

TORRIONE Henri, *La redécouverte d'Aristote par M.-D. Philippe a-t-elle aussi de l'intérêt dans le domaine de la philosophie politique et de la philosophie du droit?*(3), in : *Aletheia* n° 44, École St. Jean 2014, p. 93-146.

## ***La redécouverte d'Aristote par M.-D. Philippe a-t-elle aussi de l'intérêt dans le domaine de la philosophie politique et de la philosophie du droit ?(3)\****

HENRI TORRIONE

### **La philosophie politique d'Aristote**

#### *Introduction*

Cet examen de la *Politique* d'Aristote que nous entreprenons va débiter par quelques réflexions sur l'expérience de base en philosophie politique ; il va continuer par l'analyse d'*Eth. Nic.* I.1 (un texte qui attire l'attention sur l'existence d'une « capacité politique » à l'origine de la constitution de la cité), puis par celle de *Pol.* I.1 et I.2 (des textes dans lesquels la cité est caractérisée comme la mise en commun d'un ordre constitutionnel) ; l'examen de la *Politique* se poursuit ensuite par l'analyse de *Pol.* III.6 et III.12, deux textes qui mettent en évidence le caractère central, dans cet ordre constitutionnel mis en commun, de la justice et de l'utilité commune.

Après ces quatre points, nous abordons dans une section suivante, plus courte, la question du bien visé par la constitution d'une communauté politique (le bien le plus souverain de tous, dit Aristote), de la fin qui réunit les gens en une communauté politique. C'est une question présente dès le début (*Eth. Nic.* I.1).

Les analyses de ces textes d'Aristote veulent faire comprendre comment se présente la relation entre bien et droit dans une philosophie politique qui part sans doute d'une autre expérience que celle mise en avant par M.-D. Philippe (celle de l'amitié), mais considère néanmoins comme M.-D. Philippe qu'on ne peut pas comprendre le droit

---

\* La première partie de cette étude a été publiée dans *Aletheia* 41-42 (déc. 2012). La deuxième partie de cette étude a été publiée dans *Aletheia* 43 (juin 2013). Les notes de bas de page suivent la numérotation des premières et deuxièmes parties. Pour certaines références bibliographiques, l'auteur renvoie à des notes des premières et deuxièmes parties.

indépendamment du bien. Elles veulent aussi montrer la distinction nette sur ce point entre la philosophie politique d'Aristote et le libéralisme, cette idéologie de la « privatisation » du bien qui s'est répandue dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle. Le libéralisme s'est greffé sur les éléments de base de la constitution des Etats modernes (en particulier la présence dans ces constitutions de déclarations relatives aux droits de l'homme) – des éléments de base mis en place dans les années 1776 à 1787 en Amérique sous l'influence d'une philosophie constitutionnelle d'origine aristotélicienne rejetant la « privatisation » du bien. Comme expliqué dans mon article de 2011 (voir référence sous note 35), les déclarations de droits datant de ces années ont une autre origine que le libéralisme, qui ne s'est appuyé sur elles et les a saisies comme étendard (en les réorientant à sa façon, comme nous allons le voir plus loin) qu'après qu'elles soient apparues dans le contexte de cette philosophie constitutionnelle d'origine aristotélicienne, dans laquelle la justice et l'utilité commune jouent un rôle central, et qui définit la liberté comme absence de toute interférence arbitraire, et non pas comme absence de toute interférence avec ce qu'on a la volonté de faire (cette seconde conception de la liberté est précisément la conception qui conduit au principe fondamental du libéralisme que John Rawls (*infra* note 406) formule ainsi : « *liberty can be restricted only for the sake of liberty* »).

Comme on l'a dit dans la partie de cette étude déjà publiée, en écartant les perspectives imprégnées du primat du normatif – le « transcendantalisme institutionnel » (selon l'expression de A. Sen) que l'on trouve dans les philosophies politiques de Hobbes, Rousseau, Kant, Rawls ou Nozick, par exemple –, on libère l'accès à l'expérience en matière de communautés politiques. Il n'y a pas d'autre point de départ en philosophie politique que cette expérience des communautés politiques que l'on peut observer. C'est à tort selon nous, comme nous l'avons déjà dit, que M.-D. Philippe a conçu le niveau politique comme un simple prolongement de l'éthique. On peut lui reprocher, je crois, de ne pas s'être intéressé à l'expérience des communautés politiques. Partir de cette expérience permet de découvrir le lien entre bien et droit autrement qu'à partir de situations de réciprocité, et donne accès à la compréhension du droit dans toute son ampleur (ce qui est matériellement juste, soit rendre à chacun le sien, sans réserve de réciprocité<sup>254</sup>, et indépendamment de toute procédure d'universalisation<sup>255</sup>). Pour faire

---

<sup>254</sup> En partant d'une approche contractualiste comme John Rawls, on n'arrive à concevoir le droit que « sous réserve de réciprocité » (pour cette expression, voir Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, Paris 2009, p. 436).

<sup>255</sup> En partant de l'expérience de l'amour d'amitié en philosophie politique, comme le fait M.-D. Philippe, on doit recourir à une procédure d'universalisation de type kantien. John

comprendre ce lien entre bien et droit de façon imagée, un auteur dans la tradition de pensée du constitutionnalisme aristotélicien a caractérisé la conception d'Aristote, avec raison, de « common good conception of justice »<sup>256</sup>. Tout repose dans cette conception 1) sur l'*identification du matériellement juste* avec l'*utilité commune* (avec « ce qui est utile à la vie toute entière »<sup>257</sup>, non seulement d'un « seul homme menant une vie solitaire, mais aussi [...] ses parents, ses enfants, sa femme, tous ses amis et concitoyens »<sup>258</sup>), 2) et sur l'*articulation* entre cette justice identifiée à l'utilité commune, et le *bien humain* vers quoi tout est orienté (« la vie toute entière » des personnes en cause). Le libéralisme rejette cette conception de la justice et cette orientation vers l'avantage commun ou utilité commune, et aussi l'articulation entre utilité commune et bien des personnes en cause (voir *infra* pp. 134-137). Il va jusqu'à défendre la thèse de « la nature asservissante de l'idée de communauté politique » (*infra* p. 123, note 365), une position qui découle de la définition de la liberté comme absence de toute interférence avec ce que l'individu a la volonté de faire.

