions privées (έν τοῖς συναλλάγμασι)»³⁶. Selon A. Bailly³⁷, le sens premier de *συνάλλαγμα* est «échange de relation, d'où commerce intime» et également «relations d'affaires, *p. suite*, convention, pacte contrat». Gauthier et Jolif précisent avec raison que «le mot *synallagma* ne doit pas être traduit par *transaction*, mais par un mot plus large, tel que *relation* ou *rapport*»³⁸. Je crois ainsi préférable de traduire *συνάλλαγμα* par le terme général «échange» plutôt que par «transaction» comme le fait Tricot car ce dernier mot a habituellement un sens plutôt économique. Tout échange est une action volontaire d'une personne sur une autre, que la personne subisse l'action volontairement ou involontairement. Un service rendu, des injures criées, un vol d'auto et une vente sont des échanges. Aristote distingue les échanges en deux sortes : «les [échanges] (τὰ συναλλάγματα), en effet, sont les uns volontaires et les autres involontaires»³⁹. Aristote précise que certains échanges sont volontaires «parce que le fait qui est à l'origine de ces transactions est volontaire»⁴⁰. Les personnes s'impliquent dans l'échange volontairement; l'échange est en leur pouvoir et chacune le réalise en pleine connaissance de cause. Sont volontaires les échanges tels «une vente, un achat, un prêt de consommation, une caution, un

³⁶ *Eth. Nic.* V, 5, 1131a1-2.

³⁷ Bailly, 2000, p. 1838.

³⁸ Gauthier et Jolif, 1970, p. 350.

³⁹ *Eth. Nic.* V, 5, 1131a2.

⁴⁰ *Eth. Nic.* V, 5, 1131a5.

prêt à usage, un dépôt, une location»⁴¹. D'autres échanges sont involontaires. Comme l'explique plus en détail le Philosophe au livre III, «un acte est involontaire quand il est fait sous la contrainte, ou par ignorance.»⁴² Sont involontaires par ignorance les échanges «tels que vol, adultère, empoisonnement, prostitution, corruption d'esclave, assassinat par ruse, faux témoignage»⁴³. Sont involontaires par contrainte les échanges tels que «voies de fait, séquestration, meurtre, vol à main armée, mutilation, diffamation, outrage»⁴⁴. Dès lors, le juste *διορθωτικόν* comprend deux parties : les échanges volontaires et les échanges involontaires.

Le juste *διορθωτικόν* est ainsi la chose proportionnée arithmétiquement dans les échanges aussi bien volontaires qu'involontaires. La proportion arithmétique, tout comme la géométrie, est une relation qui fait intervenir quatre termes. La proportion arithmétique se distingue toutefois en ceci qu'elle «emploie un seul terme comme s'il y en avait deux et qu'elle le mentionne deux fois : par exemple, ce que la ligne *A* est à la ligne *B*, la ligne *B* l'est à la ligne *Γ*; la ligne *B* est donc mentionnée deux fois, de sorte que si l'on pose *B* deux fois, il y aura quatre termes proportionnels.»⁴⁵ On vérifie si, deux termes étant considérés égaux (disons $B^1 = B^2$), ce qui est ajouté d'un côté à l'un est égal à ce qui est ajouté à l'autre, c'est-à-dire si $B^1 + A = B^2 + \Gamma$. Il s'agit en fait d'une d'addition numérique. Le Stagirite explique que pour le juste *διορθωτικόν* qui suit la proportion arithmétique, les deux termes égaux sont les personnes. En effet :

Peu importe que ce soit un homme de bien qui ait dépouillé un malhonnête homme, ou un malhonnête homme un homme de bien, ou encore qu'un adultère ait été commis par un homme de bien ou par un malhonnête homme : la loi n'a égard qu'au caractère distinctif du tort causé, et traite les parties à égalité, se demandant seulement si l'une a commis,

⁴¹ *Eth. Nic.* V, 5, 1131a3-4.

⁴² *Eth. Nic.* III, 1, 1109b35.

⁴³ *Eth. Nic.* V, 5, 1131a6-7.

⁴⁴ *Eth. Nic.* V, 5, 1131a8.

⁴⁵ *Eth. Nic.* V, 6, 1131a34-1131b2.

et l'autre subi, une injustice, ou si l'une a été l'auteur et l'autre la victime d'un dommage.»⁴⁶

Alors que pour le juste distributif le mérite des personnes est pris en considération, aucune différence n'est faite à l'égard des personnes pour le juste *διορθωτικόν* : elles sont considérées égales. Les personnes, tant le malhonnête que l'honnête, sont traitées sur un pied d'égalité et on considère uniquement ce que l'une a fait à l'autre. On dit aujourd'hui «toute personne est égale devant la loi». On s'attarde non pas sur le mérite de chacune des personnes mais uniquement sur ce que celles-ci ont fait ou subi dans le cadre d'un échange. Il y a proportion arithmétique entre deux personnes lorsque l'échange a apporté également à l'une et à l'autre. Comme l'explique Aristote, dans les échanges «le juste est moyen entre une sorte de gain et une sorte de perte (...) : il consiste à posséder après, une quantité égale à ce qu'elle était auparavant.»⁴⁷ Aucune des deux personnes ne doit se retrouver en gain ou en perte vis-à-vis l'autre. Elles doivent se retrouver avant et après l'échange à égalité et c'est à ce moment que l'on qualifie l'échange de juste. Pour reprendre l'équation déjà utilisée, ce que deux personnes considérées égales ($B^1 = B^2$) font l'une à l'autre doit être égal : $B^1 + A = B^2 + \Gamma$. Les notions de perte et de gain, précise Aristote, «sont venues de la notion d'échange volontaire»⁴⁸. Pour de tels échanges, les contractants disent être en gain lorsqu'ils reçoivent plus que ce qu'ils ont donné et disent être en perte lorsqu'ils reçoivent moins. Bien que ces notions soient, à proprement parler, appropriées pour les échanges volontaires, on les utilise tout de même pour les échanges involontaires. En effet, «quand l'un a reçu une blessure et que l'autre est l'auteur de la blessure, ou quand l'un a commis un meurtre et que l'autre a été tué, la passion et l'action ont été divisées en parties inégales; et le juge s'efforce, au moyen du châtement, d'établir l'égalité, en enlevant le gain obtenu.»⁴⁹ La difficulté est bien sûr d'évaluer la perte subie et le gain obtenu.

⁴⁶ *Eth. Nic.* V, 7, 1132a2-7.

⁴⁷ *Eth. Nic.* V, 7, 1132b18-20.

⁴⁸ *Eth. Nic.* V, 7, 1132b13.

⁴⁹ *Eth. Nic.* V, 7, 1132a8-10.

Aristote insiste beaucoup sur le rôle du juge à l'égard du juste *διορθωτικόν* dans les échanges. Le juge intervient dans les échanges pour établir la proportion arithmétique :

Le juge restaure l'égalité. Il en est à cet égard comme d'une ligne divisée en deux segments inégaux : au segment le plus long le juge enlève cette partie qui excède la moitié de la ligne entière et l'ajoute au segment le plus court; et quand le total a été divisé en deux moitiés, c'est alors que les plaideurs déclarent qu'ils ont ce qui est proprement leur bien, c'est-à-dire qu'ils ont reçu l'égal.⁵⁰

Lorsque, à la suite d'un échange, une personne se retrouve en gain et l'autre en perte, le juge intervient pour essayer d'établir l'égalité entre les deux personnes. Il évalue le gain et la perte et cherche à enlever le gain, notamment au moyen de la punition, ou à combler la perte.

En résumé, Aristote examine successivement deux espèces du juste identifiées à l'égal. Tout le monde reconnaît que la chose juste (*τὸ δίκαιον*) est l'égal dans les relations humaines. Or, on peut observer fondamentalement deux formes d'égalité : la proportion géométrique et la proportion arithmétique. Chacune de ces deux sortes d'égalité définit respectivement une espèce de juste, à savoir le juste distributif et le juste *διορθωτικόν*. Alors que le juste distributif intervient dans les distributions et prend en considération le mérite des personnes, le juste *διορθωτικόν* se retrouve dans les échanges aussi bien volontaires qu'involontaires et traite les personnes à égalité. Pour ce juste, on ne considère que ce que les personnes ont fait sans tenir compte, par exemple, que l'une soit malhonnête ou honnête, pauvre ou riche.

1.2.2.3. Le juste réciproque

L'examen de la chose juste débuté au chapitre 5 ne se termine pas au chapitre 7 avec l'étude du juste *διορθωτικόν* mais se poursuit au chapitre 8. Le sujet du

⁵⁰ *Eth. Nic.* V, 7, 1132a24-28.

chapitre 8 est précisément la relation entre le juste et la réciprocité. Le point de départ du propos est l'opinion des Pythagoriciens : «dans l'opinion de certains, c'est la réciprocité (τὸ ἀντιπεπονθός⁵¹) qui constitue purement et simplement [le juste] (δίκαιον) : telle était la doctrine des Pythagoriciens, qui définissaient le juste simplement comme la réciprocité.»⁵² Une fois cette opinion présentée, Aristote écrit :

Mais la réciprocité ne coïncide ni avec le [juste distributif] (τὸ διανεμητικόν), ni même avec le [juste διορθωτικόν] (τὸ διορθωτικόν) (bien qu'on veuille d'ordinaire donner ce sens à la justice de Rhadamante : *Subir ce qu'on a fait aux autres sera une justice équitable*), car souvent réciprocité et [juste διορθωτικόν] (τὸ διορθωτικόν) sont en désaccord»⁵³.

Pour prouver que la réciprocité et le juste διορθωτικόν sont en désaccord, Aristote présente le fameux exemple du magistrat : «Si un homme investi d'une magistrature a frappé un particulier, il ne doit pas être frappé à son tour, et si un particulier a frappé un magistrat, il ne doit pas seulement être frappé mais recevoir une punition supplémentaire.»⁵⁴ Aristote ajoute : «En outre, entre l'acte volontaire et l'acte involontaire, il y a une grande différence.»⁵⁵ Le Stagirite poursuit, quelques lignes plus loin, en précisant qu'il est néanmoins vrai, en un sens, que la réciprocité correspond au juste : «Mais dans les relations d'échanges, le juste sous sa forme de réciprocité est ce qui assure la cohésion des hommes entre eux, réciprocité toutefois basée sur une proportion et non sur une stricte égalité. C'est cette réciprocité-là qui fait subsister la cité (...)»⁵⁶. Il existe dans les échanges, nous dit Aristote, un juste qui correspond à la réciprocité, un *juste réciproque*, d'une grande importance pour le maintien de la cohésion de la communauté politique. Aristote consacre plusieurs lignes à

⁵¹ Selon Bailly (2000, p. 184), «τὸ ἀντιπεπονθός» vient du verbe «ἀντιπάσχω» qui signifie «éprouver à son tour *ou* en retour, éprouver la pareille (en bien *ou* en mal)». La réciprocité, au sens où l'entendent les Pythagoriciens, est le fait de subir en retour exactement ce qu'on a fait à autrui.

⁵² *Eth. Nic.* V, 8, 1132b21-23.

⁵³ *Eth. Nic.* V, 8, 1132b23-27.

⁵⁴ *Eth. Nic.* V, 8, 1132b27-30.

⁵⁵ *Eth. Nic.* V, 8, 1132b30-32.

⁵⁶ *Eth. Nic.* V, 8, 1132b32-34.

préciser la nature de ce juste réciproque. Il recourt à cet effet à l'exemple du charpentier et du cordonnier qui échangent le produit de leur travail :

Or la réciprocité, j'entends celle qui est proportionnelle, est réalisée par l'assemblage en diagonale. Soit par exemple A un architecte, B un cordonnier, Γ une maison et Δ une chaussure : il faut faire en sorte que l'architecte reçoive du cordonnier le produit du travail de ce dernier, et lui donne en contre-partie son propre travail. Si donc tout d'abord on a établi l'égalité proportionnelle des produits et qu'ensuite seulement l'échange réciproque ait lieu, la solution sera obtenue; et faute d'agir ainsi, le marché n'est pas égal et ne tient pas (...) ⁵⁷

L'explication de la nature du juste réciproque au moyen de l'exemple du charpentier et du cordonnier cède ensuite la place à une discussion du rôle de la monnaie dans les échanges, ce qui conclut le chapitre 8.

L'exposé de la chose juste (*τὸ δίκαιον*) s'achève avec l'étude du juste réciproque au chapitre 8, ainsi que l'indiquent d'ailleurs les premiers mots du chapitre 9 : «Nous avons ainsi déterminé la nature du juste et celle de l'injuste.» ⁵⁸ Après avoir étudié la chose juste aux chapitres 5 à 8, le Philosophe va montrer au chapitre 9 en quel sens la justice, en tant que vertu morale, est le milieu entre deux vices. Il va alors se tourner vers l'agent et examiner, aux chapitres 10, 11, 12 et 13, les conditions nécessaires pour que celui-ci soit dit juste. Nous avons déjà considéré, dans les grandes lignes, les conclusions de ces chapitres. Alors qu'il est question de l'équité au chapitre 14, le chapitre 15, qui termine le livre V, a pour objet la justice métaphorique, c'est-à-dire la justice envers soi-même.

1.3. Conclusion

L'intention des pages précédentes était de faire connaître plus en détail la partie du texte d'Aristote qui est objet de discussion entre les exégètes. Comme on le

⁵⁷ *Eth. Nic.* V, 8, 1133a6-13.

⁵⁸ *Eth. Nic.* V, 9, 1133b29.

verra au chapitre suivant, les commentateurs ne s'entendent pas sur l'exposé du juste contenu aux chapitres 5 à 8 inclusivement. Nous avons situé cet exposé du juste à l'intérieur du livre V et en avons considéré matériellement le contenu. Le but que nous nous étions fixé est donc atteint. Nous sommes maintenant en possession des éléments nécessaires à la compréhension des opinions des commentateurs au sujet de l'exposé aristotélicien du juste et dès lors prêts à amorcer l'exposition de ces opinions au prochain chapitre.

Deuxième chapitre

Exposition des opinions des exégètes

Nous avons constaté, dans les pages précédentes, qu'Aristote présente aux chapitres 5 à 7 le juste distributif et le juste *διορθωτικόν* dont les différences sont nettement marquées. Le Philosophe introduit ensuite, au chapitre 8, le juste réciproque qui se retrouve dans les échanges et assure la cohésion de la communauté politique. L'introduction de ce juste ne va pas sans poser de sérieuses difficultés d'interprétation. Il est en effet difficile de préciser ce que vient faire le juste réciproque dans l'exposé. Aristote n'a malheureusement laissé aucune indication précise, que ce soit au chapitre 8 ou ailleurs dans le texte, permettant de positionner sans ambiguïté le juste réciproque par rapport aux deux espèces de juste. Une fois reconnue l'existence du juste réciproque, les questions suivantes surgissent : quel est le statut de ce juste réciproque? S'agit-il d'une sorte de juste irréductible et en ajout aux deux espèces de juste? S'agit-il plutôt d'un juste qui se réduit à l'une ou l'autre des deux espèces? Et si oui, est-ce une subdivision du juste distributif ou du juste *διορθωτικόν*?

Un profond désaccord parmi les exégètes aristotéliens existe aujourd'hui au sujet de ces questions. Il se trouve ce qu'on appelle un «nœud dialectique». On rencontre un nœud dialectique lorsque plusieurs points de vue s'opposent sur une même question et que l'on peut difficilement trancher en faveur de l'une ou de

l'autre, départager ce qui est vrai de ce qui est faux. Quant à l'exposé du juste, les penseurs de notre époque n'arrivent pas à s'entendre sur le nombre d'espèces qu'Aristote reconnaît. Certains lisent chez le Stagirite la mention de deux espèces de juste seulement. Parmi ceux-ci, certains considèrent le juste réciproque comme une subdivision du juste *διορθωτικόν*. C'est le cas, pour ne nommer que ceux-là, de saint Thomas d'Aquin, J. Burnet, A. Grant et P. Moraux. D'autres, dont principalement J. A. Stewart, soutiennent que le juste réciproque est une subdivision du juste distributif. Enfin, plusieurs à qui on ne peut refuser d'autorité dans l'exégèse aristotélicienne, comme H. Jackson, D. G. Ritchie, D. Ross, Robin, Gauthier, Jolif et T. Scaltsas, soutiennent que le juste réciproque est une troisième sorte de juste en ajout aux justes distributif et *διορθωτικόν*. La division aristotélicienne du juste est donc, comme le remarquent Gauthier et Jolif⁵⁹, interprétée de trois manières différentes :

- a) Le juste réciproque est une subdivision du juste *διορθωτικόν*.
- b) Le juste réciproque est une troisième sorte de juste en ajout aux justes distributif et *διορθωτικόν*.
- c) Le juste réciproque est une subdivision du juste distributif.

Cette profonde divergence d'opinions, ce nœud dialectique, n'est apparue que tardivement dans l'histoire de la pensée. Jusqu'au dix-neuvième siècle, l'interprétation dite «traditionnelle» issue essentiellement de saint Thomas d'Aquin faisait autorité. On admettait avec ce dernier que le juste réciproque est de la même nature que le juste *διορθωτικόν* et qu'il n'est rien d'autre qu'une subdivision de ce juste. Depuis le dix-neuvième siècle cependant, on remet en question la conformité de l'interprétation de saint Thomas d'Aquin au texte d'Aristote. Pour plusieurs exégètes aristotéliens, le juste réciproque ne peut pas être ramené sous le juste *διορθωτικόν* comme le suggère l'Aquinate. Ces penseurs ont senti le besoin de s'opposer à cette interprétation et ont, à cet effet fourni, des arguments pour soutenir leur position. Ces arguments semblent tellement fondés que la

⁵⁹ Gauthier et Jolif, 1970, p. 369.

grande majorité des commentateurs modernes s'entend maintenant pour rejeter l'interprétation de saint Thomas d'Aquin et accepter l'une des deux opinions alternatives. À un tel point que Gauthier et Jolif affirment aujourd'hui avec assurance, en parlant de saint Thomas d'Aquin, que «son autorité a pesé lourdement sur la compréhension exacte du texte d'Aristote. Il est pourtant évident (...) que l'exégèse thomiste repose essentiellement sur un contresens, occasionné par l'ambiguïté de la traduction latine qu'il utilisait.»⁶⁰ Ainsi, le débat entre les commentateurs au sujet de l'exposé aristotélicien du juste s'est amorcé au dix-neuvième siècle en opposition à l'opinion de saint Thomas d'Aquin. Bien que cette interprétation trouve quelques adeptes parmi les commentateurs modernes, dont Burnet, Grant et Moraux, la grande majorité des penseurs contemporains s'y opposent.