### *L'expérience à la base de la philosophie politique*

Coexistence sur un même territoire. Il y a une expérience qui est autre que celle de l'amitié, qui est aussi autre que celle que chacun a du travail, de la matière transformée par ce travail et de l'œuvre réalisée. Dans cette troisième expérience, la réflexion porte aussi sur des activités humaines : on est face à la dimension commune que représente le fait de vivre au milieu d'un grand *nombre* d'êtres humains dont aucun n'a de relations personnelles avec tous les autres (ce serait impossible, compte tenu du nombre), mais qui habitent tous au même endroit, dans la même ville ou le même pays. Je ne sais pas si Protagoras a raison de dire que « les hommes à l'origine vivaient dispersés, et il n'y avait pas de cités »<sup>259</sup>,

---

Finnis, qui recourt aussi à l'universalisation comme M.-D. Philippe, relève toutefois à juste titre qu'il y a une différence entre ce qu'il fait et Kant – cela est vrai aussi de M.-D. Philippe – dans la mesure où Kant « *overlooks the intelligible goodness of the specific, substantive aspects of human flourishing, and seeks to make do with reason's power of universalizing* » (*Fundamentals of Ethics*, Oxford 1983, p. 74).

<sup>256</sup> M. N. S. Sellers, The Influence on Marcus Tullius Cicero on Modern Legal and Political Ideas (February 20, 2009), in: *Ciceroniana, the Atti of Colloquium Tullianum Anni, MMVIII*. Disponible à l'adresse: SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1354102>, p. 17. Comme on le verra dans le texte en regard de l'appel de note 398, Aristote utilise l'expression suivante : « le juste [...], à savoir l'avantage commun » (*Pol.* III.12, 1282b18, (note 7), p. 246).

<sup>257</sup> *Eth. Nic.* VIII.9, 1160a21, (note 29) p. 409.

<sup>258</sup> *Eth. Nic.* I.5, 1097b9-11 (note 29), p. 56.

<sup>259</sup> Platon, *Protagoras*, 322b, trad. par Frédérique Ildefonse, Paris 1997, p. 86 (certaines traductions utilisent le terme « isolés », par exemple celle des Belles Lettres, ce qui est faux).

mais aussi bien à l'époque d'Aristote qu'aujourd'hui cette façon de voir les choses (en se référant non pas à un hypothétique état de nature, mais simplement à une époque où « il n'y avait pas de cités » mais seulement des villages et des fermes isolées) met bien en évidence l'objet central de l'expérience en philosophie politique : la coexistence d'un grand nombre de gens habitants au sein d'une ville ou d'un pays. Cette coexistence dans une ville ou un pays est un phénomène différent de celui des diverses petites communautés constituées de relations interpersonnelles (familles, villages, activités économique en commun, amitié, jeux), qui existaient déjà à l'époque où il n'y avait peut-être pas encore de cités<sup>260</sup>.

Mise en commun d'un ordre juridique et constitutionnel. Si l'on observe attentivement cette coexistence d'êtres humains dans la même ville ou le même pays, on s'aperçoit qu'il y a plus que le conditionnement que représente le simple fait de vivre sur le même territoire, plus que le « parc humain » de Peter Sloterdijk<sup>261</sup>. Il y a aussi à ce niveau, de façon analogue à ce qui se passe au niveau des petites communautés constituées de relations interpersonnelles, une véritable mise en commun. C'est de surcroît une mise en commun qui enveloppe et contrôle souverainement à sa manière<sup>262</sup> toutes les autres. Les gens qui vivent ensemble dans une ville ou un pays partagent en effet, en plus du territoire, un certain ordre juridique, et cela se répercute, selon Aristote, sur l'ensemble de leurs relations interpersonnelles dans ces plus petites communautés.

Un ordre constitué de plein gré, ou un ordre imposé de l'extérieur. Il s'agit d'une mise en commun *active* dans tous le cas où l'organisation ou ordre dont on a l'expérience survient au niveau de toute une ville ou de tout un pays, suivant les termes de Thomas Paine, « *out of the people* », et non pas « *over the people* » (suivant Thomas Paine l'ordre survient « *over the people* » par exemple quand on a affaire à un ordre qui provient « *out of a conquest, and not out of society* »<sup>263</sup>). Il faut donc comprendre l'expression « mise en commun d'un certain ordre ou

---

<sup>260</sup> Sur cette distinction, voir la première partie de cette étude, *Aletheia* 41-42 (déc. 2012), pages 116 et 117.

<sup>261</sup> *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la Lettre sur l'Humanisme de Heidegger*, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Éditions Mille et une nuits, « La petite collection », 2000.

<sup>262</sup> Comme on le verra, ce n'est pas un contrôle en fonction de « valeurs partagées, prépolitiques », parce que ce n'est pas une « communauté » au sens de la « *Gemeinschaft* » de Ferdinand Tönnies (Felix Heidenreich et Gary Schaal, *Introduction à la philosophie politique*, CNRS Editions Paris 2012, p. 60), mais une société politique dans laquelle le droit constitutionnel joue un rôle central.

<sup>263</sup> Thomas Paine, *Rights of Man*, New York, Barnes and Noble, 2004, pp. 42-45, qui soutient que « *to possess a clear idea of what government is, or ought to be, we must trace it to its origin. In doing this, we shall easily discover that government must have arisen, either out of the people, or over the people* » (p. 44).

organisation » comme signifiant non pas subir un tel ordre, mais y collaborer, en particulier coopérer à sa constitution et à son maintien. C'est aux situations où l'ordre en question provient « *out of the people* » et non pas « *over the people* » qu'une philosophie politique comme celle d'Aristote s'intéresse avant tout. C'est en effet une philosophie politique qui est essentiellement relative aux peuples libres en paix<sup>264</sup>, et qui explique par rapport à cette occurrence considérée comme centrale les situations de conquête, de domination, de coercition, de guerre civile, de despotisme, de tyrannie, de totalitarisme, d'absolutisme (y compris l'absolutisme de la majorité dans une démocratie radicale).

Un ordre englobant. Au début de la *Politique*, Aristote présente l'expérience fondamentale de cette mise en commun active (une coopération) au niveau de toute une ville ou de tout un pays de la façon suivante : « puisque toute cité, nous le voyons, est une certaine mise en commun... ». Suivant Aristote, l'expérience porte non seulement sur l'existence d'une telle mise en commun, mais aussi sur son caractère enveloppant et souverain (il s'agit de la mise en commun ou communauté « la plus souveraine de toutes et qui contient toutes les autres »<sup>265</sup>). Aristote précise en outre, en reprenant en substance ce que dit Protagoras dans le dialogue de Platon de même nom, que cette mise en commun « qui contient toutes les autres », et qui est « la plus souveraine de toutes », n'a pas toujours existé dans l'histoire de l'humanité : le premier qui a établi ce type de mise en commun, donc de communauté, fut la cause, dit Aristote, de grands biens<sup>266</sup>. L'important pour notre propos ici, comme on l'a déjà dit, est que ce type de mise en commun (ce type de communauté) était déjà connu et pratiqué à l'époque d'Aristote, et qu'il est encore connu et pratiqué aujourd'hui<sup>267</sup> : c'est la mise en commun propre à la cité, à cette communauté *de communautés* qu'est la communauté politique – une communauté enveloppant aujourd'hui familles, villages, villes et régions, une communauté dont les dimensions peuvent varier entre une ville de petite taille (la ville du Luxembourg et la

---

<sup>264</sup> Voir la notion de *ἐλευθέρα πόλις* mise en avant par Thésée face à l'émissaire d'un despote, dans *Les Suppliantes* d'Euripide (*infra* notes 339 et 356). Il faut relever que nous nous intéressons à cette philosophie politique, bien que les choses n'aillent pas particulièrement bien dans le monde à cet égard, aujourd'hui pas plus qu'à l'époque d'Aristote. Selon le HCR en 2012 le chiffre record de 45 millions de réfugiés a été atteint. Le taux actuel est d'une personne toutes les 4 secondes forcée de quitter sa maison et son pays. Uniquement en Syrie 6000 personnes quittent le pays chaque jour. A ce taux, le nombre de réfugiés dans le monde dépassera la population de l'Angleterre (environ 56 millions) dans une année ou deux (données extraites d'un article de Timothy Garton Ash, *Quando la politica è ferma, agisca il cuore*, in : *La Repubblica*, jeudi 25 juillet 2013, p. 27).

<sup>265</sup> *Pol.* I.1, 1252a6, (note 7), p. 85 (nous avons modifié la traduction de Pellegrin en remplaçant « éminente » par « souveraine »).

<sup>266</sup> *Pol.* I.2, 1253a31 (note 7), p. 92.

<sup>267</sup> Sur le monde du droit et des droits si la cité et l'Etat étaient dans l'avenir supplantés par un constitutionalisme global, voir Stefano Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Editori Laterza 2012, p. 3 : « *Diritti senza terra vagano nel mondo globale alla ricerca di un costituzionalismo anch'esso globale che offra loro ancoraggio e garanzia* ».

campagne environnante) et un continent (les Etats-Unis d'Amérique, l'Australie)<sup>268</sup>.

Primauté de la question du bien, mais élucidation préalable de la question du juste. L'expérience des diverses communautés montre que c'est toujours par rapport à un certain bien qu'il y a mise en commun et coopération, et donc que ce qui vient en premier (avant la constitution de la communauté en question) est toujours « une finalité, une intention, une orientation »<sup>269</sup> : au centre il y a en effet le bien en vue duquel la communauté en question se constitue. Rien d'extraordinaire, mais une dimension qui n'en est pas moins réelle : « si les gens font route *ensemble* [...], c'est en effet qu'ils y ont quelque intérêt et peuvent se procurer quelque chose d'utile à l'existence », dit Aristote<sup>270</sup>. Ce qui est vrai des mises en commun et communautés constituées par un trajet ensemble, une activité sportive ou une activité économique exercée en commun, est aussi vrai s'agissant de la mise en commun « la plus souveraine de toutes et qui contient toutes les autres », mais le bien en cause à ce niveau n'est pas identifié par Aristote dans ces premières lignes de la *Politique*. Aristote affirme simplement que c'est le bien « le plus souverain de tous », puisqu'il s'agit de la mise en commun et communauté « la plus souveraine de toutes ». Après cette affirmation, Aristote semble en effet plutôt aborder – à travers une longue discussion sur « les sortes de pouvoir concernant l'homme et la communauté dans laquelle il vit (τῆς ἀρχῆς εἶδη [...] τῆς περὶ ἄνθρωπον καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς ζωῆς) » (*Pol.* II.6, 1278b17 (note 7), p. 226) – la question de l'ordre (constitutionnel) que partagent les gens qui vivent ensemble dans une ville ou un pays (et, en liaison avec cette ordre, la question de ce qui est juste et injuste s'agissant du pouvoir à ce niveau), plutôt qu'une discussion de ce qu'est exactement le bien visé par la communauté politique. Plutôt que d'explicitier ce qu'est ce bien par rapport auquel il y a formation de la communauté politique, Aristote préfère se diriger, semble-t-il, vers ce que j'ai présenté plus haut comme « l'aspect central de l'expérience politique », soit la question de ce qui est matériellement juste, « *sachgerecht* », s'agissant du pouvoir à ce niveau, s'agissant des institutions politiques dans leur ensemble. On va voir plus bas comment cet aspect structure toute notre expérience des communautés politiques.