Je propose de débiter notre exposition des opinions avec celle de saint Thomas d'Aquin. Comme le débat, tel que nous le connaissons aujourd'hui, s'est engagé à la suite de saint Thomas d'Aquin, nous ne trouvons pas dans ses écrits une argumentation détaillée afin d'appuyer son interprétation, comme c'est le cas avec les commentateurs modernes. Nous poursuivrons notre exposition avec les opinions développées en opposition à cette interprétation. À cet effet, nous allons d'abord nous pencher sur l'opinion qui fait du juste réciproque une troisième sorte de juste en ajout aux justes distributif et *διορθωτικόν*. Nous étudierons ensuite celle qui fait du juste réciproque une subdivision du juste distributif.

Il va sans dire que les auteurs qui seront considérés ne sont pas les seuls à adhérer à chacune des opinions que nous examinerons. Plusieurs autres penseurs s'y rallient. Je ne considérerai cependant que ceux dont la contribution a été plus significative à la défense de l'opinion en question.

Une fois cette exposition complétée nous tenterons, au chapitre 3, de «dénouer» le nœud dialectique. Nous essayerons de déterminer dans quelle

⁶⁰ Gauthier et Jolif, 1970 p. 370.

mesure l'une ou l'autre des opinions proposées est fausse ou vraie en regard du texte d'Aristote. Nous tenterons d'établir si l'interprétation issue de saint Thomas d'Aquin doit être complètement rejetée comme semble l'indiquer la majorité des penseurs modernes. Si tel est le cas, nous évaluerons si le juste réciproque est une subdivision du juste distributif ou plutôt une troisième sorte de juste. Si tel n'est pas le cas, nous préciserons dans quelle mesure l'opinion de saint Thomas d'Aquin est vraie.

2.1. Le juste réciproque est une subdivision du juste *διορθωτικόν*

Saint Thomas d'Aquin s'est appliqué, dans son *Commentaire*, à suivre de très près le texte de l'*Éthique à Nicomaque*. Il reconnaît aux côtés du juste distributif le juste *διορθωτικόν* qu'il nomme «juste commutatif»⁶¹. Le juste *διορθωτικόν*, entendu comme le juste commutatif, est le juste qui dirige les échanges (*iustum quod est directivum commutationum*). Saint Thomas d'Aquin écrit que «ce juste n'est rien d'autre que d'avoir à égalité avant l'échange et après, même en dehors de sa volonté; comme il appert chez celui qui, le juge le forçant, rend à l'autre ce qu'il avait en plus.»⁶² Cette égalité, qui est le milieu entre la perte et le gain dans les échanges, est la proportion arithmétique. Elle est «l'égalité dans la quantité même des choses, sans égard à la proportion des diverses personnes.»⁶³

Pour saint Thomas d'Aquin, l'examen des deux espèces de juste a été complété lorsqu'on parvient au chapitre 8. Aristote a «montré de quelle façon on prend le milieu dans l'une ou l'autre espèce de justice»⁶⁴. Le Philosophe exclut au chapitre 8 une opinion fautive au sujet du juste pour ensuite montrer «en quoi et de quelle manière ce qu'on a dit reste vrai, à savoir que la réciprocité est le juste.»⁶⁵ L'exemple des échanges de produits entre artisans dont se sert Aristote pour

⁶¹ L'expression latine est «*iustum commutativum*». Le verbe «*commutare*» signifie, selon Gaffiot (1934, p. 357) «échanger». Le juste commutatif est ainsi littéralement le juste dans les échanges.

⁶² Thomas d'Aquin, *Commentaire aux dix livres de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, 1132b18-20, traduction inédite d'Yvan Pelletier.

⁶³ Thomas d'Aquin, *Commentaire*, 1132a6.

⁶⁴ Thomas d'Aquin, *Commentaire*, 1132b21.

⁶⁵ Thomas d'Aquin, *Commentaire*, 1132b31.

manifester ce qu'est le juste réciproque indique clairement pour l'Aquinat que ce juste est de la même nature que le juste *διορθωτικόν*. En effet, il y a juste réciproque lorsque le charpentier et le cordonnier échangent réciproquement leurs produits de manière à ce qu'il y n'ait ni perte ni gain après l'échange, c'est-à-dire qu'il y ait égalité entre les deux artisans avant et après l'échange selon la proportion arithmétique. Or, aux yeux de saint Thomas d'Aquin, c'est précisément la définition du juste *διορθωτικόν*. Le juste réciproque que présente Aristote est en fait l'application du juste *διορθωτικόν* aux échanges de produits entre artisans : «Le juste commutatif contient de la réciprocité selon une proportionnalité»⁶⁶. Ainsi, pour saint Thomas d'Aquin, le juste réciproque n'est rien d'autre qu'une subdivision du juste *διορθωτικόν*.

2.2. Le juste réciproque est distinct des justes distributif et *διορθωτικόν*

La plupart des commentateurs modernes soutiennent que le juste réciproque est distinct aussi bien du juste *διορθωτικόν* que du juste distributif. Le juste réciproque constitue une troisième sorte de juste. Parmi les défenseurs de cette position figurent, pour ne nommer que ceux-là, Jackson, Ritchie, Ross, Robin, Gauthier, Jolif et Scaltsas⁶⁷. Pour des raisons de commodité, je me permets de désigner cette opinion par le terme «opinion dominante» et ses tenants par «défenseurs de l'opinion dominante».

Les défenseurs de l'opinion dominante ont développé leur point de vue interprétation en opposition à l'interprétation traditionnelle issue de saint Thomas d'Aquin. Surtout depuis Jackson, les critiques ont fusé à l'endroit de l'interprétation de l'Aquinat. On lui reproche de n'avoir compris que vaguement le

⁶⁶ Thomas d'Aquin, *Commentaire*, 1132b33.

⁶⁷ On constatera plus loin dans ce chapitre que bien que tous considèrent le juste réciproque comme un juste distinct, certains le considèrent comme une troisième espèce sur le même pied d'égalité que les deux autres alors que d'autres ne le considèrent pas comme une espèce sur le même pied d'égalité que les deux autres.

terme grec «*διορθωτικόν*» et donc de ne pas avoir saisi correctement la nature du juste *διορθωτικόν*. Gauthier et Jolif se font les représentants des exégètes modernes lorsqu'ils affirment : «Il est évident (...) que l'exégèse thomiste repose essentiellement sur un contresens, occasionné par l'ambiguïté de la traduction latine qu'il utilisait.»⁶⁸ Dans la version latine de l'*Éthique à Nicomaque* de Guillaume de Moerbeke, version dont s'est servi saint Thomas d'Aquin, les lignes 1130b35 sont traduites «*Una autem quae in commutationibus directiva*» et les lignes 1131b25 «*Repliqua autem una directivum ejus quod sit et in voluntariis commutationibus et involuntariis*»⁶⁹. Ritchie fait remarquer que «in these passages Aquinas's attention was obviously attracted by the phrases '*in commutationibus*' and not by the vague word '*directiva*', which fails to give the force of *διορθωτικόν* (...) so that he has clearly missed the significance of the term *διορθωτικόν*.»⁷⁰ Joachim s'appuie sur l'*Index Aristotelicus* de Bonitz pour faire valoir que «*διορθοῦν* means 'to redress', to put right what is wrong, to emend what is faulty»⁷¹ et Gauthier et Jolif⁷² réfèrent à certains textes d'Aristote (*Pol.* 1284b20; *Rh.* 1400a11; *Eth. Nic.* 1171a12) où l'idée évoquée par le mot «*διορθωτικόν*» est celle de correction, de réparation. De façon générale, les commentateurs modernes soutiennent, en réaction à saint Thomas d'Aquin, que le mot «*διορθωτικόν*» a le sens de «propre à corriger une faute («wrong») et s'entendent pour nommer le juste *διορθωτικόν* «juste correctif». Aussi, Gauthier et Jolif écrivent sans aucune hésitation : «Nous traduisons par *juste correctif* l'expression *diorthôtikon dikaion*, ainsi que le font la plupart des traducteurs et des commentateurs.»⁷³

La traduction du mot «*διορθωτικόν*» par «correctif» n'est pas sans déterminer la façon de concevoir la nature du juste *διορθωτικόν*. Ce juste, entendu comme le

⁶⁸ Gauthier et Jolif, 1970 p. 370.

⁶⁹ Dans l'édition de Susemihl ces mots du texte grec d'Aristote se lisent ainsi : «*ἐν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν*» (1130b35); «*τὸ δὲ λοιπὸν ἐν τῷ διορθωτικόν, ὃ γίγνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασιν καὶ τοῖς ἐκουσίοις καὶ τοῖς ἀκουσίοις*» (1131b25)

⁷⁰ Ritchie, 1894, p. 188.

⁷¹ Joachim, 1951, p. 136.

⁷² Gauthier et Jolif, 1970, p. 358.

⁷³ Gauthier et Jolif, 1970, p. 358.

juste correctif, est l'égalité dans les échanges obtenue par la correction d'une faute. Il est généralement admis, depuis Jackson, que «corrective justice is the justice which rectifies wrong arising out of a *συνάλλαγμα*»⁷⁴. Jackson précise que «corrective justice, the function of which is to remove inequality after it has arisen, deprives the gainer of his unjust gain, and restores to the loser his unjust loss»⁷⁵. Lorsqu'une personne cause un tort à une autre personne, l'auteur de l'acte se trouve en gain injuste par rapport à la victime et cette dernière en perte injuste. Le juste *διορθωτικόν* est exclusivement l'égalité dans les échanges établie par la correction des gains obtenus au moyen d'une faute. Saint Thomas d'Aquin pense trop vaguement que le juste *διορθωτικόν* se dit des échanges où les personnes impliquées se retrouvent à égalité avant et après l'échange, c'est-à-dire lorsque deux personnes échangent de telle manière qu'il y ait ni perte ni gain. De tels échanges peuvent à l'occasion nécessiter la correction d'une faute et alors le juge intervient pour forcer celui qui ne veut pas rendre son gain. L'Aquinate n'a pas su voir que le juste *διορθωτικόν* se dit exclusivement des échanges dont l'égalité est établie par la correction d'une faute et qui nécessitent l'intervention du juge. Le domaine du juste *διορθωτικόν* ne couvre pas les échanges où l'égalité est réalisée sans correction, ainsi que le souligne Ross : «I find myself unable to accept the view (...) that 'diorthotic' justice regulates rightful transactions as well as giving redress for wrongful ones»⁷⁶. Ce ne sont pas, par exemple, les ventes conclues de plein gré qui sont justes selon le juste *διορθωτικόν*. Comme le précise Ritchie, le juste *διορθωτικόν* s'applique aux échanges «*only when the terms of the contract have not been fulfilled*»⁷⁷. Le juste *διορθωτικόν* suppose d'abord que l'une des personnes a obtenu un gain injuste et l'autre une perte injuste; il est établi lorsque cette inégalité est corrigée. Si l'inégalité n'est pas corrigée, l'échange demeure injuste.

⁷⁴ Jackson, 1879, p. 82.

⁷⁵ Jackson, 1879, p. 89.

⁷⁶ Ross, 1964, p. 212, note 1.

⁷⁷ Ritchie, 1894, p. 188.

Les défenseurs de l'opinion dominante précisent que c'est parce qu'Aristote conçoit le juste *διορθωτικόν* de cette manière qu'il insiste tant, au chapitre 7, sur le rôle du juge à l'égard de cette sorte de juste. Pour eux, le juste *διορθωτικόν* dans les échanges est intimement lié à l'intervention du juge. Aristote utilise en effet les exemples de la blessure personnelle, du meurtre, du vol et de l'adultère pour montrer que le juge corrige les fautes dans les échanges et permet le juste *διορθωτικόν*. Comme l'écrit Robin, «c'est l'office du juge, s'il est la 'justice vivante' (1132a21), d'opérer ces 'corrections', en matière tantôt de droit criminel et par des sanctions pénales, tantôt de droit civil, par exemple à propos de la rupture d'un contrat, en évaluant ce que *A* a de trop et ce que *B* a en moins.»⁷⁸ Le juste *διορθωτικόν* est exclusivement l'égalité dans les échanges issue d'une correction et c'est le juge qui s'en charge. Lorsque, à l'occasion d'un échange volontaire ou involontaire, une personne se retrouve en perte injuste et l'autre en gain injuste, le juge intervient pour corriger l'échange. Il rétablit l'égalité au moyen du châtement et on retrouve alors le juste *διορθωτικόν*. Les défenseurs de l'opinion dominante appuient leur interprétation sur ce passage d'Aristote :

Cet injuste dont nous parlons, qui consiste dans une inégalité, le juge s'efforce de l'égaliser : en effet, quand l'un a reçu une blessure et que l'autre est l'auteur de la blessure, ou quand l'un a commis un meurtre et que l'autre a été tué, la passion et l'action ont été divisées en parties inégales; mais le juge s'efforce, au moyen du châtement, d'établir l'égalité, en enlevant le gain obtenu.⁷⁹

La plupart des commentateurs modernes s'appuient ainsi sur le sens du mot «*διορθωτικόν*» pour faire valoir que le juste *διορθωτικόν* est une égalité dans les échanges qui résulte de la correction d'une faute. Il est évident, dès lors qu'on a compris le juste *διορθωτικόν* de cette manière, que celui-ci est essentiellement différent du juste réciproque. Comme l'énonce Robin :

⁷⁸ Robin, 1944, p. 238.

⁷⁹ *Eth. Nic.* 1132a7-9

N'ayant pas pour objet de remettre d'aplomb ce qui a été dévié, mais de dresser l'aplomb lui-même, elle [la justice réciproque] ne semble pas cependant se confondre avec la précédente [la justice correctrice] : ce qu'elle se propose c'est d'établir les termes d'un contrat de telle façon qu'il y ait une réciprocité réelle et que les services échangés soient 'commutables'⁸⁰.

Le juste réciproque est décrit au chapitre 8 comme l'égalité dans les échanges où deux artisans ont reçu et donné de manière à se retrouver sans perte ni gain. Il n'est alors aucunement question d'une faute qui demanderait à être corrigée. Or, l'égalité qui caractérise le juste *διορθωτικόν* provient précisément de la correction d'une perte et d'un gain occasionnés par une faute. C'est pourquoi, le juste réciproque est de nature différente du juste *διορθωτικόν*.

L'opinion que le juste réciproque est distinct des justes distributif et *διορθωτικόν* est confirmée, insistent plusieurs commentateurs, par plusieurs passages du chapitre 8. Il y a d'abord les mots d'Aristote à la ligne 1132b23. Comme l'écrivent Gauthier et Jolif à la suite de Ritchie, l'opinion qui fait du juste réciproque une subdivision du juste *διορθωτικόν* et l'opinion qui en fait une subdivision du juste distributif se heurtent «à l'affirmation d'Aristote selon laquelle la "définition du juste par le réciproque ne s'applique ni au juste distributif ni au juste correctif" (1132b23)»⁸¹. Il ne fait pas de doute, d'après cette affirmation, que le juste réciproque, au sens où l'entend Aristote ne correspond ni au juste distributif ni au juste *διορθωτικόν*. Le juste réciproque est distinct des deux autres sortes de juste.

Pour certains exégètes dont Scaltsas, l'exemple du magistrat qu'Aristote présente aux lignes 1132b27-30 du chapitre 8 montre que le juste réciproque est distinct à la fois du juste distributif et du juste *διορθωτικόν*. Cet exemple n'en est pas un de juste distributif puisqu'il n'est clairement pas question de distribution et de plus, comme le note Scaltsas, «such cases as that of the official concern retribution, whereas distributive justice is practised in cases where *no injustice*

⁸⁰ Robin, 1944, p. 238.

⁸¹ Gauthier et Jolif, 1970, p. 371.

has occurred.»⁸² Par ailleurs, puisque le mérite des personnes impliquées dans l'échange est pris en considération, l'exemple du magistrat suit la proportion géométrique et n'est donc pas un exemple de juste *διορθωτικόν*. Nous savons en effet que le juste *διορθωτικόν*, obéissant à la proportion arithmétique, traite les personnes à égalité et ne considère que ce qui est fait. Or il est clair, explique Scaltsas, que le citoyen n'est pas puni de la même manière que le magistrat alors que tous les deux ont fait la même chose, à savoir frapper autrui. La punition tient compte du mérite de chacun. Dès lors, étant ni un exemple de juste distributif ni un exemple de juste *διορθωτικόν* mais pourtant un exemple de juste, l'exemple du magistrat représente une troisième sorte de juste. C'est ce juste qu'on nomme «juste réciproque». Il se distingue des justes distributif et *διορθωτικόν*. Selon Scaltsas, on doit conclure d'après l'exemple du magistrat que le juste réciproque «is concerned with *retribution for injustice done* and is practised on the basis of geometrical proportion, regulated by the merit of the parties involved.»⁸³

Le fait que le juste réciproque obéisse à la proportion géométrique n'est pas, pour Scaltsas, seulement clair par l'exemple du magistrat mais également à la lecture de l'exemple du charpentier et du cordonnier. La proportion géométrique, on le sait, demande que la part que *A* et *B* reçoivent soit dans la même proportion que leur mérite respectif. Or, c'est exactement ce qu'on observe dans l'échange entre artisans. Comme l'explique Scaltsas, «because the value of the farmer's work is greater than the value of the shoemaker's work, the amounts of goods exchanged should be inversely analogous to the value of their producer's work. Hence, as farmer is to shoemaker, the number of shoes (the farmer will receive) are to the amount of food (the shoemaker will receive).»⁸⁴ Ainsi, puisque le juste réciproque est défini par la proportion géométrique, il est de nature différente du juste *διορθωτικόν*, lui qui obéit à la proportion arithmétique. Mais bien que les justes réciproque et distributif obéissent à la même égalité, ils se distinguent. En effet, précise Scaltsas :

⁸² Scaltsas, 1995, p. 257.

⁸³ Scaltsas, 1995, p. 259.

⁸⁴ Scaltsas, 1995, p. 258.

Aristotle is retaining one and the same kind of proportion in the cases of distributive justice and of reciprocal justice. But whereas in the case of *distribution* the operative value is *the merit of each party* (which will determine the value of goods each deserve), in the case of *reciprocal exchange*, the operative value is *the value of the products* (which will determine the value of the craftsmen).⁸⁵

Alors que le juste distributif tient compte du mérite des personnes, le juste réciproque considère la valeur des produits échangés. Même s'il s'agit de la même sorte d'égalité dans les deux cas, le juste réciproque n'est pas une subdivision du juste distributif comme certains le pensent mais une troisième sorte de juste.