Aristote semble en fait suivre les conceptions communes qui imprègnent le récit de Protagoras sur cette époque où les hommes ne pouvaient vivre que dispersés, faute d'avoir reçu la capacité politique et son objet, la justice, et ainsi ils « étaient détruits par les bêtes sauvages »

---

<sup>268</sup> Partant d'une réalité sociale et économique marquée par une économie agricole d'autosubsistance, Aristote parle de « la communauté des familles et des villages » (*Pol.* III.9, 1281a1, trad. Jules Tricot, 1970, p. 210). John Rawls reprend cette idée d'Aristote : il caractérise la communauté politique comme une communauté *de communautés*.

<sup>269</sup> Antoine Bevert, Le paradigme de Protagoras, in : *Socio-logos*. Revue de l'Association française de sociologie [en ligne], 2/2007, mis en ligne le 29 mars 2007, consulté le 6 septembre 2013, URL : <http://socio-logos.revues.org/110>, para 104.

<sup>270</sup> *Eth. Nic.* VIII.9, 1160a10, trad. par R. Bodéüs, Paris 2004, p. 434 (italiques rajoutées).

(322b). Quand ils essayaient de se rassembler pour mieux lutter contre ce danger, ils se détruisaient mutuellement et devaient donc retourner à une vie hors de toute cité. C'est de cette capacité et de son objet (la justice) que Protagoras dit, dans le discours rapporté par Platon, qu'elle « était chez Zeus » (321d), que Prométhée n'a pas pu la voler contrairement au feu, mais qu'elle a pour finir été donnée aux hommes pour éviter leur disparition (322c), en rendant possible l'existence humaine en cités. L'idée est donc que les hommes se réunissent en ensembles plus grands (des cités, qui ne peuvent pas exister sans justice) initialement pour des buts fortuits (lutter efficacement contre tel ou tel danger, par exemple les bêtes sauvages ou les inondations), mais qu'en même temps, comme il s'agit du seul moyen de préserver leur existence dans les circonstances particulières en cause, est en jeu en arrière-plan ce qu'Aristote désigne comme le bien « le plus souverain de tous ». En affirmant à partir de passages d'Aristote sur le besoin, qu'en l'homme « sa propre réalisation [Verwirklichung] existe comme nécessité interne, comme besoin », Karl Marx met bien en évidence un élément central de l'expérience humaine : l'intensité du rapport aux biens qui composent ensemble ce qui constitue, pour l'être humain, « sa propre réalisation » ; c'est là la bonne perspective pour comprendre l'utilité de la cité, et donc celle de la justice (sans elle, il n'y a en effet pas de cité) dans la réalisation du bien « le plus souverain de tous ». H. L. A. Hart, un positiviste qui est sans doute le plus grand philosophe du droit du 20<sup>ème</sup> siècle, va dans le même sens que Marx : il souligne, s'agissant de « *certain freedoms and benefits [...] regarded as essential for the maintenance of the life, the security, the development, and the dignity of the individual in the constitutional laws of many countries* », que dans ce cas « the core notion of rights is neither individual choice nor individual benefit but basic or fundamental individual needs ». On ignore à ce stade s'il s'agit seulement de l'existence, ou s'il s'agit aussi d'un certain épanouissement (notamment par et dans des relations interpersonnelles). Mais Aristote affirmant un peu plus loin que la cité, « s'étant constituée pour permettre de vivre, [...] permet, une fois qu'elle existe, de mener une bonne vie »<sup>271</sup>, il faut bien admettre que pour lui les deux aspects font tous deux partie du bien « le plus souverain de tous » visé par la communauté politique, le premier aspect (vivre, continuer à vivre, survivre) venant d'abord dans la constitution des cités (ordre génétique). Il ne faut pas l'oublier si l'on veut bien comprendre le terrain dans lequel s'enracinent l'ordre juridique et la justice propre à une communauté politique constituée en fonction

---

<sup>271</sup> Pol. I.2, 1252b 30-31, (note 7), p. 90 (nous modifions la traduction de Pellegrin en ce qui concerne les cinq derniers mots – Pellegrin avait mis : « de mener une vie heureuse », et Tricot traduit par « bien vivre », p. 27). La citation de Marx provient des *Manuscripts de 1844, Troisième manuscrit*, trad. fr. sur <http://www.marxists.org/francais/>, page X du manuscrit. La citation de Hart provient des *Essays on Bentham*, Oxford 1982, p. 189 pour la première partie de la citation, et p. 193 pour la deuxième. Hart souligne donc que l'on ne peut pas ramener le concept de droit subjectif à la « *notion of a legally respected individual choice* » (p. 189), à cette idée que chaque individu est « *a small-scale sovereign to whom the duty is owed* » (p. 183).

des besoins humains élémentaires, et donc des biens que la satisfaction de ces besoins permet de réaliser. Aristote reprend le réalisme de Protagoras en affirmant que c'est « le besoin qui [...] constitue le lien » (*Eth. Nic.* V.8, 1133b13, trad. J. Tricot, p. 261), s'agissant tout au moins de la genèse de la communauté politique. On est très loin de l'atmosphère éthérée du libéralisme bourgeois postmoderne, pour lequel la préservation n'intervient, au niveau de la constitution de la communauté politique, que comme une liberté de se préserver, l'agent moral au centre de cette approche ne se battant plus que pour l'absence de toute interférence – comme le dit A. John Simmons, « *for freedom to preserve oneself [...] and to formulate and pursue projects and a plan of life* » –, concevant les droits-libertés en fonction de la thèse de « la nature asservissante de l'idée de communauté politique » et du caractère positif d'« un individualisme radical »,<sup>272</sup> donc en considérant que pour tous les droits sans exception, contrairement à ce que Hart a affirmé dans le texte que l'on vient de citer, « *the core notion of rights is [...] individual choice* ».