Ainsi, dans l'opinion de Scaltsas, Aristote se sert de l'exemple du magistrat et également de l'exemple du charpentier et du cordonnier pour présenter la nature du juste réciproque. Les deux exemples rendent clair que le juste réciproque obéit à la proportion géométrique mais présentent, l'un et l'autre, deux facettes différentes du juste réciproque. Selon Scaltsas, la première facette du juste réciproque présentée avec l'exemple du magistrat «is concerned with *exchanges of goods* and is practised before injustice has been done, on the basis of geometrical proportion, regulated by the value of the goods exchanged»⁸⁶. La seconde facette, illustrée avec l'exemple du charpentier et du cordonnier, «is concerned with *retribution for injustice done* and is practised on the basis of geometrical proportion, regulated by the merit of the parties involved.»⁸⁷

Certains défenseurs de l'opinion dominante font intervenir des raisons différentes de celles de Scaltsas pour soutenir leur interprétation. Selon ces commentateurs, le juste réciproque est distinct des justes distributif et *διορθωτικόν*

⁸⁵ Scaltsas, 1995, p. 258.

⁸⁶ Scaltsas, 1995, p. 258.

⁸⁷ Scaltsas, 1995, p. 259.

parce que la proportion qui le définit est différente des proportions géométrique et arithmétique. Le juste réciproque, tel qu'expliqué par l'exemple du charpentier et du cordonnier, obéit à une troisième sorte de proportion. C'est notamment l'opinion de Jackson :

In my opinion ch. 5 [chapitre 8] should be read in close connection with ch. 2-4 [chapitres 4 à 7], the passage as a whole being an attempt at once to connect and to distinguish three kinds of particular justice (...) in order to distinguish them, the author represents each by a special and appropriate kind of *ἀναλογία*⁸⁸.

La troisième proportion qui définit le juste réciproque est nommée, par Jackson et d'autres, «proportion réciproque» (*τὸ ἀντιπεπονθὸς τὸ κατ' ἀναλογίαν*). Ainsi, puisque le juste réciproque est l'application d'une proportion différente à la fois de la proportion géométrique et de la proportion arithmétique, ce type de juste est distinct aussi bien du juste distributif que du juste *διορθωτικόν*. Il s'agit d'une troisième sorte de juste.

Nous venons de considérer les principales raisons avancées par les exégètes aristotéliens pour rejeter l'interprétation de saint Thomas d'Aquin et adopter l'opinion dominante. Tous ces exégètes s'entendent sur la nature des justes distributif et *διορθωτικόν*. Le juste distributif est une qualité des distributions qui obéissent à la proportion géométrique. Le juste *διορθωτικόν* qualifie les échanges tant volontaires qu'involontaires dont l'égalité a été établie par la correction d'une faute. Ces commentateurs s'accordent également sur le fait que le juste réciproque, présenté au chapitre 8, est de nature différente des deux autres justes et tous le considèrent comme une troisième sorte de juste. Cependant, les défenseurs de l'opinion dominante ne comprennent pas de la même manière le juste réciproque. Certains, en effet, soutiennent que le juste réciproque constitue une troisième espèce de juste sur le même pied d'égalité que les justes distributif et *διορθωτικόν*. Pour eux, Aristote présente trois espèces de juste. Pour d'autres,

⁸⁸ Jackson, 1879, p. 87.

le juste réciproque n'est pas une troisième espèce sur le même pied que les deux espèces. Il s'agit d'une sorte primitive et antérieure de juste.

2.2.1. Le juste réciproque est une troisième espèce de juste sur le même pied que les justes distributif et *διορθωτικόν*

Pour certains commentateurs, le juste réciproque est une troisième espèce de juste qui s'ajoute aux justes distributif et *διορθωτικόν*. À leurs yeux, il y a un domaine d'application pour le juste réciproque que ne couvre ni l'une ni l'autre des deux autres espèces. Alors que le juste distributif est l'égalité dans les distributions et que le juste *διορθωτικόν* est l'égalité dans les échanges corrigés, le juste réciproque est l'égalité dans les échanges qui n'ont pas nécessité la correction d'une faute. Jackson, Ross, Robin et Scaltsas, pour ne nommer que ceux-là, sont de cet avis. Il existe pour eux trois types de juste sur le même pied d'égalité : le juste à l'œuvre dans la distribution d'un bien commun (le juste distributif), le juste issu de la correction d'un tort causé dans les échanges (le juste *διορθωτικόν*) et le juste dans les échanges de produits correctement ajustés (le juste réciproque). Ces exégètes distinguent dès lors trois types de personnes justes, comme le fait Ross : «The three types of person, then, whom Aristotle describes as acting justly are (1) the statesman, in distributing honours and rewards, (2) the judge, in assessing damages, (3) the farmer or manufacturer, in exchanging his goods at a fair price»⁸⁹. Sur cette base, Ross distingue trois espèces de justice correspondantes.

Scaltsas, qui soutient lui aussi que le juste réciproque est une troisième espèce, conçoit le juste réciproque d'une façon différente. Selon Scaltsas, le juste réciproque ne se trouve pas exclusivement, comme la plupart des exégètes modernes le pensent, dans les échanges pour lesquels l'égalité n'a pas nécessité la correction d'une faute. Le juste réciproque se retrouve également dans les échanges où une faute a été corrigée. De ce point de vue, le domaine du juste

⁸⁹ Ross, 1964, p. 213.

réci-proque empiète sur celui du juste *διορθωτικόν*. Scaltsas propose un critère «*utilitarian in nature*»⁹⁰ pour distinguer les deux justes, critère dont Aristote n'aurait pas perçu la nécessité.

Certaines interprétations semblent plus conformes à la ligne 1131b25 que d'autres. Aristote écrit à cette ligne que le juste distributif est la première espèce de juste alors que le juste *διορθωτικόν* est l'espèce «qui reste» (*τὸ λοιπόν*). À se fier à ces mots, il existe deux et seulement deux espèces de juste. Plusieurs tenants d'une division tripartite du juste, dont Jackson, ne font malheureusement aucune référence à cette ligne. D'autres, comme H. Richards, ont cherché à en minimiser l'importance. Ce dernier affirme qu'on ne peut pas fonder un argument à l'encontre d'une division tripartite sur cette affirmation d'Aristote : «Considering the shocking condition of Book v. (whether this is due to misadventure or to the original writing), we cannot lay much stress on such an argument as this, and everything else, I should say, points to *τὸ ἀντιπεπονθός* being a third subdivision side by side with the other two.»⁹¹ L'opinion de Ross a toutefois le mérite d'expliquer l'apparente opposition entre son opinion et ces mots d'Aristote. Selon lui, le juste réci-proque est «a third kind introduced by an afterthought»⁹². Aristote, après avoir présenté seulement deux espèces, se serait ravisé et en aurait ajouté une troisième en oubliant toutefois de changer ce qu'il avait précédemment écrit à la ligne 1131b25.

2.2.2. Le juste réci-proque n'est pas une troisième espèce de juste sur le même pied que les justes distributif et *διορθωτικόν*

Bien que certains commentateurs considèrent eux aussi que le juste réci-proque est distinct des justes distributif et *διορθωτικόν*, ils ne le conçoivent pas pour autant comme une troisième espèce de juste sur le même pied que les deux

⁹⁰ Pour plus de détails, voir Scaltsas, 1995, p. 260-262.

⁹¹ Richards, 1893, p. 122.

⁹² Ross, 1964, p. 210.

autres. Cette opinion est notamment celle de Ritchie, Joachim, Gauthier et Jolif. Comme l'écrivent ces deux derniers en parlant du juste réciproque :

Faut-il dire avec Jackson que nous avons là une troisième espèce de justice, qui vient s'ajouter à la distributive et à la corrective ? Nous ne le pensons pas. La réciprocité proportionnelle dont il est question dans le ch. 8 ne se situe pas au même plan que la justice particulière; elle constitue, ainsi que l'a fait remarquer Ritchie une sorte de droit naturel antérieur et nécessaire à la constitution de la cité, elle-même requise pour l'exercice de la justice, distributive ou corrective.⁹³

Ritchie, qui est à l'origine de ce type d'interprétation, affirme en référence au juste réciproque : «I do not think Aristotle would have considered this addition inconsistent with his previous recognition of two kinds only of Particular Justice; for I do not think he means Catallactic Justice [justice réciproque] to stand on the same level as the other two.»⁹⁴ Il poursuit en précisant que «chap. 5 [chapitre 8] deals with the conception of Justice in a part of human social life which lies at the basis of the definite political organization that alone makes possible Corrective and Distributive Justice.»⁹⁵ La division aristotélicienne du juste contient ainsi deux espèces en plus du juste réciproque qui est une forme primitive et antérieure de juste. De cette manière, Ritchie, Joachim et Gauthier et Jolif peuvent soutenir que le juste réciproque s'ajoute aux justes distributif et *διορθωτικόν* tout en respectant les mots d'Aristote à la ligne 1131b25 à l'effet qu'il n'y a que deux espèces de juste.

2.3. Le juste réciproque est une subdivision du juste distributif

Stewart s'accorde avec les défenseurs de l'opinion dominante et s'oppose à saint Thomas d'Aquin au sujet de la nature du juste *διορθωτικόν*. Comme le fait la plupart des exégètes modernes, Stewart traduit l'expression «juste *διορθωτικόν*»

⁹³ Gauthier et Jolif, 1970, p. 371.

⁹⁴ Ritchie, 1894, p. 191.

⁹⁵ Ritchie, 1894, p. 192.

par «juste correctif» et reconnaît que ce juste se retrouve exclusivement dans les échanges où l'égalité est établie par la correction d'une faute. Stewart s'oppose cependant aux autres commentateurs par sa façon de concevoir la relation entre le juste distributif et le juste réciproque. Parmi les rares commentateurs⁹⁶, Stewart soutient que le juste réciproque est une subdivision du juste distributif.

L'opinion de Stewart tient à la façon dont il comprend le domaine du juste distributif. Il reproche aux commentateurs de l'*Éthique à Nicomaque* d'avoir restreint le champ d'application de ce juste, ce qui explique qu'ils n'aient pas reconnu le juste réciproque comme une subdivision du juste distributif. Nous avons constaté au premier chapitre de ce mémoire que le juste distributif est une qualité des distributions de biens communs qui respectent la différence de mérite des individus. Malheureusement, déplore Stewart, les exégètes ont limité ce juste aux cas évidents de distributions exercées par une autorité, que ce soit le dirigeant de la communauté politique ou d'un groupe familial. Pourtant, «there is another and more important case of *διανομή ἀπὸ τῶν κοινῶν* – the distribution of wages and profits among the members of the industrial community according to 'economic laws'»⁹⁷. Les commentateurs n'ont pas su voir que «the exchange of products between individuals is by far the most important state agency at work in the distribution of rewards of labour.»⁹⁸ Aux yeux de Stewart, le juste réciproque assure de façon importante la distribution du bien commun à l'intérieur de la communauté politique. Stewart explique son point de vue à l'aide de l'exemple du charpentier présenté par Aristote au chapitre 8 :

The carpenter e.g. contributes to the national well-being by his work, and receives in return for his contribution, not his own product back again, but its equivalent in the shape of the products of other workmen who are not carpenters (...) He

⁹⁶ Gauthier et Jolif mentionnent également le nom de Trendelenburg. Stewart reconnaît d'ailleurs avoir été influencé par le point de vue de ce commentateur. À se fier à la littérature, c'est Stewart qui a vraiment donné force à l'opinion d'une subdivision du juste distributif en juste réciproque et c'est chez lui que doivent être cherchés les arguments décisifs en faveur d'une telle interprétation.

⁹⁷ Stewart, 1892, p. 418.

⁹⁸ Stewart, 1892, p. 454.

apparently receives this equivalent from the individuals with whom he deals (...) but what they seem, as mere individuals, to do, they really do as expressing the State which sustains them.⁹⁹

Il est évident pour Stewart que le bien commun se trouve distribué lorsque deux personnes échangent le produit de leur travail conformément au juste réciproque. Le charpentier, par exemple, contribue au bien commun en produisant une maison et, à l'occasion d'un échange avec le cordonnier, se voit distribuer en retour une partie du bien commun, soit un certain nombre de souliers ou un montant d'argent. Le charpentier et le cordonnier sont des «shareholders receiving dividends in virtue of labour contributed to the common fund of the national well-being.»¹⁰⁰

Il faut voir, dit Stewart, que les échanges entre particuliers qui assurent la distribution du bien commun respectent la différence des mérites et suit la proportion géométrique. Ainsi que l'interprète Stewart, le chapitre 8 montre comment doit se réaliser un échange entre les artisans *A* et *B* lorsque, par exemple, «*A*'s economic ἀξία (mérite) is six times as great as *B*'s»¹⁰¹. L'échange doit alors tenir compte de la différence de mérite des deux artisans et accorder six fois plus à *A* qu'à *B*. Étant de mérite inégal, *B* doit dès lors pouvoir s'égaliser à *A* afin de pouvoir échanger avec lui : «The superiority of *A*'s quality being compensated for by the superiority of *B*'s quantity; i.e. *A*'s quantity and equality being reciprocally proportional to *B*'s quantity and quality. *A* and *B* are thus, *quâ* exchanging equivalent products, i.e. for the occasion, ἴσολ.»¹⁰² La qualité supérieure de *A* est compensée par la supériorité en quantité de *B*. Le charpentier et le cordonnier ne reçoivent pas la même quantité de biens en retour de leur produit. Chacun reçoit dans l'échange ce qu'il mérite en fonction de sa contribution au bien commun. En ce sens, l'échange respecte la proportion géométrique. Le juste réciproque n'obéit donc pas à la proportion arithmétique,

⁹⁹ Stewart, 1892, p. 448-9.

¹⁰⁰ Stewart, 1892, p. 454.

¹⁰¹ Stewart, 1892, p. 453.

¹⁰² Stewart, 1892, p. 453.

comme le pensait à tort saint Thomas d'Aquin, mais à la proportion géométrique qui définit le juste distributif. Comme il y a précisément juste distributif lorsque le bien commun est distribué conformément à la proportion géométrique, le juste réciproque n'est rien d'autre qu'une subdivision du juste distributif.

Stewart lit dans le texte d'Aristote la mention de deux sortes de juste distributif puisqu'il existe selon lui deux façons de distribuer le bien commun selon le mérite : «the *διανομή* may take place in the allotment of common goods (*διανεμητική τῶν κοινῶν*), or in the exchanges of trade (*ἀλλακτική δικαιοσύνη*)»¹⁰³ La première sorte de juste distributif est décrite au chapitre 6 alors que la deuxième est présentée au chapitre 8 et nommée «juste réciproque». Le juste distributif est pour Stewart la «primary form» des justes particuliers alors que le juste *διορθωτικόν* est la «secondary form». Le juste *διορθωτικόν* «comes into operation when the just relations according to the primary form are disturbed»¹⁰⁴. Plus précisément, le juste *διορθωτικόν* pour Stewart «is concerned with the rectification of results at variance with the principle of fair apportionment which arises out of acts performed by members of the Community»¹⁰⁵. Nous constatons que Stewart comprend le juste *διορθωτικόν* de la même manière que la plupart des commentateurs modernes et s'oppose à l'interprétation de saint Thomas d'Aquin.

Stewart affirme que son interprétation, conforme au texte de l'*Éthique à Nicomaque*, tire son origine des lignes 1193b36-1194a25 de la *Grande morale*. En effet, dans ce passage de la *Grande morale* «distributive justice is described as determining the returns of labour, and regulating the exchanges which in *EN v* are discussed in the chapter on *τὸ ἀντιπεπονθός* (ch. 5 [chapitre 8])»¹⁰⁶. Le passage en question est le suivant :

¹⁰³ Stewart, 1892, p. 415.

¹⁰⁴ Stewart, 1892, p. 415.

¹⁰⁵ Stewart, 1892, p. 415.

¹⁰⁶ Stewart, 1892, p. 433.

Donc, puisque le juste c'est l'égal, l'égal selon une proportion pourrait aussi être juste. Or, on a une proportion quand il y a au moins quatre termes : A par rapport à B est comme C par rapport à D. Par exemple, il est proportionnel que celui qui a une grosse fortune paie une grosse contribution, tandis que celui qui a une petite fortune en paie une petite. Ou encore pareillement, que celui qui a beaucoup travaillé gagne beaucoup alors que celui qui a peu travaillé gagne peu. Le rapport entre celui qui a travaillé et celui qui a peu travaillé est égal à celui entre la grosse et la petite somme gagnée; et le rapport entre celui qui a travaillé et la grosse somme qu'il gagne est égal au rapport entre celui qui a peu travaillé et le peu qu'il gagne. Apparemment, Platon aussi a utilisé cette proportionnalité du juste dans sa *République*. Le cultivateur, dit-il, produit la nourriture, le constructeur une maison, le tisserand un vêtement, le cordonnier des chaussures. Donc le cultivateur donne de la nourriture au constructeur qui lui donne une maison ; et tous les autres producteurs font de même, de sorte qu'ils s'échangent leurs produits. Et voici en quoi consiste la proportionnalité : le cultivateur donne au constructeur, dans le même rapport que le constructeur donne au cultivateur; et il y a la même proportion dans les rapports avec le cordonnier et le tisserand, et entre tous les autres entre eux. Et cette proportion fait l'unité de la république (...)¹⁰⁷

Il est clair, pour Stewart, que l'auteur de ce passage de la *Grande morale* «treats 'justice in exchange' as a case of 'distributive justice'»¹⁰⁸. En effet, cet auteur donne tout d'abord des exemples de personnes qui reçoivent un bien proportionnellement à leur travail lors d'une distribution (exemples de «juste distributif» selon le nom donné par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*) afin d'illustrer le juste basé sur une proportion de quatre termes. L'auteur poursuit, après avoir fait référence à Platon, en présentant des exemples d'artisans qui reçoivent dans les échanges proportionnellement à leur production (exemples de «juste réciproque» selon le nom d'Aristote). Il est évident pour Stewart que ces deux exemples ne sont pas présentés indifféremment. L'auteur les présente l'un à la suite de l'autre parce que la proportion géométrique qui définit le juste distributif

¹⁰⁷ [*Mag. mor.*] 1193b36-1194a17, traduction de Catherine Dalimier.

¹⁰⁸ Stewart, 1893, p. 182.

est à l'œuvre dans les échanges de produits entre artisans. Le juste dans les échanges n'est qu'un cas particulier de la proportion géométrique et du juste distributif. En effet les artisans doivent, dans les échanges, recevoir du bien commun proportionnellement à ce qu'ils méritent en vertu de leur contribution. Le juste réciproque est en ce sens une subdivision du juste distributif. Comme l'articulation et le contenu de ce passage de la *Grande morale* sont très similaires à ce qu'on retrouve dans l'*Éthique à Nicomaque*, Stewart suppose que cette relation entre les justes distributif et réciproque, présentée dans la *Grande morale*, respecte l'esprit de l'*Éthique à Nicomaque*. En plus d'être conforme au texte même de l'*Éthique à Nicomaque* la subdivision du juste distributif en juste réciproque est appuyée par la *Grande morale*.