L'expérience du travail de la raison pratique. En relation avec la mise en commun qu'implique l'existence d'un ordre juridique ne survenant pas « *over the people* » mais « *out of the people* », il y a l'expérience du travail de la raison pratique humaine. C'est un travail et une production qui est autre chose qu'un faire (ainsi, ce « travail » n'est pas étudié dans les deux volumes que M.-D. Philippe a consacrés à l'activité artistique<sup>273</sup>). Pourtant comme Thomas d'Aquin l'indique, cette raison « *non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis* »<sup>274</sup>. Cette raison qui a pour fin la réalisation d'une œuvre, c'est elle qui prend en charge la réalisation de cet ordre juridique dont on a l'expérience avec les cités (c'est aussi le cas des autres communautés, mais la communauté politique est l'œuvre la plus importante que cette raison puisse réaliser, selon la remarque de Thomas d'Aquin dans le septième paragraphe du Prologue au *Commentaire de la Politique d'Aristote*). Ce n'est cependant pas un faire, une fabrication, quelque chose qui ferait que la communauté politique dont on parle a un caractère artificiel, comme l'a prétendu Thomas Hobbes. Suivant Thomas d'Aquin, sans doute cette société ou communauté est un « tout » que la raison réalise ; mais il faut tenir compte, suivant lui, que parfois la raison opère, dans ce qu'elle réalise, sur le mode du « faire » (« *per modum factionis* »), et sa réalisation s'incorpore alors dans une matière extérieure, et parfois elle opère dans ce qu'elle réalise sur le mode de l'« agir », (« *per modum actionis* »), et sa réalisation demeure alors dans celui ou ceux qui opèrent (comme par exemple conseiller, délibérer,

---

<sup>272</sup> A. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, 1992, p. 81. Sur le libéralisme et l'individualisme radical, voir *infra* le texte entre les appels de notes 403 à 408. Sur l'expression « *postmodernist bourgeois liberalism* », voir la note 402. Sur les deux citations en français, voir Felix Heidenreich et Gary Schaal (note 262), p. 34.

<sup>273</sup> M.-D. Philippe, *L'activité artistique. Philosophie du faire*, Paris, 1969 et 1970.

<sup>274</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 47 a. 1 ad 3.



décider, etc.)<sup>275</sup>. Suivant Thomas d'Aquin, il est manifeste que la science politique, qui considère l'ordre des hommes entre eux (et surtout celui de leurs actes entre eux et par rapport à une fin) au sein d'une communauté politique (une communauté constituée précisément par cet ordre, et ayant de ce fait une unité d'ordre), n'appartient pas aux savoirs relatifs au « faire » (à la fabrication de choses), mais aux savoirs relatifs à l'« agir ».

Mise en commun de l'exercice de la raison pratique sur la justice. La mise en commun en question n'est pas seulement relative au territoire sur lequel on coexiste, elle ne consiste pas seulement dans le partage du même ordre juridique : elle porte aussi sur la génération de cet ordre juridique, en particulier à partir de jugements relatifs à ce qui est matériellement juste dans la situation en cause (comme on l'a dit plus haut, il s'agit de « *[κρίνειν] ποῖα ποίοις ἀρμόττει* », de « *judicare qualia qualibus congruunt* », ce que Tricot traduit, de façon pas très heureuse, par « discerner [...] quelles sortes de dispositions [...] doivent répondre à une situation donnée », Aristote, *Eth. Nic.*, X.10, 1181b9, p. 569). Il s'agit donc d'une coopération dans l'exercice actif de la raison pratique au sein de la communauté politique en question – raison pratique qui devient de ce fait une raison pratique publique. C'est l'exercice commun de « la raison pratique sur la justice », de « l'impartialité ouverte »<sup>276</sup>, du « *consilium*, c'est-à-dire la délibération rationnelle qui aboutit aux décisions »<sup>277</sup>, de la « raison publique »<sup>278</sup> considérée comme « l'élément fondamental de la vie collective »<sup>279</sup>.

L'œuvre de la cité s'agissant de la génération de sa structure de base, de l'ordre constitutionnel. On n'a pas seulement l'expérience de communautés politiques, on a aussi, et même surtout, l'expérience de l'œuvre propre des communautés politiques en question (par exemple Athènes à l'époque d'Aristote, ou le Luxembourg aujourd'hui), de leur tâche caractéristique (y compris s'agissant de leur autoconstitution), puisqu'en effet, comme le dit Aristote, « la cité elle aussi a une œuvre déterminée <à accomplir> »<sup>280</sup> (selon une traduction latine du XV<sup>e</sup> siècle : « *est enim aliquod ... civitatis opus* »<sup>281</sup>). Prendre conscience du travail de la raison pratique humaine dans la constitution et le maintien de la communauté politique permet de comprendre que l'expérience ne porte

---

<sup>275</sup> *Sententia Libri Politicorum* (Commentaire de la Politique d'Aristote, trad. par Guy Delaporte, 2004, Édition numérique, <http://thomas-d-aquin.com>), Prologue, para. 6.

<sup>276</sup> Sen (note 33), pp. 481 et 485 pour la première citation, et p. 16 pour la deuxième.

<sup>277</sup> Claude Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, seconde édition 1976, pp. 282 et 289.

<sup>278</sup> Expression de John Rawls, chez qui toutefois l'exercice de la « raison publique » est compromis par le « transcendantalisme institutionnel » dénoncé avec raison par A. Sen.

<sup>279</sup> Claude Nicolet (note 277), pp. 282 et 289.

<sup>280</sup> *Pol.* VII.4, 1326a13, (note 7), p. 462. *The Politics*, trad. par Carnes Lord, 1984, p. 204 : « *For there exist a certain task for the city too* » ; *The Politics of Aristotle*, trad. Par Peter L. Phillips Simpson, 1997, p. 123 : « *for a city too has a certain work to do* ».