Ainsi, selon l'opinion de Stewart, le juste réciproque est une subdivision du juste distributif.

2.4. Conclusion

Le premier chapitre nous a donné l'occasion d'étudier en détail le texte même de l'exposé aristotélicien du juste qui est l'objet d'un profond désaccord parmi les commentateurs. Avec en notre possession les éléments nécessaires à la compréhension des différentes opinions des exégètes aristotéliciens, nous avons étudié dans le présent chapitre chacune de ces opinions. Nous avons constaté que l'exégèse thomiste conçoit le juste réciproque comme une subdivision du juste *διορθωτικόν*. Pour la plupart des exégètes contemporains cependant, le juste réciproque est une troisième sorte en ajout aux justes distributif et *διορθωτικόν*. Parmi ces exégètes, certains considèrent le juste réciproque comme une troisième espèce sur le même pied d'égalité que les justes distributif et *διορθωτικόν* alors que pour les autres ce juste est primitif et antérieur aux deux espèces de juste. D'autres enfin proposent une troisième interprétation à l'effet que le juste réciproque est une subdivision du juste distributif. Ce sont autant d'opinions qui s'opposent profondément au sujet de l'exposé aristotélicien du

juste. Les différents aspects du nœud dialectique, ayant été étudiés, il nous faut maintenant juger des différentes positions, c'est-à-dire tâcher de recenser les difficultés qui leur sont éventuellement liées et de découvrir les aspects de vérité que chacune contient.

Troisième chapitre

Éléments de solution au problème dialectique

L'examen du chapitre précédent nous a placés devant un nœud dialectique qui demande à être défait. Il nous faut maintenant chercher l'interprétation la plus vraisemblable en regard du texte d'Aristote et qui intègre le meilleur des points de vue considérés. Pour ce faire, nous prendrons le texte d'Aristote comme mesure afin de départager ce qui, dans les opinions, est réellement conforme à la pensée du Philosophe et ce qui s'en éloigne.

3.1. Retour aux opinions

3.1.1. L'opinion de Stewart

Stewart fait bande à part avec son interprétation. Quiconque étudie attentivement le livre V constate que non seulement l'opinion de Stewart s'écarte de celle de la plupart des exégètes, mais qu'elle s'éloigne également du texte d'Aristote. Nous avons constaté à la section 2.3. du chapitre précédent que pour Stewart le cordonnier contribue au bien commun par la production de souliers et en vertu de cette contribution se voit distribuer, des mains du charpentier, une partie du bien commun, à savoir une maison ou de l'argent. Stewart conçoit ainsi le bien commun comme la somme des différents biens détenus par les membres

de la communauté politique. Or, le bien commun auquel réfère Aristote en relation au juste distributif est un bien qui, devant être divisé entre différentes personnes suivant leur mérite, n'appartient proprement à personne avant la distribution. Il s'agit d'un bien qui appartient à l'ensemble des citoyens et à chacun en puissance seulement, comme les honneurs et les autres avantages qui se répartissent entre les membres de la communauté politique. H. Richards écrit judicieusement que «the definition of distributive justice in v. 2, 12 [v. 5, 1130b30-35] evidently refers to things that are common and divisible in the strictest or, if Mr. Stewart prefers it, in the narrowest sense, and does not cover property that is already in individual hands.»¹⁰⁹ Il est évident que Stewart prend l'expression «bien commun» dans un sens autre que celui donné par Aristote. Stewart peut affirmer seulement «by a loose or at least an equivocal use of words»¹¹⁰ que les échanges entre artisans assurent une distribution du «bien commun» selon le juste distributif. Lorsqu'on comprend adéquatement la notion de bien commun chez Aristote, il est clair que le juste réciproque qui dirige les échanges entre artisans n'est pas une subdivision du juste distributif comme le pense Stewart.

Par ailleurs, il faut voir que dans le passage de la *Grande morale* sur lequel Stewart appuie son interprétation de l'*Éthique à Nicomaque*, le juste réciproque n'est aucunement présenté comme une subdivision du juste distributif. Comme l'explique Richards, l'auteur de la *Grande morale* «says that justice (in general) is an *ἀναλογία*, and he illustrates this indiscriminately by examples belonging to the distributive justice of the *Ethics* and others belonging to justice in exchange. Surely, it does not follow that he regards the latter as only a subdivision of the former any more than *vice versa*.»¹¹¹ Il est vrai que, après avoir affirmé que le juste est l'égal selon la proportion, l'auteur de la *Grande morale* donne des exemples de juste (exemples à classer sous l'espèce «juste distributif» présentée dans l'*Éthique à Nicomaque*) suivis d'autres exemples (à classer sous l'espèce «juste réciproque» présentée dans l'*Éthique à Nicomaque*). Rien toutefois dans le

¹⁰⁹ Richards, 1893a, p. 123.

¹¹⁰ Richards, 1893a, p. 123.

¹¹¹ Richards, 1893b, p. 251.

texte ne permet d'affirmer que l'auteur vise à classer les sortes de juste et que le juste réciproque est une subdivision du juste distributif. D'ailleurs, les noms «juste distributif» et «juste réciproque» n'apparaissent nulle part dans le texte, ce qui laisse présager que l'auteur ne concevait et ne distinguait pas clairement les deux sortes de juste. On peut avancer tout au plus que l'auteur exemplifie indifféremment le juste compris vaguement comme l'égal selon la proportion. De plus, il ne fait maintenant plus de doute pour les exégètes aristotéliens que l'auteur de la *Grande morale* n'est pas Aristote. Stewart s'appuie ainsi sur un texte qui n'est pas d'Aristote pour faire admettre une interprétation de l'*Éthique à Nicomaque* que le texte même n'impose pas. Ses efforts, bien qu'impressionnants, ne suffisent pas à rendre son interprétation conforme au texte de l'*Éthique à Nicomaque*.

Stewart accuse les exégètes de restreindre le domaine du juste distributif. Dans les faits, c'est lui qui le comprend trop largement. En outre, l'appui que Stewart pense trouver dans la *Grande Morale* ne vaut pas. Force est de constater que l'opinion de Stewart s'écarte de la pensée d'Aristote et ne peut être retenue parmi les interprétations valables.

3.1.2. L'opinion dominante

Il n'est peut-être pas inutile de s'arrêter sur un aspect du chapitre 7 sur lequel nous n'avons pas insisté jusqu'à maintenant. Un grand nombre de commentateurs ont fait la constatation qu'Aristote ne discute pas en détail dans ce chapitre du juste *διορθωτικόν* relatif aux échanges volontaires¹¹². Il est uniquement question dans ce chapitre du juste *διορθωτικόν* à l'égard des échanges involontaires. Une lecture attentive du chapitre 7 suffit d'ailleurs pour

¹¹² Grant, 1874, p. 112 : «All that is said [in chapter 7] applies only to the 'involuntary transactions'»; Moraux, 1957, p. 118 : «Depuis 1131b32 jusqu'à la fin du chapitre 7, il est uniquement question du *διορθωτικόν* relatif à des échanges involontaires.»; Rackham, 1934, p. 279 : «In c. iv, below, the writer gives no illustration of the operation of Corrective Justice in Voluntary Transactions»; Stewart, 1892, p. 432 : «As it is, however, he gives no *examples* of τὸ διορθωτικὸν τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι».

s'en convaincre. Parmi les échanges contenus dans la liste présentée aux lignes 1131a5-8, Aristote ne discute que du vol, de l'adultère, du meurtre et de la blessure personnelle. Le Stagirite n'explique pas comment s'articule le juste *διορθωτικόν* à l'égard des échanges volontaires tels la vente, l'achat, le prêt de consommation et la location. À l'intérieur du chapitre 7, Aristote s'attarde à expliquer comment doit être établie l'égalité dans les échanges involontaires pour lesquels une personne cause un tort et pour lesquels le juge doit intervenir. Par ailleurs les lignes 1132b12-18, où il est question des notions de perte et de gain, indiquent qu'Aristote parle bel et bien des échanges involontaires. Le Philosophe affirme en effet que «les dénominations en question, à savoir la *perte* et le *gain*, sont venues de la notion d'échange volontaire.»¹¹³ De plus, ainsi que l'a judicieusement remarqué Moraux, «Aristote souligne, du reste, que le *δίκαιον* dont il parle se situe dans la sphère de l'involontaire (*παρὰ τὸ ἐκούσιον*, 1132b19)»¹¹⁴. Le Stagirite écrit en effet, en guise de conclusion du chapitre 7 au sujet du juste : «Ainsi donc, le juste est moyen entre une sorte de gain et une sorte de perte dans les transactions non volontaires : il consiste à posséder après, une quantité égale à ce qu'elle était auparavant» (*ὥστε κέρδους τινὸς καὶ ζημίας μέσον τὸ δίκαιόν ἐστι τῶν παρὰ τὸ ἐκούσιον, τὸ ἴσον ἔχειν καὶ πρότερον καὶ ὕστερον*)¹¹⁵. Tous ces éléments mènent à la conclusion qu'Aristote s'est exclusivement attardé au juste *διορθωτικόν* relatif aux échanges involontaires à l'intérieur du chapitre 7.

Aristote affirme pourtant plus d'une fois¹¹⁶ que le juste *διορθωτικόν* se retrouve aussi bien dans les échanges volontaires que dans les échanges involontaires. Le lecteur s'attend tout naturellement à ce que le Philosophe explique en détail non seulement la partie du juste *διορθωτικόν* appliquée aux échanges involontaires mais également celle à l'égard des échanges volontaires. D'autant plus que, pour Aristote, «entre l'acte volontaire et l'acte involontaire, il y a une grande

¹¹³ *Eth. Nic.* V, 7, 1132b12-13.

¹¹⁴ Moraux, 1957, p. 118, note 27.

¹¹⁵ *Eth. Nic.* V, 7, 1132b18-20. C'est moi qui souligne.

¹¹⁶ Voir *Eth. Nic.* V, 5, 1131a1-8; 7, 1131b24-26.

différence.»¹¹⁷ Certaines considérations au sujet du juste *διορθωτικόν* visant directement les échanges volontaires devraient normalement succéder au chapitre 7.

Nous avons constaté à la section 2.2. du chapitre précédent que pour les défenseurs de l'opinion dominante, le juste *διορθωτικόν* qu'ils nomment «juste correctif» est une qualité des échanges dont l'égalité a été établie par la correction d'une faute et que ce juste est de nature différente du juste réciproque présenté au chapitre 8. À leurs yeux, l'examen du juste *διορθωτικόν* est restreint au chapitre 7 et le chapitre 8 est consacré à une troisième sorte de juste. De ce point de vue, les défenseurs de l'opinion dominante sont forcés d'admettre – et ils l'admettent explicitement – qu'il y a un défaut dans l'exposé d'Aristote : l'explication du juste *διορθωτικόν* à l'égard des échanges volontaires a été omise. Ces commentateurs ne sont pas en mesure d'expliquer ce défaut et se demandent même comment Aristote aurait pu, en principe, expliquer le juste *διορθωτικόν* pour les échanges volontaires. Il semble en effet impossible pour les échanges volontaires de nécessiter la correction d'une faute. Ainsi que l'écrivent Gauthier et Jolif :

On voit bien quel rôle elle [la justice correctrice] joue dans les rapports qui contreviennent au gré de l'une des parties, – comme le vol, le meurtre, etc., – mais on aperçoit plus difficilement ce qu'elle vient faire dans la vente, le prêt et les autres transactions du même genre, qui supposent que les deux parties s'engagent de leur plein gré et en pleine connaissance de cause¹¹⁸.

Joachim est tout aussi perplexe : «But in a voluntary transaction, where both *A* and *B* are consenting parties, how can there be wrong to *B*?»¹¹⁹

¹¹⁷ *Eth. Nic.*, V, 8, 1132b31.

¹¹⁸ Gauthier et Jolif, 1970, p. 359.

¹¹⁹ Joachim, 1951, p. 137.

Certains commentateurs, admettant qu'Aristote n'a pas lui-même expliqué la correction des échanges volontaires, croient que l'interprétation suggérée par Jackson permet d'apporter la réponse souhaitée. Les conditions d'un échange volontaire, explique Jackson, comme la vente, le prêt et la location peuvent ne pas être respectées. Par exemple, *A* emprunte de l'argent à *B* et, par la suite, *A* ne remplit pas ses engagements (sa capacité à rembourser le prêt étant reconnue). Une correction est alors nécessaire pour combler la perte subie par *B* à l'occasion de cet échange volontaire. Le juste *διορθωτικόν* est précisément l'égalité établie par la correction d'une faute introduite par *A*. Cet échange est clairement volontaire et se distingue des échanges involontaires puisque pour ces derniers, explique Jackson, la volonté de la personne lésée n'est donnée en aucun moment. Par exemple, *A* frappe ou tue *B*. Or ce n'est pas le cas de l'exemple du prêt où le contrat était à l'origine volontaire pour les deux parties. Il nous faut, précise Jackson, distinguer la correction d'un contrat originellement volontaire de la correction d'un échange où il n'y a aucun antécédent volontaire : «(...) it is the original transaction which is said to be either voluntary or involuntary, and it is the rectification of wrong arising out of the original transaction with which corrective justice is concerned.»¹²⁰ Les échanges volontaires sont donc les échanges acceptés de plein gré à l'origine par les personnes impliquées et on retrouve le juste *διορθωτικόν* dans ces échanges lorsqu'une faute, introduite au cours de l'échange, a été corrigée. Loin de l'exclure, les échanges volontaires peuvent nécessiter l'application du juste *διορθωτικόν*.

C'est de cette façon que Jackson prétend expliquer la correction des échanges volontaires. Cette prétention est cependant illégitime. Dans l'exemple de Jackson, *A* introduit une nouvelle relation entre lui et *B* en brisant les conditions du prêt. En s'appropriant l'argent, *A* lèse la volonté de *B*. L'échange, volontaire au départ, est maintenant involontaire. Or, la correction intervient précisément pour donner à *B* ce que *A* lui a pris contre sa volonté. Ce n'est donc pas le prêt en tant qu'échange volontaire entre *A* et *B* qui est corrigé mais bien le vol de l'argent du prêt, qui lui

¹²⁰ Jackson, 1879, p. 82-83.

est un échange involontaire. Peu importe l'exemple qu'on examinera, l'introduction d'une faute introduit nécessairement une nouvelle relation involontaire et c'est toujours cet échange involontaire qui est corrigé. Personne ne subit volontairement un mal s'il en est véritablement un. Contrairement à ce qu'annonce Jackson, seuls les échanges involontaires peuvent donner lieu à la correction d'une faute. Par leur nature, les échanges volontaires, s'ils sont vraiment volontaires et non pas seulement à l'origine, ne peuvent être corrigés tels que le conçoivent les défenseurs de l'opinion dominante¹²¹.

L'échappatoire proposée par Jackson étant interdite, les défenseurs de l'opinion dominante sont en quelque sorte dans une impasse. Ils doivent admettre, sans pouvoir l'expliquer, qu'Aristote a omis de décrire le juste *διορθωτικόν* à l'égard des échanges volontaires. Pis encore, ils sont même conduits à remettre en question l'affirmation d'Aristote à l'effet que le juste *διορθωτικόν* se retrouve dans les échanges volontaires. Le Stagirite s'est-il trompé en affirmant que le juste *διορθωτικόν* s'applique à ces échanges?

Pris dans cette impasse, les défenseurs de l'opinion dominante ont eu le réflexe d'en imputer la responsabilité au texte. Le Philosophe a omis d'expliquer le juste *διορθωτικόν* à l'égard des échanges volontaires. C'est ainsi que Gauthier et Jolif concluent que «la difficulté est réelle (...) le plus sage est, croyons-nous, d'avouer qu'il y a là un point que l'auteur de l'*Éthique à Nicomaque* n'a pas su éclairer autant qu'il serait souhaitable.»¹²² Ritchie écrit pour sa part que «Aristotle frequently elaborates divisions and subdivisions without following up his classification with a corresponding elaborate discussion in detail.»¹²³

¹²¹ On pourrait, à titre d'objection, me proposer l'exemple suivant. Une personne vend sa maison à une autre personne et toutes les deux s'entendent de plein gré sur les conditions de l'achat. L'acheteur s'aperçoit, après avoir pris possession du bien, que le vendeur a caché de sérieux vices de construction. N'est-ce pas là un échange volontaire qui nécessite la correction d'une faute? Non. Il s'agit d'un échange qui est volontaire en apparence seulement mais qui est, en fait, involontaire par ignorance. La preuve en est que la personne n'aurait pas voulu acheter la maison si elle avait su.

¹²² Gauthier et Jolif, 1970, p. 359.

¹²³ Ritchie, 1894, p. 188.

La difficulté en question peut se retrouver dans le texte à interpréter. Il faut cependant d'abord s'assurer que ce n'est pas notre interprétation qui est déficiente. Il faut notamment considérer les autres interprétations proposées et vérifier si l'une ou l'autre d'entre elles, tout aussi conforme au texte d'Aristote, évite cette difficulté. L'opinion admise par certains exégètes à la suite de saint Thomas d'Aquin, tels Burnet, Grant et Moraux, est une interprétation alternative à l'opinion dominante. Suivant l'interprétation de l'exégèse thomiste, l'examen du juste *διορθωτικόν* débuté au chapitre 7 se poursuit au chapitre 8 où il est clairement question des échanges volontaires. En ce sens, l'opinion issue de l'exégèse thomiste n'est pas confrontée à la difficulté des défenseurs de l'opinion dominante et semble en outre se conformer au texte d'Aristote sur plusieurs points. Dans ces circonstances, l'exégèse thomiste mérite qu'on s'y attarde plus attentivement.