<sup>281</sup> Traduction de la Politique par Dion Lambino, in : Isaac Casaubon, *Operum Aristotelis Stagiritae philosophorum omnium longe principis nova editio*, Lyon 1590, p. 259.

pas sur la communauté politique comme si c'était le produit externe d'une activité fabricatrice (par exemple une réalisation architecturale) ou le résultat de mécanismes naturels. La communauté politique est en effet une réalité qui est continuellement à l'origine de sa propre structure ; l'ordre qui la définit est continuellement mis en place et maintenu par elle-même. C'est pourquoi « nous voyons que toute l'activité de l'homme politique, plus précisément du législateur [en Suisse, l'activité du peuple en cas de référendum législatif ou d'initiative constitutionnelle], porte sur la cité »<sup>282</sup>. Il faut donc comprendre que l'expérience est relative à un ordre qui émerge « *out of the people* », un ordre qui est en quelque sorte « autopoïétique » suivant l'expression du sociologue Niklas Luhmann<sup>283</sup> (mais l'auto-constitution de la cité est autre chose qu'une *ποίησις*, comme on vient de le dire).

L'orientation vers l'utilité commune. Comme on va le voir, la fine pointe de cet ordre auto-constitué est l'orientation de tout le reste (notamment du résultat de toutes les coopérations en vue d'une production externe) vers l'utilité commune de ceux qui sont présents sur le territoire. C'est donc une dimension téléologique. Et comme on le verra, cette orientation vers l'utilité commune s'impose comme une question de justice (comme la seule chose « *sachgerecht* » dans la situation en cause). L'idée d'Aristote n'est pas d'étudier exhaustivement tout ce que la communauté politique intègre, soit le résultat des multiples coopérations en vue de la production de richesses, de savoir, de culture. C'est en effet dans l'orientation vers une fin que consiste la contribution la plus grande de la raison quand elle ordonne<sup>284</sup>, et comme « la cité est l'œuvre la plus importante parmi ces « tous » que la raison humaine peut réaliser »<sup>285</sup>, l'orientation à ce niveau vers une fin (l'orientation « vers l'homme comme vers une fin »<sup>286</sup>) est ce que la raison pratique fait de plus important. C'est donc quelque chose d'ultime.

Dans les neuf points précédents, nous avons mis en évidence différents aspects de l'expérience à la base de la philosophie politique d'Aristote. Pour clore cette section consacrée à l'expérience de base en philosophie politique, donnons maintenant un court aperçu de l'analyse en trois axes par laquelle Aristote propose d'éclairer cette expérience :

- *La question du travail de la raison pratique comme « capacité politique »*<sup>287</sup> et législative, une puissance active toute occupée à la

---

<sup>282</sup> *Pol.*, III.1, 1274b37, (note 7), p. 205.

<sup>283</sup> Voir *Systèmes sociaux : Esquisse d'une théorie générale*, Presses de l'Université Laval, 2010, et aussi *Politique et complexité : les contributions de la théorie générale des systèmes*, Cerf, 1999.

<sup>284</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 141, a. 6.

<sup>285</sup> Thomas d'Aquin (note 275), pr. 7.

<sup>286</sup> Thomas d'Aquin (note 275), pr. 4: «*ea quae in usum hominis veniunt ordinantur ad hominem sicut ad finem*».

<sup>287</sup> *Politike dunamis* (*Pol.* III.12, 1282b17), traduit par « faculté politique » par Pellegrin (p. 246), par « *political ability* » par Richard Robinson (*Aristotle Politics. Book III and IV*, Oxford 1995, p. 41), par « *political capability* » par Peter L. Phillips Simpson (*The*

réalisation de « ce qui est utile à la vie toute entière » non seulement d'un « seul homme menant une vie solitaire, mais aussi [...] ses parents, ses enfants, sa femme, tous ses amis et concitoyens »<sup>288</sup>, une science ou faculté qu'Aristote caractérise comme « la plus souveraine et par excellence architectonique [s'agissant de la vie humaine] : [...] la politique » ; cette raison pratique est à l'origine de l'ordre constitutionnel (c'est ce que j'appelle *l'axe d'Eth. Nic. I.1*).

- *La question de ce qui caractérise le plus ces « tous » que sont les communautés politiques* : la domination et la coercition, une puissance absolue de commander et d'imposer sa volonté, un pouvoir arbitraire, ou plutôt la mise en commun d'un ordre (constitutionnel) dans la formation duquel le discernement de ce qui est juste et injuste en matière de pouvoir joue un certain rôle (c'est ce que j'appelle *l'axe de Pol. I.1 et I.2*).
- *La question de la justice* à discerner par ce travail de la raison pratique – la justice, ou plutôt le matériellement juste, le droit au sens de ce qui est « *sachgerecht* » s'agissant du pouvoir qui a autorité sur tout dans ces « tous », par exemple la majorité populaire dans une démocratie, *et le rapport entre justice et utilité commune*, c'est-à-dire le rapport de la justice avec la réalisation de « ce qui est utile à la vie toute entière » non seulement d'un « seul homme menant une vie solitaire, mais aussi [...] ses parents, ses enfants, sa femme, tous ses amis et concitoyens » (c'est ce que j'appelle *l'axe de Pol. III.6 et III.12*).

Francis Wolff souligne en commentant le Livre III de la *Politique* « qu'Aristote ne prétend pas énoncer une prescription [...], mais une constatation »<sup>289</sup>, qu'en particulier il « ne prétend à aucun moment dans ce chapitre [III.9] montrer ce que devrait être un Etat juste, mais ce qu'*en fait* tout Etat est »<sup>290</sup>. Cette remarque est vraie aussi pour les autres textes que l'on va examiner, soit, comme on l'a dit, *Eth. Nic. I.1*, *Pol. I.1 et I.2*, et *Pol. III.6 et III.12*. Non seulement Aristote part de l'expérience des communautés politiques que l'on peut observer, mais, de plus, il limite son enquête à une description et une analyse du donné d'où il part. L'objet de l'enquête est cependant une multitude d'opérations humaines orientées vers certaines fins. Selon Ch. H. Kahn, « *Aristotle's political philosophy is doubly normative. First in terms of its subject matter: the polis came into being for the sake of human survival [...]; it continues to*

---

*Politics of Aristotle*, trad. par Peter L. Phillips Simpson, 1997, p. 99), par « political capacity » par Carnes Lord (*The Politics*, 1984, p. 103).