3.1.3. L'opinion issue de saint Thomas d'Aquin

L'un des principaux reproches adressés à saint Thomas d'Aquin et aux commentateurs qui ont suivi son interprétation est de n'avoir compris que vaguement le terme «*διορθωτικόν*» et de ne pas avoir saisi correctement la nature du juste *διορθωτικόν*. Ces penseurs n'auraient pas su voir que le juste *διορθωτικόν* est le juste correctif. Burnet est l'un des exégètes aristotéliens qui a adopté l'interprétation de saint Thomas d'Aquin et qui s'est vigoureusement opposé à la traduction «juste correctif» adoptée unanimement par les défenseurs de l'opinion dominante. Pour Burnet, «the name of the second kind is usually mistranslated "Corrective Justice", and this mistranslation has led to much confusion in the interpretation of the argument.»¹²⁴ Confiner le sens de *διορθωτικόν* à «propre à corriger» est une erreur selon Burnet. Cette interprétation donne l'impression que le juste *διορθωτικόν* s'applique uniquement aux échanges où une faute a été commise et donc, que ce juste se retrouve seulement dans les échanges involontaires. Or, soutient Burnet, «this form of justice regulates *obligationes ex*

¹²⁴ Burnet, 1900, p. 203.

contractu quite as much as *obligationes ex delicto*.»¹²⁵ C'est plutôt le terme «ἐπανορθωτικόν», selon Burnet, qui a la signification restreinte de «propre à corriger». Aristote utilise précisément ce mot au chapitre 7 (1132a18) alors qu'il discute du juste διορθωτικόν dans les échanges involontaires. Pour de tels échanges, où la victime se trouve en perte et l'auteur du crime en gain, le juste ἐπανορθωτικόν est atteint lorsque la faute commise est corrigée. Le terme ἐπανορθωτικόν «is correct when we are speaking of ἀκούσια συναλλάγματα»¹²⁶. En réplique aux défenseurs de l'opinion dominante, Burnet affirme que «διορθοῦν is a word of far wider meaning than ἐπανορθοῦν and signifies 'to adjust', whether before or after the transaction.»¹²⁷ Selon Burnet, le juste διορθωτικόν est l'égalité dans les échanges, que cette égalité soit réalisée par un ajustement à l'occasion de l'échange (c'est le cas des échanges volontaires discutés au chapitre 8) ou après l'échange par le biais de la correction d'une faute (c'est le cas des échanges involontaires traités au chapitre 7). La traduction «juste correctif» convient seulement dans ce dernier cas et Aristote utilise à cette fin le mot grec «ἐπανορθωτικόν».

Dans un tel débat sur le sens du mot «διορθωτικόν», il importe de se référer à l'étymologie. Le sens de «ὀρθός», selon Bailly, est «droit, tout droit, qui se dresse»¹²⁸ et le verbe «διορθόω» signifie «diriger dans la droite voie, redresser, corriger»¹²⁹. L'idée est donc de corriger dans le sens de mettre droit ce qui ne l'est pas. Le suffixe «-ικός» marque l'aptitude, la capacité. L'adjectif «διορθωτικόν» contient l'idée d'être capable de corriger, capable de remettre droit. Bailly, donnant d'ailleurs comme exemple l'usage qu'en fait Aristote à la ligne 1131a1 de l'*Éthique à Nicomaque*, écrit que la signification de cet adjectif est «propre à corriger, à redresser»¹³⁰. Ainsi, suivant l'étymologie, le juste διορθωτικόν dans les échanges est le juste qui est propre à corriger les échanges,

¹²⁵ Burnet, 1900, p. 203.

¹²⁶ Burnet, 1900, p. 220.

¹²⁷ Burnet, 1900, p. 213.

¹²⁸ Bailly, 2000, p. 1400.

¹²⁹ Bailly, 2000, p. 517.

¹³⁰ Bailly, 2000, p. 517.

c'est-à-dire propre à remettre droit les échanges qui ne le sont pas. On se souvient qu'Aristote utilise ce terme tout spécialement au début du chapitre 7 consacré au juste *διορθωτικόν*. Une fois écrit que le juste *διορθωτικόν* est le juste qui réalise la correction des échanges (*ἐν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν*)¹³¹, le Stagirite s'applique ensuite à préciser en quoi consiste la droiture dans les échanges. Il y explique que les échanges, aussi bien volontaires qu'involontaires, sont droits et sont dits justes lorsqu'ils respectent la proportion arithmétique. Lorsque Aristote écrit que le juste *διορθωτικόν* réalise la correction des échanges, il nous faut donc tout simplement comprendre que ce juste ramène à la proportion arithmétique les échanges qui ne le sont pas et cette proportion, précise-t-il, est le milieu entre la perte et le gain. Il y a juste *διορθωτικόν* lorsqu'un échange est corrigé, c'est-à-dire lorsqu'il est ramené à la proportion arithmétique et qu'il y a ni perte ni gain pour l'une ou l'autre des personnes.

Nous devons admettre avec les défenseurs de l'opinion dominante que le mot «*διορθωτικόν*» comporte l'idée de correction. Burnet a cependant raison d'accuser ces commentateurs de restreindre la signification de «*διορθωτικόν*». En effet, rien dans l'étymologie du mot *διορθωτικόν* ne conduit à penser que le juste *διορθωτικόν* est exclusivement la correction d'une faute. Ce juste est certes l'égalité établie au moyen d'une correction, mais non uniquement au moyen de la correction d'une faute. L'application du juste *διορθωτικόν* aux échanges volontaires s'explique d'ailleurs aisément si le sens de «*διορθωτικόν*» est conçu ainsi que nous l'avons constaté au paragraphe précédent. Reprenons l'exemple du prêt d'argent. Lorsque *B* remet à *A* l'argent qu'il accepte de lui prêter, une inégalité est créée. Avec la somme d'argent reçue, *A* se trouve en gain par rapport à *B*. Cette inégalité entre les deux personnes demande à être corrigée, c'est-à-dire demande à être ramenée à la proportion arithmétique. Au moment où *A* rembourse *B* selon les conditions fixées, le gain et par le fait même l'inégalité sont corrigés et il y a juste *διορθωτικόν*. Le juste *διορθωτικόν* est ainsi établi pour l'échange par le biais de la correction sans l'introduction d'une faute. Il en va de

¹³¹ *Eth. Nic.*, V, 7, 1131b25.

même de tous les échanges volontaires. Un second exemple : lorsque le boulanger me remet le pain que j'ai demandé, je me trouve en gain face à lui et une inégalité est créée. Le juste *διορθωτικόν* exige que je corrige l'inégalité en remettant au boulanger le bon montant d'argent.

Pour comprendre la pensée d'Aristote, il faut voir que les êtres humains échangent les uns avec les autres et des gains et des pertes sont créés à un moment ou l'autre de l'échange. Pour les échanges volontaires, aucune des personnes impliquées ne lèse la volonté de l'autre et ne trahit l'entente de départ. Les personnes, d'elles-mêmes, corrigent la perte et le gain et établissent la proportion arithmétique. C'est le cas lorsque *A* rembourse le prêt à *B* et lorsque je paie le pain au boulanger. Pour les échanges involontaires cependant, l'une des personnes commet une faute. Par exemple *A* s'enfuit avec l'argent de *B* ou encore je prends le pain sans le payer. Pour ces échanges, l'intervention du juge est nécessaire pour corriger la faute et l'inégalité engendrée. Son intervention est nécessaire car l'inégalité a été introduite volontairement par l'une des personnes et contre la volonté de l'autre. La personne qui a obtenu volontairement le gain cherche à préserver son avantage. Le principe correcteur doit venir de l'extérieur de l'échange et le juge, au nom de l'ordre public et du bien commun, s'efforce de corriger l'inégalité, notamment au moyen du châtement¹³².

Il faut, à la lumière des considérations précédentes, reconnaître que les défenseurs de l'opinion dominante ont injustement restreint le sens de «*διορθωτικόν*». Le juste *διορθωτικόν* est l'égalité obtenue par la correction d'une faute seulement pour les échanges involontaires. La conception restreinte de ces exégètes néglige tout un aspect du juste *διορθωτικόν*, à savoir son application aux échanges volontaires. Un certain flottement dans l'emploi du terme «*διορθωτικόν*»

¹³² Nous aurons l'occasion, lors de notre étude du chapitre 8, de constater qu'il y a une différence qui s'ajoute entre le volontaire et l'involontaire du point de vue de ce qui constitue l'inégalité : le juge exigera pour rétablir l'égalité que *A* rende non seulement l'argent qu'il a volé mais qu'il reçoive une punition supplémentaire pour le fait d'avoir volé.

semble avoir conduit certains commentateurs à restreindre le juste *διορθωτικόν* aux échanges involontaires comme l'explique Moraux :

L'embarras des exégètes provient sans doute d'un certain flottement dans la terminologie d'Aristote. Tantôt en effet, le mot *διορθωτικόν* désigne la justice relative aux échanges volontaires et involontaires (1131a1; 1131b25), tantôt il paraît réservé aux échanges involontaires (8, 1132b24); ce dernier emploi a pu faire croire que l'étude du *διορθωτικόν* ne dépassait pas le chapitre 7, et qu'au chapitre 8, Aristote introduisait subrepticement une forme nouvelle de *δίκαιον* non annoncée en 5, 1131b30 ss.¹³³

Saint Thomas d'Aquin et les commentateurs qui suivent son interprétation apparaissent avoir été les mieux inspirés au sujet de la nature du juste *διορθωτικόν*. Selon eux, l'examen du juste *διορθωτικόν* amorcé au chapitre 7 se poursuit au chapitre 8 avec les échanges volontaires et le juste réciproque est une subdivision du juste *διορθωτικόν*. Tel que considéré à la section 2.2. du chapitre précédent, les défenseurs de l'opinion dominante ont fondé sur le chapitre 8 plusieurs arguments à l'encontre d'une telle interprétation. Aux dires de ces commentateurs, plusieurs passages de ce chapitre sont incompatibles avec l'opinion proposée par saint Thomas d'Aquin et contraignent à accepter l'opinion dominante. Je propose de retenir pour l'instant l'opinion issue de saint Thomas d'Aquin et d'étudier attentivement le contenu du chapitre 8 afin de juger, avec le texte d'Aristote comme mesure de vérité, la valeur des arguments des tenants de l'opinion dominante.

3.2. Retour au texte d'Aristote : le chapitre 8

On l'a dit, le chapitre 8 clôt l'examen de la chose juste. Bien que les commentateurs ne s'entendent pas sur tous les détails du chapitre 8, l'intention générale fait toutefois l'unanimité. Le Stagirite examine au chapitre 8 la relation entre le juste et la réciprocité. Un tel examen s'impose puisque, aux yeux de

¹³³ Moraux, 1957, p. 118, note 27.

plusieurs personnes, le juste est synonyme de réciprocité, c'est-à-dire synonyme de faire à l'autre exactement ce qu'il nous a fait. C'est d'ailleurs l'opinion des Pythagoriciens, opinion qu'Aristote présente dès le début du chapitre 8. Selon les Pythagoriciens, le juste n'est rien d'autre que la réciprocité. Il est également clair pour la grande majorité des commentateurs que l'opinion des Pythagoriciens, telle que formulée, est simpliste et fautive pour Aristote. Celui-ci la présente avec l'intention de s'y opposer et d'exposer en quel sens il est cependant vrai que le juste correspond à la réciprocité. Gauthier et Jolif expliquent bien la démarche d'Aristote :

La notion d'*antipéponthos* est introduite à titre d'objection. Le procédé est courant chez Aristote : la réfutation des opinions courantes lui est une occasion supplémentaire de mettre en valeur sa propre théorie, de montrer qu'elle reprend sous une forme plus parfaite tout ce qu'on a pu dire de juste avant lui et d'apporter, s'il le faut des précisions à son exposé personnel. Or, c'est bien ce que nous le voyons faire à propos de l'*antipéponthos* : il rejette la théorie comme trop sommaire si on la prend à la lettre, il montre ce qu'elle contient de vérité si on lui adjoint la notion de proportion qu'il a lui-même mise de l'avant, il ajoute enfin des considérations nouvelles sur le rôle de la monnaie dans les échanges.¹³⁴

Ainsi, après avoir présenté l'opinion des Pythagoriciens, Aristote va dans un premier temps s'y opposer. Dans un deuxième temps, il montrera en quel sens cette opinion comporte néanmoins un aspect de vérité.

3.2.1. Fausseté de l'opinion des Pythagoriciens

Aristote s'oppose, dans un premier temps, à l'opinion soutenue par les Pythagoriciens. Il écrit, immédiatement après avoir présenté l'opinion, «mais la réciprocité ne coïncide (*οὐκ ἐφαρμόττει*¹³⁵) ni avec (*ἐπι*) [le juste distributif], ni

¹³⁴ Gauthier et Jolif, 1970, p. 371.

¹³⁵ Selon Bailly (2000, p. 866), «*ἐφαρμόττω*» est la forme attique de «*ἐφαμόζω*» qui signifie «s'ajuster». Lorsqu'utilisé avec «*ἐπι*» comme c'est le cas ici, «*ἐφαρμόττω*» signifie «s'ajuster sur». De toute évidence, l'idée est ici «s'identifier avec». Le sens de la phrase d'Aristote est donc «la réciprocité ne s'ajuste (c'est-à-dire ne s'identifie) ni sur le juste distributif ni sur le juste *διορθωτικόν*».

même avec (ἐπι) [le juste διορθωτικόν] (bien qu'on veuille d'ordinaire donner ce sens à la justice de Rhadamante selon qui : *subir ce qu'on a fait aux autres sera une justice équitable*)¹³⁶. L'idée d'Aristote se comprend facilement. Les Pythagoriciens affirment que le juste n'est rien d'autre que la réciprocité. Or, l'examen effectué aux chapitres 5 à 7 a permis de constater qu'il existe au moins deux formes de juste dans les relations humaines. Il y a le juste distributif, qui intervient dans les distributions d'un bien commun, et le juste διορθωτικόν, qui se retrouve dans les échanges entre particuliers. Si, ainsi que le pensent les Pythagoriciens, le juste s'identifie à la réciprocité, alors le juste distributif et le juste διορθωτικόν doivent s'identifier à la réciprocité. Cependant, force est de constater – et Aristote va le manifester – qu'il n'y a pas simplement juste distributif et juste διορθωτικόν lorsque l'autre subit exactement ce qu'il nous a fait. C'est pourquoi Aristote écrit que ni l'un ni l'autre des justes ne s'identifie simplement avec la réciprocité comme le pensaient les Pythagoriciens. L'opinion de ces derniers, telle qu'elle a été formulée, doit être rejetée.

Le terme «réciprocité» des lignes 1132b23-25 réfère à la réciprocité *au sens où les Pythagoriciens* l'entendent et non à la réciprocité *au sens où Aristote* croit qu'il faut l'entendre en rapport au juste. Le Stagirite est occupé dans ce passage à réfuter l'opinion des Pythagoriciens. Il présente d'abord l'opinion des Pythagoriciens, c'est-à-dire présente la relation entre le juste et la réciprocité telle que les Pythagoriciens la comprennent, et ne dévoile sa propre conception de la réciprocité et introduit le juste réciproque que quelques lignes plus loin (1132b32 et suivantes). Les lignes 1132b23-25 ne peuvent pas, comme le pensent entre autres Ritchie, Scaltsas, Gauthier et Jolif, prouver que le juste réciproque est distinct des justes distributif et διορθωτικόν ; Aristote n'a pas encore introduit la réciprocité proportionnelle et le juste réciproque. Comme nous l'avons considéré à la section 2.2. du deuxième chapitre de ce mémoire, ces commentateurs pensent que la réciprocité des lignes 1132b23-25 renvoie à la réciprocité au sens où l'entend Aristote, ainsi que Scaltsas l'affirme d'ailleurs explicitement : «The

¹³⁶ *Eth. Nic. V, 8, 1132b23-25.*

third occurrence of the term τὸ ἀντιπεπονθὸς (in τὸ δ' ἀντιπεπονθὸς οὐκ ἐφαρμόττει οὔτ' ἐπὶ τὸ νεμητικὸν δίκαιον οὔτ' ἐπὶ τὸ διορθωτικόν, 1132b23-24) must be understood as reciprocity in Aristotle's sense, not in the Pythagorean sense.»¹³⁷ Sur cette base, ces commentateurs interprètent à tort le passage des lignes 1132b23-25 de la façon suivante : le juste réciproque ainsi que le définit Aristote ne coïncide ni avec le juste distributif ni avec le juste διορθωτικόν. Cependant, puisqu'il est clairement question de la réciprocité au sens des Pythagoriciens, ce passage ne peut servir d'appui à une division tripartite du juste ainsi que certains exégètes l'affirment.

Aristote n'écrit pas seulement que l'opinion des Pythagoriciens, prise à la lettre, est fautive. Il apporte deux raisons pour prouver que la réciprocité¹³⁸ et le juste διορθωτικόν ne sont pas la même chose. Il présente, comme première raison, l'exemple du magistrat aux lignes 1132b27-30. Il affirme, en guise de deuxième raison, que «en outre, entre l'acte volontaire et l'acte involontaire, il y a une grande différence.»¹³⁹

3.2.1.1. Le juste διορθωτικόν est distinct de la réciprocité : première raison

Nous avons eu l'occasion de constater à la section 2.2. du chapitre précédent que pour certains commentateurs dont Scaltsas, l'exemple du magistrat n'est pas un exemple du juste διορθωτικόν¹⁴⁰ mais d'un troisième juste. En effet, souligne Scaltsas, Aristote affirme au chapitre 7 que le juste διορθωτικόν traite les personnes à égalité et regarde uniquement ce qui est fait : le malhonnête et

¹³⁷ Scaltsas, 1995, p. 252.

¹³⁸ Je rappelle qu'ici et pour les deux sections suivantes, le terme «réciprocité» est synonyme de «faire à l'autre exactement ce qu'il nous a fait», conformément à l'opinion des Pythagoriciens.

¹³⁹ *Eth. Nic.* V, 8, 1132b32.

¹⁴⁰ Scaltsas et les défenseurs de l'opinion dominante conçoivent évidemment le juste διορθωτικόν d'une manière toute différente de saint Thomas d'Aquin et des commentateurs qui suivent l'interprétation de ce dernier. Cela ne fait aucune différence pour le point discuté dans les présentes lignes. Ce qui est en jeu est le fait que le juste διορθωτικόν obéisse à la proportion arithmétique et traite les personnes à égalité. À ce sujet, les défenseurs de l'opinion dominante et saint Thomas d'Aquin et les commentateurs à sa suite sont en parfait accord.

l'honnête doivent recevoir la même punition pour avoir volé. Or le citoyen dans l'exemple du magistrat n'est clairement pas traité de la même manière que le magistrat pour le même geste, à savoir frapper autrui.

L'exemple du magistrat est pourtant, malgré ce qu'en pensent Scaltsas et d'autres, un exemple de juste *διορθωτικόν*. Scaltsas a raison lorsqu'il rappelle que les personnes sont traitées à égalité pour le juste *διορθωτικόν* et que seul est considéré ce qui est fait. Or l'exemple du magistrat doit justement être considéré sous l'angle du tort causé. Nous devons en premier lieu comprendre, comme l'explique saint Thomas d'Aquin, la différence entre les torts personnels et d'autres torts semblables au vol : «Il est manifeste que lorsque le tort concerne la soustraction d'une chose extérieure, d'argent par exemple, la quantité du tort ne change pas avec la différence de condition de la personne; mais lorsqu'il s'agit d'un tort personnel, alors nécessairement la quantité du tort change avec la condition de la personne.»¹⁴¹ Le meurtre offre une belle illustration d'un tort personnel dont la gravité tient nécessairement compte de la condition de la personne. Supposons : (1) A a tué B; (2) A a tué B qui est son père; (3) A a tué B qui est son enfant. Dans les trois cas, A a tué et B a été tué. Mais les trois gestes n'ont pas la même gravité. Dans le premier cas, il s'agit d'un meurtre; dans le deuxième cas, d'un parricide; dans le troisième, d'un infanticide. Ce sont là des fautes qui n'ont pas la même gravité et qui sont punies différemment. La différence entre les trois gestes tient à la condition de la personne tuée. On le constate, la gravité dépend de la condition de la personne pour les torts personnels.