<sup>288</sup> *Eth. Nic. I.5*, 1097b9-11 (note 29), p. 56.

<sup>289</sup> Francis Wolff, L'unité structurelle du Livre III, in : *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de Pierre Aubenque, p. 302.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 301.

*exist for the sake of a good life [...]. And this first-order teleology in the subject matter is faithfully reflected in the second order structure of politics as a practical discipline, whose own activity is directed towards achieving for a community, as far as circumstances permit, the highest good...* »<sup>291</sup>. De ces deux niveaux, l'un (la cité) est étudié par Aristote dans la *Politique*, et l'autre (la capacité politique – celle du peuple par exemple dans le régime constitutionnel privilégié par Aristote) fait l'objet d'*Eth. Nic.* I.1, d'*Eth. Nic.* VI.13 et du début de *Pol.* III.12.

A ce propos (la description et l'analyse d'un donné constitué par de multiples activités humaines orientés vers certaines fins), il est utile, pour mettre en perspective l'explication de Ch. H. Kahn et situer l'usage qu'il fait du terme « normatif », à côté du terme « téléologique », de rappeler les analyses de Hans Jonas sur la différence entre fins et valeurs. Suivant H. Jonas, fins et valeurs « sont souvent confondues », alors qu'elles « ne sont en aucun sens similaires ». Quand j'étudie des objets observables, par exemple un système digestif, un œil, une fourmilière ou un système politique, je décris nécessairement aussi, selon Jonas, la fin atteinte par ces systèmes, et dans ma description « l'affirmation de ces fins n'implique pas de jugement de valeur de ma part », ni des « décisions de valeurs ou des choix d'objectifs de ma part ». De plus, les appréciations (jugements de valeur) que je pourrais porter lorsque j'évalue l'aptitude plus ou moins bonne du système à réaliser ce qu'il réalise (la digestion par exemple, pour le système digestif), « sont dérivés de l'être des objets eux-mêmes, fondés sur la compréhension que nous en avons et non sur nos sentiments vis-à-vis d'eux »<sup>292</sup>. Selon ces distinctions, l'enquête d'Aristote sur les communautés politiques relève de ce que H. Jonas appelle une « théorie descriptive » (p. 128), y compris les affirmations relatives au bien en vue duquel les communautés politiques sont constituées (l'existence humaine et les relations interpersonnelles), et celles relatives à la justice et à l'utilité commune comme des dimensions nécessaires dans ce contexte. En conséquence, si Ch. H. Kahn a raison de mettre en évidence l'existence de ces deux niveaux sur lesquels se penche la théorie descriptive (chacun présuppose l'existence d'une multitude d'actions humaines orientées vers certaines fins), il a tort de suggérer que ces multiples activités orientées vers certaines fins doivent avant tout être

---

<sup>291</sup> Charles H. Kahn, *The Normative Structure of Aristotle's "Politics"*, in: Günter Patzig (éd.), *Aristoteles' "Politik", Akten des XI Symposium Aristotelicum, Frierichshafen/Bodensee, 25.8 – 3.9.1987*, p. 369.

<sup>292</sup> Hans Jonas, *Essais philosophiques. Du credo ancien à l'homme technologique*, Paris 2013, p. 125. Jonas examine ensuite la question de savoir si l'on peut « reconnaître les "fins" comme appartenant véritablement à la nature des choses en elles-mêmes » (p. 126). C'est pour lui « indubitable » quand les systèmes pris en considération sont des institutions humaines, par exemple, dit-il, une cour de justice (p. 129).

décrites comme des pratiques normatives. Ce sont des opérations humaines caractérisées non pas d'abord par le normatif, mais par le travail de la raison pratique d'un être humain en présence d'une situation de base dans laquelle, comme on l'a dit en rappelant un texte de Marx, « sa propre réalisation existe comme nécessité interne, comme besoin ». La dimension téléologique ouverte par l'attraction exercée par le bien que constitue cette réalisation (non pas la réalisation d'un seul ou d'une seule isolément, indépendamment de son conjoint, de ses enfants, de ses amis et de ses concitoyens) est fondamentale. Thomas d'Aquin, lisant lui aussi Aristote, précise qu'il y a en conséquence le rapport suivant entre fin et normes : si quelque chose doit se produire, s'il y a donc prescription légale ou normes à ce sujet, si l'on peut parler du normatif comme le fait Ch. H. Kahn, « cela tient à la nécessité d'une certaine fin », et, ultimement, comme la réalisation d'un seul ou d'une seule isolément n'est pas possible, cela tient à la fin qu'est le bien de la communauté en cause. Le normatif est donc dépendant de cette dimension téléologique (voir *supra* le texte entre les appels de notes 177 et 184). Il faut rajouter un point : vient avant le normatif non seulement la nécessité d'une certaine fin (par exemple, pour l'homme, « sa propre réalisation »), mais aussi le matériellement juste, le droit. Comme nous allons le montrer plus loin en étudiant *Pol.* III.6 et III.12, l'orientation vers l'utilité commune (qui seule donne valeur de loi à ce que la raison établit<sup>293</sup>), et aussi la nécessité que ce ne soit pas l'homme qui gouverne mais un ordre constitutionnel qui oriente vers l'utilité commune, s'imposent tous deux, selon Aristote, comme une question de justice matérielle, comme le *matériellement juste* au niveau de la communauté politique en cause, et cela ne relève pas en soi de normes préexistantes.