Appliquons l'exemple du meurtre non pas aux relations familiales mais aux relations civiles. Utilisons un exemple mieux connu pour nous afin de comprendre l'exemple d'Aristote. Imaginons un policier en service qui, lors d'une prise d'otage, tue l'agresseur. À de rares exceptions près (à moins qu'il ait outrepassé les règles de son métier), le policier ne sera pas puni pour son geste. Imaginons maintenant

¹⁴¹ Thomas d'Aquin, *Commentaire*, 1132b28-30.

que l'agresseur tue un policier en service. Il est évident que cette personne, à la différence du policier, sera non seulement punie pour le meurtre, mais sera même punie plus sévèrement que si elle avait tué un simple citoyen. Ce n'est pas parce que le policier a un mérite supérieur au citoyen qu'il n'est pas puni comme ce dernier, mais plutôt parce que son acte n'a pas la même gravité. La différence réside du côté du tort causé et non du côté du mérite des personnes. Le policier, dans la mesure où plusieurs vies étaient en danger, a tué l'agresseur pour le bien de la communauté politique. L'agresseur menaçait l'ordre public et le bien commun. Quant à l'agresseur, par son meurtre il a tué non seulement le policier en tant que personne humaine mais également le policier en tant qu'homme au service de l'ordre public, au service du bien commun. Il s'est attaqué à une personne en particulier mais aussi au bien commun et doit être sévèrement puni pour la gravité de son acte. On constate ainsi, à l'instar de saint Thomas d'Aquin, à quel point la gravité des torts personnels tient nécessairement compte de la condition des personnes impliquées. Le juste *διορθωτικόν* traite les personnes à égalité et demande, dans les échanges involontaires, que les punitions soient attribuées en fonction de la gravité du tort causé. Pour évaluer ce tort, on tient compte de plusieurs éléments dont la personne dans les cas de torts personnels. C'est exactement ce que nous observons dans le cas du policier qui est manifestement un exemple de juste *διορθωτικόν* dans les échanges involontaires.

L'exemple du magistrat des lignes 1132b27-30 doit être considéré de la même manière. Le magistrat, disons un juge, qui frappe le particulier doit être comparé au policier en service. Tout comme lui, il agit en vertu du bien commun. C'est au nom de ce bien que le juge frappe – en guise de châtement – le citoyen et c'est pour cette raison, contrairement au particulier, qu'il ne doit pas être puni en retour. Le juge et le particulier ne sont pas punis de la même façon parce que le tort causé n'a pas la même gravité. Celui qui frappe le juge lèse non seulement le juge comme personne humaine mais également le juge en tant que responsable du bien commun. Voilà pourquoi celui-ci doit non seulement être frappé en retour

mais recevoir une punition supplémentaire. Démosthène, un Grec contemporain d'Aristote, développe la même idée :

Si quelqu'un injurie un magistrat, il subira une lourde peine; s'il injurie un simple particulier, il n'en subira aucune, et cela est bien : car le diffamateur, dans le premier cas, n'est pas seulement coupable, pense-t-on, envers le magistrat, mais il fait encore violence à la cité. De la même façon, celui qui commet un vol dans un lieu de dépôt ne lèse pas seulement le particulier; mais encore il se moque de la cité.¹⁴²

La punition est différente si c'est un juge ou un citoyen ordinaire qui est frappé parce qu'il s'agit de torts qui n'ont pas la même gravité et non parce que les personnes impliquées ne sont pas traitées à égalité. Comme l'explique saint Thomas d'Aquin, «il est manifeste qu'il y a un tort plus grand quand on frappe un gouvernant, en quoi on ne lèse pas seulement la personne même mais toute la république, que lorsqu'on frappe une personne privée.»¹⁴³ Frapper un juge n'a pas la même gravité que frapper un particulier, de la même manière que tuer un policier en service n'a pas la même gravité que tuer un citoyen ordinaire. Les deux actes n'ont pas la même gravité car ils sont de natures différentes. Comme l'écrit Burnet, «the inequality does not lie between the officer and the private, but between the blow given and the blow received. If an officer strikes a private, that is not merely a blow but may also be an act of discipline; if a private strikes an officer, that is not merely a blow, but also an act of mutiny.»¹⁴⁴ Il est faux de penser, avec Scaltsas, que le juge et le particulier ne sont pas traités à égalité pour le même type d'acte. L'action de chacun est de nature différente et la punition n'est pas la même sur la base de cette différence. L'exemple du magistrat est un exemple où seul le tort causé est considéré dans l'attribution des punitions. Loin d'être étranger au juste *διορθωτικόν* comme le prétend Scaltsas et d'autres, le magistrat est un exemple de juste *διορθωτικόν* appliqué aux échanges involontaires.

¹⁴² Démosthène, *Problèmes*, in Gauthier et Jolif, 1970, p. 374.

¹⁴³ Thomas d'Aquin, *Commentaire*, 1132b28-30.

¹⁴⁴ Burnet, 1900, p. 224.

Le magistrat est un exemple où la réciprocité ne s'applique évidemment pas. Suivant le principe de réciprocité, on doit subir exactement ce qu'on a fait à l'autre. Ainsi, le magistrat devrait être frappé pour avoir frappé le citoyen et ce dernier devrait seulement être frappé pour avoir frappé le magistrat. Mais de telles punitions entrent en contradiction avec le juste *διορθωτικόν*, comme nous venons de le considérer. Selon le juste *διορθωτικόν*, il est juste que le magistrat ne soit pas frappé et que le citoyen reçoive une punition supplémentaire. Il est ainsi clair avec l'exemple du magistrat que le juste *διορθωτικόν* est en opposition avec la réciprocité. Aristote présente cet exemple pour révéler clairement que le juste *διορθωτικόν* ne s'identifie pas avec la réciprocité comme les Pythagoriciens le pensent. Il se sert de l'exemple du magistrat pour appuyer l'affirmation des lignes 1132b23-25.

3.2.1.2. Le juste *διορθωτικόν* est distinct de la réciprocité : deuxième raison

La phrase qui suit immédiatement l'exemple du magistrat doit être considérée comme une seconde raison à l'effet que le juste *διορθωτικόν* ne s'identifie pas avec la réciprocité. La phrase en question est la suivante : «En outre, entre l'acte volontaire et l'acte involontaire, il y a une grande différence.»¹⁴⁵ Curieusement, la plupart des commentateurs y accordent peu ou pas d'importance. Saint Thomas d'Aquin est celui qui a le mieux manifesté la signification de cette phrase. Il explique que «cela diffère beaucoup, en matière de châtement à infliger, si on a procuré l'injure volontairement ou involontairement, à savoir par ignorance ou par violence ou par crainte. On doit en effet être châtié plus gravement si on a été fautif volontairement que si [on l'a été] involontairement (...)»¹⁴⁶ Utilisons des exemples familiers afin de comprendre ce qu'Aristote met de l'avant et considérons le cas suivant. Une personne se trouve à l'aéroport et, pensant récupérer sa propre valise, prend la valise d'une autre personne. Elle prend ainsi

¹⁴⁵ *Eth. Nic.* V, 8, 1132b30.

¹⁴⁶ Thomas d'Aquin, *Commentaire*, 1132b30.

la valise d'autrui par ignorance et donc involontairement. Considérons maintenant une personne qui profite de l'inattention d'une autre personne pour lui prendre sa valise. Elle commet ce geste tout à fait volontairement. Autant l'une que l'autre des personnes prend la valise d'autrui mais il est évident que les deux actions n'ont pas la même gravité et que les deux personnes ne doivent pas être punies de la même manière. D'ailleurs, les tribunaux tiennent compte de l'aspect volontaire dans l'évaluation de la gravité des crimes : plus un meurtre est volontaire plus il est grave et plus la punition qui l'accompagne est sévère. Dans notre exemple, la personne qui s'est emparée volontairement de la valise d'autrui devra non seulement rendre la valise mais être punie pour son vol. Cela va de soi que la personne qui a pris la valise d'autrui involontairement ne sera pas punie. On exigera seulement qu'elle remette à son propriétaire ce qu'elle lui a pris. Saint Thomas d'Aquin en donne clairement les raisons : «En matière de châtiments, non seulement on regarde à ce que l'égalité de la justice soit réparée en ce que l'on rende à l'autre ce qu'on lui a enlevé; mais aussi en ce qu'on supporte une peine pour la faute commise»¹⁴⁷. La faute est aggravée lorsqu'on se rend fautif volontairement et on doit être puni plus gravement «parce que l'injure de celui qui se rend volontairement fautif est plus grande; au tort extérieur se trouve en effet ajouté un mépris intérieur.»¹⁴⁸ La victime se trouve en perte vis-à-vis de l'agresseur non seulement pour avoir perdu sa valise, mais également pour avoir été méprisée par l'agresseur. L'inégalité repose à la fois sur le bien perdu et sur le mépris subi. Ces deux pertes devront être corrigées afin d'établir l'égalité et le juste *διορθωτικόν*.

Il est évident qu'il y a faute non seulement pour le tort extérieur causé à autrui mais également pour le mépris intérieur si l'on pense aux situations pour lesquelles quelqu'un est puni même si aucun tort extérieur n'a été causé. Imaginons la personne qui élabore un plan complexe afin de voler une banque. La police découvre toutefois le plan en question et arrête la personne sur les lieux

¹⁴⁷ Thomas d'Aquin, *Commentaire*, 1132b30.

¹⁴⁸ Thomas d'Aquin, *Commentaire*, 1132b30.

de l'éventuel crime, avant même qu'elle n'ait eu le temps de mettre son plan à exécution. Même si cette personne n'a pas volé d'argent et n'a occasionné aucun dommage, elle sera tout de même punie pour avoir *voulu* voler la banque. Elle recevra une punition pour ce mépris intérieur, ce qui révèle à quel point le volontaire importe beaucoup en matière de châtement à infliger pour le juste *διορθωτικόν*.

Ces différents exemples suffisent à montrer qu'en matière de punition, il y a une grande différence pour le juste *διορθωτικόν* entre l'acte volontaire et celui involontaire : une personne qui s'est emparée volontairement du bien d'autrui doit non seulement le rendre à son propriétaire mais recevoir en plus une punition pour le fait d'avoir volé. Or cette différence échappe à la simple réciprocité. Cette dernière demande seulement que nous soit fait ce que nous avons fait à l'autre. Elle ne tient compte que de l'acte extérieur et non de l'aspect volontaire ou involontaire. Aucune différence n'est faite entre celui qui prend la valise d'autrui volontairement et celui qui la prend de façon involontaire, ce qui contredit manifestement le juste *διορθωτικόν*. C'est pourquoi, le juste *διορθωτικόν* ne s'identifie pas avec la réciprocité.

Nous avons jusqu'à maintenant constaté qu'il y a une grande différence entre l'acte volontaire et l'acte involontaire en tournant notre attention vers l'auteur d'une action : cela diffère en matière de châtements à infliger selon qu'une personne cause un tort volontairement ou involontairement. En tournant notre attention vers la personne qui subit l'action, nous constatons que de ce point de vue également le volontaire et l'involontaire font une grande différence. L'appréciation du tort causé est toute différente selon que l'acte est subi volontairement ou involontairement par une personne. Pour s'en convaincre, considérons les exemples suivants. Une personne passe à mon bureau alors que je n'y suis pas et quitte avec le livre qui se trouve sur ma table de travail. Si je tiens à ce livre et ne voulais pas qu'on me le prenne, la personne en question est coupable de vol à mon égard et aura non seulement à me rapporter le livre, mais

devra aussi être punie pour son acte. Dans l'éventualité où je voulais de toute façon donner ce livre à cette personne, aucun dommage n'est causé et le livre n'aura même pas à m'être rapporté. Dans l'hypothèse où je n'ai aucune objection à ce que la personne prenne mon livre, bien que je veuille qu'elle me le rapporte lorsqu'elle en aura terminé, aucun dommage n'est causé mais le livre devra m'être rapporté. Ces exemples montrent à quel point l'évaluation du dommage dépend de ce qu'une personne subit volontairement ou involontairement. Plus l'acte est subi involontairement plus la perte subie par la personne est grande et plus l'inégalité est importante entre l'agresseur et la victime. Cette inégalité doit être corrigée afin que l'échange soit égal et donc juste. D'ailleurs, la distinction d'Aristote des deux aspects du juste *διορθωτικόν* repose sur cette distinction : un échange est volontaire du fait que les personnes impliquées le sont volontairement alors qu'il est involontaire si l'une des personnes le subit involontairement. Qu'on aborde la question du point de vue de l'auteur de l'acte ou de la personne qui subit l'action, il est clair que le volontaire et l'involontaire font une grande différence pour le juste *διορθωτικόν*. Aristote insiste sur cette différence afin de montrer que le juste *διορθωτικόν* ne s'identifie pas avec la réciprocité et que l'opinion des Pythagoriciens, prise à la lettre, est fautive. La réciprocité, nous l'avons constaté, ne fait aucune différence entre l'acte volontaire et celui involontaire. L'affirmation des lignes 1132b32 s'ajoute à l'exemple du magistrat afin d'appuyer les lignes 1132b23-25.

Ainsi il est évident, et ce pour deux raisons, que le juste *διορθωτικόν* ne s'identifie pas à la réciprocité. Tout d'abord, l'exemple du magistrat montre clairement que le juste *διορθωτικόν* est en opposition avec la réciprocité. Deuxièmement, alors qu'il y a une grande différence suivant le juste *διορθωτικόν* entre l'acte volontaire et l'acte involontaire, une telle différence échappe à la simple réciprocité.

Deux raisons ont été amenées pour distinguer la réciprocité et le juste *διορθωτικόν*, mais aucune n'est donnée pour différencier la réciprocité et le juste

distributif. Pourquoi? S'agit-il d'un oubli? Aristote ne s'est vraisemblablement pas attardé à fournir une telle preuve parce qu'elle n'est pas nécessaire. Puisque tout le monde est disposé à admettre que le juste distributif est distinct de la réciprocité, ce fait n'a pas à être démontré. Aristote, à la ligne 1132b25, précise que les gens ont tendance à identifier le juste *διορθωτικόν*, et non le juste distributif, avec la réciprocité. Bon nombre de commentateurs, dont Joachim, s'arrêtent à cette interprétation. «It is clear, écrit Joachim, that what is just in a *διανομή* or distribution is not the equal reciprocal assignment of anything»¹⁴⁹. Le juste distributif, on le sait, est une qualité des distributions de biens communs tels que la distribution des honneurs, des richesses et des autres avantages à l'intérieur de la communauté politique. Il n'est bien sûr aucunement question de faire subir à l'autre exactement ce qu'il nous a fait lors d'une distribution. Le citoyen auquel on a attribué des honneurs pour son acte de courage à la guerre n'a pas à honorer de la même manière le responsable de la distribution du bien commun. Il faut s'appliquer à distinguer soigneusement le juste *διορθωτικόν*, plutôt que le juste distributif, et la réciprocité parce que la relation entre le juste *διορθωτικόν* et la réciprocité est plus complexe. Cette complexité tient au fait que la réciprocité n'est pas complètement étrangère au juste *διορθωτικόν*, alors qu'elle l'est au juste distributif. Il est ainsi vrai que ni le juste distributif ni le juste *διορθωτικόν* ne s'identifie simplement à la réciprocité. Cependant, alors que le juste distributif est complètement distinct de la réciprocité, il est en un certain sens vrai que le juste *διορθωτικόν* correspond à la réciprocité (à condition de bien comprendre la réciprocité). Il existe certaines relations humaines réciproques qui tombent sous le juste *διορθωτικόν*. Tout comme il est faux d'affirmer que le juste *διορθωτικόν* est simplement la réciprocité, il est erroné de penser que le juste *διορθωτικόν* est complètement étranger à la réciprocité. Ainsi, l'opinion des Pythagoriciens est fautive lorsque prise au pied de la lettre mais renferme néanmoins une part de vérité lorsqu'on précise correctement la nature de la réciprocité.

¹⁴⁹ Joachim, 1951, p. 148.

3.2.2. Part de vérité dans l'opinion des Pythagoriciens

En démontrant, dans un premier temps, que les Pythagoriciens pensent faussement que le juste est simplement la réciprocité au sens de faire à l'autre exactement ce qu'il nous a fait, Aristote veut amener le lecteur à comprendre, dans un deuxième temps, qu'il existe néanmoins une correspondance subtile entre le juste *διορθωτικόν* et la réciprocité. Aristote explique cette correspondance dès la ligne 1132b32 où il écrit : «Mais dans les relations d'échanges, le juste sous sa forme de réciprocité est ce qui assure la cohésion des hommes entre eux, réciprocité toutefois basée sur une proportion et non sur une stricte égalité. C'est cette réciprocité-là qui fait subsister la cité»¹⁵⁰. Il existe, nous dit Aristote, un juste qui correspond à la réciprocité, le *juste réciproque*, qui se retrouve dans les échanges – et non dans les distributions, ce qui le distingue nettement du juste distributif. Ce juste réciproque n'est pas basé sur une stricte égalité, comme le pensaient à tort les Pythagoriciens, mais sur une égalité proportionnelle. Il nous faut bien distinguer – et c'est là l'erreur des Pythagoriciens – l'égalité proportionnelle et la stricte égalité. Il est évident que les échanges réciproques suivants basés sur une stricte égalité doivent être évités : (1) le cordonnier donne une paire de souliers à un autre cordonnier qui lui donne en retour une paire de souliers; (2) le charpentier donne au cordonnier le produit de son travail, à savoir une maison, et reçoit en retour du cordonnier le produit de son travail, à savoir une paire de souliers. Le type d'échange (1) est à exclure car il n'est d'aucune importance pour la communauté politique. En effet, le Philosophe explique que «ce n'est pas entre deux médecins que naît une communauté d'intérêts, mais entre un médecin par exemple et un cultivateur, et d'une manière générale entre des contractants différents et inégaux qu'il faut pourtant égaliser.»¹⁵¹ La communauté politique se maintient du fait que des personnes ont besoin d'un produit ou d'un service qu'elles n'ont pas. Pour les obtenir, ces personnes offrent en échange leur propre produit ou service. Ce n'est pas de souliers que le

¹⁵⁰ *Eth. Nic. V*, 8, 1132b32-34.

¹⁵¹ *Eth. Nic. V*, 8, 1133a17-18.

cordonnier a besoin, mais d'une maison, de nourriture, etc. Comme l'écrit Aristote :

Que ce soit le besoin qui, jouant le rôle d'étalon unique, constitue le lien de cette communauté d'intérêts, c'est là une chose qui résulte clairement de ce fait que, en l'absence de tout besoin réciproque, soit de la part des deux contractants, soit seulement de l'un d'eux, aucun échange n'a lieu, comme c'est le cas si quelqu'un a besoin d'une marchandise qu'on possède soi-même, du vin par exemple, alors que les facilités d'exportation n'existent que pour le blé.¹⁵²

Bien que le type d'échange (2) fasse intervenir deux artisans aux besoins différents, il doit lui aussi être rejeté. En effet, explique Aristote, lorsque deux artisans échangent leurs produits, «rien n'empêche que le travail de l'un n'ait une valeur supérieure à celui de l'autre, et c'est ce qui rend une péréquation indispensable.»¹⁵³ Il est évident que la construction d'une maison exige du charpentier plus de temps, plus de matériaux et un savoir-faire plus grand que la fabrication d'une paire de souliers par le cordonnier. Le charpentier et le cordonnier réalisent chacun un produit d'une valeur différente. Il est inconcevable que le charpentier reçoive une paire de souliers en retour d'une maison. L'échange doit respecter la différence de la valeur de chacun des produits, ce qui rend la réciprocité basée sur une stricte égalité inconcevable.

La réciprocité, en tant que principe guidant les échanges entre particuliers, doit s'appliquer à des individus aux besoins différents et prendre en considération la valeur du travail consacré à réaliser les produits. Les échanges sont justes lorsqu'ils suivent la réciprocité basée sur l'égalité proportionnelle et non celle basée sur une stricte égalité. Aristote explique la réciprocité basée sur l'égalité proportionnelle à l'aide de l'exemple du charpentier et du cordonnier qui échangent le produit de leur travail :

¹⁵² *Eth. Nic.* V, 8, 1133b7-9.

¹⁵³ *Eth. Nic.* V, 8, 1133a12-13.

Or la réciprocité, j'entends celle qui est proportionnelle, est réalisée par l'assemblage en diagonale. Soit par exemple A un architecte, B un cordonnier, Γ une maison et Δ une chaussure : il faut faire en sorte que l'architecte reçoive du cordonnier le produit du travail de ce dernier, et lui donne en contre-partie son propre travail. Si donc tout d'abord on a établi l'égalité proportionnelle des produits et qu'ensuite seulement l'échange réciproque ait lieu, la solution sera obtenue; et faute d'agir ainsi, le marché n'est pas égal et ne tient pas (...) ¹⁵⁴

Les artisans qui désirent échanger entre eux leur produit doivent d'abord les comparer et fixer une mesure commune proportionnellement à la valeur respective des produits. Ils doivent, par exemple, déterminer que la valeur d'une maison est proportionnellement égale à mille paires de souliers. Une fois seulement cette égalité proportionnelle établie l'échange réciproque pourra avoir lieu et l'échange ne pourra être juste que si la proportion fixée est respectée. Pour obtenir deux maisons, le cordonnier devra, suivant l'égalité proportionnelle, fournir deux mille paires de souliers. L'échange suit un assemblage diagonal comme l'explique Aristote. Le charpentier est joint aux deux mille paires de souliers, ce qui est égal au cordonnier joint aux deux maisons. L'échange réciproque est juste lorsque assemblé de cette façon.

Les produits de différents artisans doivent, pour être égalisés et pouvoir être échangés, trouver une mesure commune. La monnaie a été inventée pour servir de mesure commune des biens à échanger. Comme l'explique Aristote, «toutes les choses faisant l'objet de transaction doivent être d'une façon quelconque commensurables entre elles. C'est à cette fin que la monnaie a été introduite, devenant une sorte de moyen terme, car elle mesure toutes choses et par suite l'excès et le défaut, par exemple combien de chaussures équivalent à une maison ou à telle quantité de nourriture.» ¹⁵⁵ La monnaie joue le rôle de commune mesure qui permet la comparaison des biens entre eux. Mesurer les biens en monnaie facilite les échanges et évite certains problèmes inhérents au troc. Par exemple,

¹⁵⁴ *Eth. Nic.* V, 8, 1133a6-12.

¹⁵⁵ *Eth. Nic.* V, 8, 1133a18-22.

le charpentier peut ne pas avoir besoin des deux mille paires de souliers que lui offre le cordonnier en retour de deux maisons. La monnaie permet tout de même l'échange. La monnaie est également une sorte de garantie «donnant l'assurance que l'échange sera possible si jamais le besoin s'en fait sentir, car on doit pouvoir en remettant l'argent obtenir ce dont on manque.»¹⁵⁶ Les gens s'entendent en effet pour remettre un bien qu'ils veulent échanger si on leur apporte l'argent nécessaire.

Le juste réciproque est ainsi la réciprocité basée sur une égalité proportionnelle dans les échanges. Aristote ne précise malheureusement pas explicitement de quel type de proportion il s'agit. Stewart et Scaltsas notamment prétendent qu'il s'agit de la proportion géométrique. On le sait, la proportion géométrique en relation avec le juste prend en considération le mérite des personnes impliquées. Il y a juste lorsque la proportion des mérites de deux personnes est égale à la proportion des parts reçues par chacune d'elles. Or l'exemple du charpentier et du cordonnier ne repose pas sur la différence de mérite des personnes impliquées. En effet, le charpentier qui offre une maison au cordonnier n'obtient pas un plus grand nombre de souliers que le boulanger qui offre un pain parce qu'il est de mérite supérieur au boulanger. Il en obtient plus parce que le produit qu'il propose a une plus grande valeur. On ne regarde pas la valeur des personnes impliquées mais uniquement celle des biens échangés. Le boulanger qui a obtenu une maison lors d'un échange avec le charpentier et qui l'offre maintenant au cordonnier aura droit au même nombre de souliers que le charpentier aurait obtenu. L'échange est juste lorsque les biens que se donnent réciproquement deux personnes sont de valeur égale, peu importe que ce soit le charpentier le cordonnier ou le boulanger qui reçoive ou qui donne.

Ce à quoi Aristote réfère au chapitre 8 est la proportion arithmétique. Il y a proportion arithmétique dans les échanges lorsque les personnes, étant

¹⁵⁶ *Eth. Nic. V, 8, 1133b11-12.*

considérées égales, se retrouvent sans perte ni gain. C'est exactement cette proportion qui définit l'échange du charpentier et du cordonnier. Les deux artisans doivent échanger de manière à ce que le produit que l'un reçoit n'ait pas une valeur supérieure à celui que l'autre reçoit. L'échange est juste lorsque les deux artisans ont fixé une mesure commune de manière à ce qu'aucun ne se retrouve en perte ou en gain vis-à-vis de l'autre.

Ainsi, le juste réciproque obéit à la proportion arithmétique et non pas à la proportion géométrique ou encore à une troisième sorte de proportion. Sur cette base, le juste réciproque n'est pas une subdivision du juste distributif comme le pensait Stewart, ni une troisième sorte de juste ainsi que le soutiennent les défenseurs de l'opinion dominante. Le juste réciproque est plutôt défini par la même proportion que le juste *διορθωτικόν*. Il devient évident que le juste réciproque est subdivision du juste *διορθωτικόν*.

Une lecture attentive du chapitre 8 a révélé qu'on ne trouve pas, comme le prétendent les défenseurs de l'opinion dominante, de raisons pour rejeter la conception du juste *διορθωτικόν* de saint Thomas d'Aquin et des commentateurs qui suivent son interprétation ainsi que des raisons pour considérer le juste réciproque comme distinct du juste *διορθωτικόν*. Les lignes 1132b23-25 n'appuient aucunement une division tripartite du juste comme certains l'ont affirmé. De plus, l'exemple du magistrat n'est pas l'exemple d'une troisième sorte de juste, comme le soutient notamment Scaltsas, mais plutôt du juste *διορθωτικόν* au sens où l'entend saint Thomas d'Aquin et les commentateurs qui suivent son interprétation. Force est de constater qu'on trouve plutôt au chapitre 8 des éléments à l'effet que le juste réciproque est une subdivision du juste *διορθωτικόν*. L'exemple du charpentier et du cordonnier qui sert à présenter la nature du juste réciproque, loin de révéler que ce juste obéit à la proportion géométrique ou à une troisième sorte de proportion, montre que le juste réciproque obéit à la proportion arithmétique qui définit le juste *διορθωτικόν*. L'ensemble du chapitre 8 se comprend adéquatement dans la mesure où nous considérons le juste réciproque

comme la partie du juste *διορθωτικόν* appliquée aux échanges volontaires comme le pense saint Thomas d'Aquin et les commentateurs qui adoptent son point de vue.

3.3. Conclusion

L'examen dialectique des opinions des exégètes réalisé dans les pages précédentes nous a conduits à retenir comme étant l'opinion la plus vraisemblable en regard du texte d'Aristote, à une modification près, l'opinion de saint Thomas d'Aquin et des commentateurs qui suivent son interprétation. Contrairement aux dires de certains, cette opinion s'accorde avec le contenu du chapitre 8 et respecte les affirmations du chapitre 7 ainsi que nous l'avons constaté. Elle explique le mieux en quoi consiste le juste *διορθωτικόν* dans les échanges volontaires et évite l'impasse des défenseurs de l'opinion dominante. Elle respecte, en outre, la division du juste présentée aux lignes 1130b30-1131a8, et aussi l'annonce à la ligne 1131b25 à l'effet que le juste *διορθωτικόν* est la deuxième et dernière espèce de juste.

J'ai ajouté «à une modification près» puisque le sens du mot «*διορθωτικόν*» que nous avons retenu diffère légèrement de celui accepté par Grant, Burnet et Moraux. Ceux-ci, dans leur souci de s'opposer aux défenseurs de l'opinion dominante, ont rejeté toute idée de correction au sujet du juste *διορθωτικόν*. Or, l'étymologie nous a révélé que «*διορθωτικόν*» a le sens de correction, à condition bien sûr de ne pas réduire la correction à la correction d'une faute. Nous retenons ainsi l'interprétation de l'exégèse thomiste en insistant sur l'idée de correction issue de l'étymologie.

Pour le dire avec tous les détails, il nous faut admettre avec saint Thomas d'Aquin et les commentateurs qui suivent son interprétation que le chapitre 8 et le chapitre 7 forment un tout. Ces deux chapitres ont pour but l'explication du juste *διορθωτικόν* et font suite à l'examen du juste distributif réalisé au chapitre 6. C'est

le même principe qui est à la base des chapitres 7 et 8. Aristote présente, dès le début du chapitre 7, l'essence du juste *διορθωτικόν*. Ce juste se définit et se distingue du juste distributif par la proportion arithmétique. Le juste *διορθωτικόν* est essentiellement l'égalité selon la proportion arithmétique dans les échanges. Cette proportion ne tient pas compte du mérite des personnes comme la proportion géométrique mais retient seulement ce que deux ou plusieurs personnes font l'une à l'autre. Des personnes qui échangent se retrouvent inévitablement en situation de perte et de gain à un moment ou l'autre de l'échange. Pour parvenir à la proportion arithmétique, le gain obtenu par une personne et la perte subie à l'occasion de l'échange doivent être corrigés. La proportion arithmétique est en effet le milieu entre la perte et le gain. C'est en ce sens que le juste *διορθωτικόν* est la correction des échanges. Nous avons considéré que, par exemple, je suis en gain à l'instant où le boulanger me remet un pain et cette inégalité est corrigée lorsque je lui remets, dans la minute ou le lendemain, le bon montant d'argent. Or, bien que ce soit le même principe qui vaut pour les échanges volontaires et involontaires, la correction n'est pas réalisée de la même manière pour chacun d'eux. Aristote consacre un chapitre distinct à chacune des deux sortes d'échanges sur la base de la différence dans la réalisation de la proportion arithmétique. Le juste *διορθωτικόν*, dans son essence, est présenté dès le début du chapitre 7 et est expliqué en détail à l'égard des échanges involontaires dans le reste du chapitre 7 et à l'égard des échanges volontaires au chapitre 8. Le Stagirite débute sa présentation avec les échanges involontaires au chapitre 7 en s'appuyant sur les exemples de la blessure personnelle, du meurtre, du vol ainsi que de l'adultère. Il poursuit avec les échanges volontaires au chapitre 8 en basant son explication sur l'exemple du charpentier et du cordonnier. Tel qu'expliqué au chapitre 7, un échange est involontaire du fait qu'une personne fait subir une action à une autre personne contre sa volonté. Par exemple, elle la vole, la frappe, l'injurie, etc. Pour de tels échanges, la victime se retrouve en perte alors que l'auteur de l'action se retrouve en gain. Cette situation d'inégalité est voulue par l'auteur de l'action. Cette personne doit être forcée à rendre son gain afin qu'il y ait égalité. Une personne

extérieure à l'échange doit se charger de la correction de l'inégalité et c'est là précisément le rôle du juge. Il y a juste *διορθωτικόν* pour l'échange une fois seulement que le juge sera intervenu, enlevant le gain au moyen notamment du châtiment. Lors de la correction, le juge considère ce que la personne a pris à l'autre de même que le mépris de l'agresseur. Cela est évident d'après l'exemple du vol de la valise considéré précédemment.

À la différence des échanges involontaires, les échanges volontaires ne nécessitent pas l'intervention d'une personne extérieure pour la correction. L'échange volontaire entre deux personnes, s'il est bien volontaire, se conclut avec une égalité, avec le juste *διορθωτικόν*. Personne ne se retrouve en perte ou en gain au terme de l'échange. Les personnes assurent la correction des inégalités d'elles-mêmes. Comme l'écrit Aristote, la loi et le juge n'interviennent pas dans les échanges volontaires : «Dans ce domaine, en effet, avoir plus que la part qui vous revient en propre s'appelle gagner, et avoir moins que ce qu'on avait en commençant, perdre : c'est ce qui se passe dans l'achat, la vente et toutes les autres transactions laissées par la loi à la liberté des contractants.»¹⁵⁷ La loi laisse les contractants échanger librement. Le juge intervient lorsqu'une faute vient vicier l'échange et celui-ci ne serait alors plus volontaire mais involontaire. Aristote précise que les échanges volontaires de biens sont possibles s'il existe une égalité entre les biens. Cette égalité doit être décidée d'un commun d'accord entre les personnes et celles-ci sont libres de fixer la mesure commune qu'elles souhaitent. Elles fixent d'elles-mêmes le nombre de souliers que l'une devrait recevoir pour tel ou tel bien. Aristote précise que les marchandises doivent être égalisées «quand les personnes sont encore en possession de leur propre marchandise»¹⁵⁸. En effet, il y a un échange parce que chacun des contractants a besoin du bien de l'autre et les biens se mesurent en fonction du besoin. Lorsque chaque personne a dans ses mains le bien obtenu lors de l'échange, le besoin ne se fait plus sentir. Les personnes ont alors tendance à évaluer à la baisse le bien

¹⁵⁷ *Eth. Nic.* V, 7, 1132b12-16.

¹⁵⁸ *Eth. Nic.* V, 8, 1133b2. Voir, pour la même idée, notamment IX, 1, 1164b20-22.

reçu. C'est pourquoi, les biens doivent être mesurés et évalués avant l'échange alors que chaque personne a besoin du bien de l'autre.

Les exégètes venus à la suite de saint Thomas d'Aquin ont contribué à mettre clairement en évidence la complémentarité des chapitres 7 et 8. Saint Thomas d'Aquin a bien su voir que le juste réciproque, tel que décrit au chapitre 8, est en fait le juste *διορθωτικόν* appliqué aux échanges volontaires¹⁵⁹. Saint Thomas d'Aquin n'a toutefois pas suffisamment insisté sur le fait que le chapitre 8 complète inévitablement l'examen du chapitre 7, chapitre où seuls les échanges involontaires du juste *διορθωτικόν* ont été expliqués en détail. Pour l'Aquinate, en effet, le chapitre 7 n'est pas réservé à l'étude des échanges involontaires comme cela peut se voir dans la façon dont il comprend la conclusion du chapitre 7. Il écrit, en parlant d'Aristote :

Il conclut enfin l'objet ultime et principal de sa recherche. En effet, de ce qui précède, il appert que le juste dont il s'agit maintenant est le milieu entre perte et gain : et ce juste, bien sûr, n'est rien d'autre que d'avoir à égalité avant l'échange et après, même en dehors de sa volonté; comme il appert chez celui qui, le juge forçant, rend à l'autre ce qu'il avait en plus.»¹⁶⁰

¹⁵⁹ Il importe d'être clair. La question qui nous préoccupe dans ce mémoire est de savoir si la réciprocité proportionnelle, telle qu'Aristote la présente au chapitre 8 et qui est alors manifestement appliquée aux échanges volontaires, est une troisième forme de juste ou si elle se ramène à l'une ou l'autre des deux autres espèces. Nous concluons que le juste réciproque du chapitre 8 est le juste *διορθωτικόν* dans les échanges volontaires. Toutefois, nous ne concluons pas qu'Aristote ait voulu réserver la réciprocité proportionnelle aux échanges volontaires justes, loin de là. Il semble bien qu'il y ait lieu, dans les châtements, d'infliger une peine qui soit en réciprocité proportionnelle avec l'offense. La relation entre la réciprocité proportionnelle et le juste *διορθωτικόν* dans les échanges involontaires est plutôt laissée dans le vague par Aristote au livre V et mériterait un examen plus approfondi de notre part. Aristote semble du moins suggérer que la réciprocité colore également les échanges justes involontaires d'une certaine manière : «C'est cette réciprocité-là [la réciprocité basée sur une proportion] qui fait subsister la cité : car les hommes cherchent soit à répondre au mal par le mal, faute de quoi ils se considèrent en état d'esclavage, soit à répondre au bien par le bien – sans quoi aucun échange n'a lieu, alors que c'est pourtant l'échange qui fait la cohésion des citoyens.» (*EN*, 1132b34-1133a2). Par ailleurs, qu'en est-il de la réciprocité proportionnelle dans les distributions justes ? Pour ces questions qui demeurent ici inexplorées, il serait intéressant de considérer l'article 4 de la question 61 et l'article 1 de la question 62 de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin.

¹⁶⁰ Thomas d'Aquin, *Commentaire*, 1132b18-20.

Pour lui, l'examen des deux espèces de juste a été complété à la fin du chapitre 7, tel qu'il l'indique alors qu'il débute son commentaire du chapitre 8 : «Après avoir montré de quelle façon on prend le milieu dans l'une et l'autre espèce de justice, le Philosophe exclut ici une opinion fautive sur l'acceptation du milieu de la justice.»¹⁶¹ Tel que précisé par des exégètes comme Grant, Burnet et Moraux, le chapitre 8 vient compléter le chapitre 7 en apportant les explications nécessaires à l'égard du juste *διορθωτικόν* dans les échanges volontaires.

Il importe de revenir sur la traduction de «juste *διορθωτικόν*». Adopter la traduction «juste correctif» créerait beaucoup de confusion. Cette traduction est en effet associée à la conception des défenseurs de l'opinion dominante qui est trop restrictive. Il semble que la traduction thomiste «juste commutatif» soit la plus appropriée. Le verbe latin «*commutare*» signifie «échanger»¹⁶² et le *juste commutatif* est littéralement le juste dans les échanges. De la même manière que le juste *διανεμητικόν* qui se retrouve dans les distributions est nommé «juste distributif», le juste *διορθωτικόν* dans les échanges doit être nommé «juste commutatif».

Au juste commutatif correspond la justice commutative. Celui qui a la disposition à réaliser le juste commutatif par choix réfléchi possède la vertu de justice commutative. Réaliser le juste commutatif, on le sait, c'est corriger la perte et le gain dans un échange. La vertu de justice est ainsi réservée à celui ou celle qui assure la correction. Pour les échanges involontaires, le juge est le responsable de la correction. Lui seul, pour ces échanges, peut posséder la vertu de justice s'il réalise le juste commutatif d'après les conditions intérieures appropriées. Pour les échanges volontaires toutefois, les personnes impliquées corrigent les pertes et les gains occasionnés lors de l'échange. Elles réalisent le juste commutatif d'elles-mêmes. La vertu de justice commutative peut appartenir à toutes les personnes impliquées dans un échange volontaire qui agissent d'après la

¹⁶¹ Thomas d'Aquin, *Commentaire*, 1132b20.

¹⁶² Gaffiot, 1934, p. 357.

disposition appropriée. Ross avait dès lors raison de distinguer trois types de personnes potentiellement justes : le responsable d'une distribution de bien commun, le juge ainsi que les personnes qui échangent volontairement leurs biens. Il a toutefois tort de penser qu'il existe trois espèces de justice. Ross en distinguait trois car il voyait dans le texte d'Aristote la présentation de trois espèces de juste correspondantes. Or, dans la mesure où, tel que notre examen dialectique l'a révélé, il n'y a vraisemblablement chez Aristote que deux espèces de juste, il y a lieu de distinguer seulement deux espèces de justice. Il n'existe pas trois vertus de justice essentiellement différentes chez Aristote, mais bien deux.

Conclusion générale

Il n'est pas inutile, au terme de ce travail, de rappeler brièvement le chemin parcouru et d'entrevoir les différentes avenues qui mériteraient d'être explorées. La question de la justice est évidemment très complexe et le présent mémoire avait pour modeste intention de tenter d'en éclairer une partie seulement. Nous nous sommes concentrés sur la division du juste présentée par Aristote au livre V de son *Éthique à Nicomaque*, l'une des références incontournables pour quiconque veut comprendre la justice. Tel que constaté, cette division est la source d'une grande confusion à notre époque. Alors que certains exégètes – saint Thomas d'Aquin et les commentateurs qui suivent son interprétation – soutiennent que le juste réciproque est une subdivision du juste commutatif, certains autres – les défenseurs de l'opinion dominante – affirment que le juste réciproque est une troisième sorte de juste et d'autres, dont Stewart principalement, tiennent pour certain que le juste réciproque est une subdivision du juste distributif. Le présent mémoire avait pour but d'examiner dialectiquement ces différentes interprétations de la division aristotélicienne du juste et de scruter, à la lumière du texte d'Aristote, le fondement que chacune d'elles peut trouver. Pour ce faire, un premier chapitre a été consacré à l'examen matériel des chapitres 5, 6, 7 et 8 qui constituent l'objet du débat entre les commentateurs. Nous avons constaté qu'Aristote étudie d'abord le juste pour ensuite considérer les conditions intérieures de la personne juste. Au sujet de l'exposé du juste, il a été rappelé comment Aristote distingue d'abord un juste légal et un juste égal. Dans la mesure où le premier correspond à une justice universelle et non à une justice particulière, Aristote le laisse de côté et se concentre sur le juste égal le

temps de quatre chapitres. Nous avons ensuite étudié attentivement en quels termes Aristote divise le juste égal. Une fois le nécessaire à la compréhension des opinions des exégètes fourni, nous avons étudié, au deuxième chapitre, chacun de ces points de vue et les arguments qui les sous-tendent. Au terme de cet examen et dans le cadre du troisième chapitre, nous nous sommes efforcés de relever les difficultés inhérentes aux différentes interprétations et la part de vérité que chacune contient. Il est alors devenu évident que Stewart comprend l'expression «bien commun» dans un autre sens qu'Aristote lui donne et que l'appui trouvé dans la *Grande Morale* n'est pas valide. Les défenseurs de l'opinion dominante, quant à eux, ne peuvent pas expliquer l'application du juste commutatif aux échanges volontaires et sont, pour cela, dans une impasse. En confrontant bien l'opinion de saint Thomas d'Aquin et des commentateurs qui suivent son interprétation, nous avons constaté que non seulement celle-ci évite l'impasse de l'opinion dominante mais de plus, et contrairement aux dires de certains, s'accorde parfaitement avec le contenu des chapitres 7 et 8. L'examen dialectique nous a amenés à retenir l'opinion de saint Thomas d'Aquin et des commentateurs qui suivent son interprétation comme étant la plus vraisemblable et intégrant le meilleur de chaque point de vue, à la condition cependant de retenir l'idée de correction en lien avec le juste commutatif. Selon toute vraisemblance, Aristote a distingué seulement deux espèces de juste, à savoir le juste distributif et le juste commutatif. Ces deux espèces suffisent à couvrir les différentes relations humaines. Le juste réciproque du chapitre 8 n'est que le juste commutatif appliqué aux échanges volontaires.

Notre étude de la justice, bien que limitée, porte toutefois sur un aspect essentiel qui constitue la première étape forcée de toute recherche sérieuse sur la justice, à savoir la chose juste. Le juste est en effet l'objet vers lequel la justice est orientée. Ce n'est qu'une fois seulement l'examen du juste complété que nous pouvons tourner notre attention vers l'agent et se demander si, pour posséder la vertu de justice, il lui suffit de réaliser ce qui est juste ou si certaines dispositions

intérieures sont nécessaires. En ce sens, notre réflexion constitue un premier pas certain dans l'effort de compréhension du concept de justice.

Il va sans dire que notre travail laisse cependant un très grand nombre d'aspects inachevés. Plusieurs éléments laissés pour l'instant dans le vague exigeraient un traitement plus considérable. Il a été établi qu'une distribution est juste lorsque les parts sont distribuées proportionnellement au mérite de chacun. Or, à elle seule, la notion de mérite pourrait être l'objet d'un long développement. Sur quoi repose le mérite? Qu'est-ce qui doit être pris en compte? À ce sujet, les mots d'Aristote aux lignes 1131a25-28 de l'*Éthique à Nicomaque* et le livre III de la *Politique* constitueraient un bon point de départ pour une réflexion. Aristote y examine la perception différente du mérite selon les régimes politiques.

Tout comme la notion de mérite, celle de bien commun ne fut pas considérée dans le détail. Aristote ne conçoit pas le bien commun, et généralement l'unité de la communauté politique, exactement de la même manière que nous autres modernes. Une réflexion à ce propos serait d'un réel intérêt et le texte de la *Politique* exigerait une étude attentive.

Par ailleurs, nous n'avons pas discuté pour les échanges involontaires de la nature des punitions appropriées en fonction des fautes. L'exposé d'Aristote a donné l'occasion de discuter des principes en jeu pour le juste et non de tous les détails de leur application.

Une autre question laissée dans l'ombre mériterait d'être ajoutée à notre réflexion. Aristote affirme au chapitre 10 que «nous ne devons pas oublier que l'objet de notre investigation est non seulement le juste au sens absolu, mais encore le juste politique»¹⁶³. Il ajoute plus loin que la justice politique elle-même est de deux espèces, l'une est naturelle et l'autre légale. Ce seraient là des

¹⁶³ *Eth. Nic. V, 10, 1134a25.*

distinctions importantes qu'il faudrait approfondir afin de mieux délimiter et comprendre le juste examiné dans le cadre de ce mémoire.

Nous n'avons pas, si ce n'est que brièvement, traité des dispositions intérieures nécessaires à la vertu de justice. La pensée d'Aristote à ce sujet exigerait évidemment une étude plus approfondie. Plus spécialement, les notions de volontaire et d'involontaire, de même que la distinction entre les actes volontaires faits par choix réfléchi et ceux qui ne sont pas faits par choix, furent laissées dans le vague. Pourtant, tels que constatés, ces concepts sont au cœur de la distinction des deux parties du juste commutatif et sont essentielles à la définition de la justice en tant que vertu morale. Leur éclaircissement permettrait une meilleure compréhension du juste et de la justice. À cette fin, les chapitres du livre III de *l'Éthique à Nicomaque* consacrés au volontaire et à l'involontaire s'avèreraient une source précieuse.

Plusieurs questions ayant trait à la vertu morale de justice et discutées par Aristote dans le cadre du livre V furent laissées de côté. Parmi celles-ci, nous aurions pu considérer en quel sens la justice est un milieu entre deux vices. La justice, en effet, ne semble pas être un milieu au même titre que les autres vertus morales. À se fier aux lignes 1133b35, la justice a pour extrême l'injustice et constitue le milieu entre agir injustement et souffrir l'injustice. De plus, au chapitre 15, Aristote aborde l'intéressante question s'il est possible d'être injuste envers soi-même, problème dont nous n'avons pas dit un mot. Il en va de même de la question examinée au chapitre 12, à savoir si l'injustice est commise par la personne qui a assigné une trop grande ou trop petite part à quelqu'un ou bien par la personne qui reçoit ladite part.

Nous laissons également inexplorée la relation de la justice avec l'équité. Celle-ci, étudiée par Aristote au chapitre 14 du livre V de *l'Éthique à Nicomaque*, demeure d'un grand intérêt pour quiconque s'intéresse à la nature de la justice. L'équité semble être ni absolument identique ni essentiellement distincte de la

justice. Une étude plus complète de la justice devrait préciser la relation entre celle-ci et l'équité.

Une telle étude devrait également considérer de près le rapport entre la justice et l'amitié. Cette dernière, tout comme la justice, est essentielle à une bonne vie en société. À un tel point qu'Aristote affirme que «quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice, tandis que s'ils se contentent d'être justes ils ont en outre besoin d'amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié.»¹⁶⁴ En quel sens l'amitié est-elle la plus haute expression de la justice? Par ailleurs l'amitié, tout comme la justice, repose sur l'égalité dans les relations humaines. Quelle est la différence précise entre l'amitié et la justice? La piste suivante mériterait d'être considérée : la fin de la justice est l'égalité alors que l'égalité serait le principe de l'amitié.

Quoi qu'il en soit de sa limitation et des aspects qui demeurent inachevés, la réflexion effectuée dans ce mémoire a permis d'ouvrir la voie à des considérations que les théoriciens modernes de la justice semblent avoir négligées. La plupart des ouvrages contemporains qui abordent la justice discutent essentiellement des institutions et des lois justes. Il est rarement question des dispositions intérieures que doit posséder une personne pour être juste. Tout se produit comme si de bonnes institutions et de bonnes lois suffisaient à réaliser la justice. Pourtant, force est de constater que les institutions et les lois d'une société ont beau être justes, si les personnes ne le sont pas, elles paralyseront les unes et déjoueront les autres¹⁶⁵. G. Brouillet n'a peut-être pas tort lorsqu'il écrit que «la grande illusion moderne, c'est d'admettre la toute-puissance des réformes de structures et de penser qu'on peut changer le dedans par le dehors. C'est le contraire qui est vrai. En tout cas, c'est par le dedans qu'il faut commencer.»¹⁶⁶ Il semble que la justice existe dans la mesure où il y a des hommes qui sont bien disposés à la réaliser et qu'il est inévitable de référer, tôt

¹⁶⁴ *Eth. Nic.* VIII, 2, 1155a 27-28.

¹⁶⁵ Voir M. Blais, (1994).

¹⁶⁶ BROUILLET, G. (1979), p. 172.

ou tard, aux dispositions de la personne juste. D'ailleurs, lorsqu'on dit qu'une institution, le gouvernement par exemple, est injuste, on le traite et lui prête les attributs d'une personne injuste. En outre, on ne peut nier qu'un gouvernement qu'on dit injuste a derrière lui des personnes qui le sont. Également, les juges sont inévitablement forcés de tenir compte des dispositions intérieures pour juger de la justice et de l'injustice : plus une personne a réalisé volontairement ce qui est injuste, plus elle doit être punie gravement. C'est pourquoi, afin de combler une lacune dans les débats d'aujourd'hui, il apparaît plus que jamais important de considérer avec Aristote la justice sous l'angle des dispositions intérieures et j'ai voulu, dans le présent mémoire, jeter les bases d'une telle réflexion.

Bibliographie¹⁶⁷

ACKRILL, J. L. (1973), *Aristotle's Ethics*, London : Faber and Faber.

*AUGUSTIN (1964), *Confessions*, traduction, préface et notes par J. Trabucco, Paris: Garnier-Flammarion.

*ARISTOTE (1934), *The Nicomachean Ethics*, with an english traduction by H. Rackham, The Loeb Classical Library, Cambridge/Londres : Harvard University Press/William Heinemann Ltd.

*ARISTOTE (1962), *La politique*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index de J. Tricot, Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

*ARISTOTE (1972), *Éthique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index de J. Tricot, 3^e édition, Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

ARISTOTE (1978), *Éthique à Eudème*, traduction de V. Décarie, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

*ARISTOTLE (1874), *The Ethics of Aristotle*, illustrated with essays and notes by A. Grant, 3rd edition, London : Longmans, Green, and Co.

ARISTOTLE (1976), *The Ethics of Aristotle*, translated by J. A. K. Thomson, revised with notes and appendices by Hugh Tredennick, introduction and bibliography by Jonathan Barnes, Harmondsworth : Penguin Books.

*ARISTOTLE (1968) [1900], *The Ethics of Aristotle*, edited with an introduction and notes by J. Burnet, Michigan : Ann Arbor University Microfilms [London : Methuen and Co.].

ARISTOTLE (1975) *The Nicomachean Ethics*, translated with commentaries and glossary by H. G. Apostle, Dordrecht/Boston : D. Reidel Publishing Company.

ARISTOTLE (1987), *The Nicomachan Ethics*, translated by J. E. C. Welldon, New York : Prometheus Books.

¹⁶⁷ L'astérisque (*) indique les ouvrages cités dans le présent mémoire.

*ARISTOTELIS (1912), *Ethica Nicomachea, recognovit F. Susemihl, editio tertia curavit O. Apelt*, Leipzig.

ARISTOTELIS (1970) [1894], *Ethica Nicomachea : Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit*, I. Bywater, Oxonii : E Typographeo Clarendoniano.

*BAILLY, A. (1963), *Dictionnaire grec français* rédigé avec le concours de E. Egger, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine avec en appendice de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan, Paris : Hachette.

*BLAIS, M. (1994), *L'œil de Caïn. Essai sur la justice*, Québec: Fides.

*BROUILLET, G. (1979), *La passion de l'égalité*, Montréal : Léméac.

CHANTRAINE, P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, nouvelle édition avec supplément, sous la direction de Alain Blanc, Charles de Lamberterie, Jean-Louis Perpillou, Paris : Klincksieck.

ETEROVICH, F. H. (1980), *Aristotle's Nicomachean Ethics : Commentary and Analysis*, Washington : University Press of America Inc.

EUCLIDE (1956), *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, 2nd edition revised with additions, translated from the text of Heiberg, with introduction and commentary by Sir Thomas L. Heath, New York : Dover Publications.

*GAFFIOT, F. (1934), *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris : Librairie Hachette.

*GAUTHIER, R. A. et JOLIF, J. Y. (1973), *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Tome II, 2^e édition, Louvain/Paris: Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts.

GOBRY, Y. (1995), *La philosophie pratique d'Aristote*, Lyon : Presses universitaires de Lyon.

HARDIE, W. F. R. (1980), *Aristotle's Ethical Theory*, 2nd edition, Oxford : Oxford University Press.

IRWIN, T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford : Oxford Clarendon Press.

*JACKSON, H. (1973) [1879], *The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Michigan : Ann Arbor University Microfilms [Cambridge : Cambridge University Press].

*JOACHIM, H. H. (1951), *Aristotle The Nicomachean Ethics*, edited by D. A. Rees, Oxford : Clarendon Press.

**La Grande Morale* (1992), traduction de Catherine Dalimier, Paris : Arléa.

MILLER, F. D. (1995), *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford : Clarendon Press.

*MORAUX, P. (1957), *À la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue 'Sur la Justice'*, Louvain : Publications universitaires de Louvain.

PLATON (1966), *La République*, introduction, traduction et notes par R. Baccou, Paris : Garnier Frères.

PLATON (1993), *Gorgias*, traduction inédite, introduction et notes par M. Canto, Paris : Garnier Flammarion.

PLATON (1951), *Œuvres complètes*, Tome XI (*Les Lois. Livres VII-XII*), texte établi et traduit par E. Des Places, Paris : Les Belles Lettres.

PLATON (1956), *Œuvres complètes*, Tome XII (*Les Lois. Livres I-VI*), texte établi et traduit par A. Diès, Paris : Les Belles Lettres.

*RICHARDS, H. (1893a), 'Stewart on the *Nicomachean Ethics*' in *The Classical Review*, VII, London : Oxford University Press, p. 120-123.

*RICHARDS, H. (1893b), 'Aristotle Justice in Exchange' in *The Classical Review*, VII, London : Oxford University Press, p. 251.

*RITCHIE, D. G. (1894), 'Aristotle's Subdivisions of Particular Justice' in *The Classical Review*, VIII, London : Oxford University Press, p. 185-192.

*ROBIN, L. (1944), *Aristote*, Paris : Presses universitaires de France.

*ROSS, W. D. (1964), *Aristotle*, 5th edition, London : Methuen.

*SCALTSAS, T. (1995), 'Reciprocal Justice in Aristotle's *Nicomachean Ethics*' in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 77, Berlin : G. Reimer, p. 248-262.

*STEWART, J. A. (1968) [1892], *Notes on the *Nicomachean Ethics* of Aristotle*, Michigan : Ann Arbor University Microfilms [Oxford : Clarendon Press].

*STEWART, J. A. (1893), *The Classical Review*, VII, London : Oxford University Press p. 182.

TESSITORE, A. (1996), *Reading Aristotle's Ethics. Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, Albany : State University of New York Press.

*THOMAS D'AQUIN, *Commentaire aux dix livres de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, traduction inédite d'Yvan Pelletier.