*Eth. Nic. I.1 : Le premier axe de l'analyse (la raison pratique dans son exercice par excellence architectonique)*

*Eth. Nic. I.1* met en évidence, après quelques mots d'introduction sur le lien entre l'appétit du bien et l'action humaine, l'expérience du travail de la raison pratique au niveau politique. On a l'expérience, suivant ce qu'affirme ce texte d'Aristote, que les multiples « actions, arts et savoirs » développés par les hommes, bien que tendant vers une multiplicité de fins chaque fois diverses, sont, dès qu'on les envisage dans la perspective pratique adoptée par Aristote au début de l'*Ethique à*

---

<sup>293</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, q. 90, a. 2, ad 3.

*Nicomache*, sous un seul savoir, sous une seule capacité (elle est architectonique par rapport à tous les autres arts et savoirs<sup>294</sup>).

La situation générale est analogue à ce qui se passe en matière d'équitation : sous savoir aller à cheval (en d'autres termes, sous l'art hippique), sont à la fois l'art de fabriquer les mors et tout le reste de ce qui concerne l'équipement utile en matière d'équitation. Aristote indique que peu importe que pour illustrer ce que signifie « capacité architectonique », il ait pris un exemple dans le domaine des activités transitives (aller à cheval, c'est-à-dire se déplacer ainsi vers le lieu que l'on souhaite atteindre). Ce qu'il illustre avec cet exemple de l'imbrication des arts et savoirs les uns dans les autres jusqu'à la capacité qu'est *savoir aller à cheval* (une capacité en fonction de laquelle est organisé tout ce qui est utile à son exercice), vaut aussi lorsque la capacité en fonction de laquelle tout le reste est organisé relève de ces puissances « par qui n'est produite aucune œuvre en dehors de leur acte »<sup>295</sup>, des actes qu'Aristote qualifie de « souverains » (κύρια) en matière de bonheur, en matière de vie humaine<sup>296</sup>. Dans ce qui relève de ces puissances, « les actes eux-mêmes sont la fin des actions », et non pas « à côté de ceux-là [...] quelque chose d'autre »<sup>297</sup>, comme c'est le cas quand il s'agit d'activités transitives, c'est-à-dire quand il y a une œuvre produite en dehors des actes qui la produisent (ces derniers sont alors des moyens au service de l'œuvre qu'ils produisent, et l'œuvre qu'ils produisent est en soi meilleure qu'eux – aller à cheval n'est que le moyen d'atteindre le lieu où l'on veut se rendre). Soulignons que ce que le Tribunal fédéral suisse décrit comme fin de la communauté politique qu'est la Suisse, soit « l'existence de l'homme et aussi [...] son épanouissement » (référence note 180 ci-dessus), ce sont, pour Aristote des *actes* : l'existence « est action, et non production »<sup>298</sup>, et « le bien vivre », que tout le monde ou presque comprend comme la même chose que « l'être heureux »<sup>299</sup>, que l'épanouissement, est « un acte de

---

<sup>294</sup> Lalande, *Vocabulaire de Philosophie* I 1932, p. 64 : « Une science est architectonique relativement à une autre, lorsque les fins de la seconde sont subordonnées à celle de la première et par conséquent lui servent de moyens ». L'exemple d'Aristote est tiré des savoir-faire et des arts, alors que la définition de Lalande porte sur l'architectonique dans les sciences.

<sup>295</sup> *Met.* 1050a 25, voir note 104 ci-dessus la citation complète.

<sup>296</sup> *Eth. Nic.* I.11, 1100b10 et 1100b34. Tricot traduit κύρια par « déterminant » (« cause véritablement déterminante du bonheur » dans le premier passage à la page 78, et « facteur déterminant de notre vie » dans le second passage à la page 79), ce qui est inexact (sur le sens de l'adjectif κύριος, voir *infra* le texte entre les appels de notes 310 à 316 ; sur l'usage de cette adjectif pour qualifier des actes humains et des biens, et pas un pouvoir, voir *Eth. Nic.* I.11, 1100b10 et 1100b34).

<sup>297</sup> *Eth. Nic.* I.1, 1094a16 (traduction non publiée de M.-D. Gouttierre).

<sup>298</sup> *Pol.* I.4, 1254a7 (note 7), p. 97.

<sup>299</sup> *Eth. Nic.* I.2, 1095a20 (traduction de M.-D. Gouttierre).

l'âme »<sup>300</sup>. Cela conduit à penser que par cette remarque faite au début de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote veut suggérer que la politique a ultimement affaire, quand elle se préoccupe de « ce qui est utile à la vie toute entière »<sup>301</sup> non seulement d'un « homme menant une vie solitaire, mais aussi [...] ses parents, ses enfants, sa femme, tous ses amis et concitoyens »<sup>302</sup>, aux actes mêmes de puissances « par qui n'est produite aucune œuvre en dehors de leur acte »<sup>303</sup>.

Une des meilleures explications de l'analyse d'Aristote dans *Eth. Nic.* I.1 a été donnée par Gerard J. Hughes: « Reasons are hierarchically ordered : we read a book to learn about Aristotle, and we want to learn about Aristotle because we want to get a degree, perhaps ; and we want to get a degree because ... and so on. Now, most of the things we do involve know-how. We need to learn how to read, and, indeed, how to read Aristotle ; know-how is needed for making a ship, or a CD. These various bodies of knowledge are structured, just as our individual reasons for action are. Practical sciences such as marine engineering or electronics are presupposed by the science of commerce (which needs ships) or the music industry (which needs CDs), and these in turn have their own aims. His point is that these second-level aims explain why the first-level aims are important to us. He then raises this question: is there some highest-level practical science to which all the others are subordinated ? If there is, its end will be the highest of all ends, and to understand it will be to understand how everything else fits together and why in the end we do anything at all »<sup>304</sup>.

La démarche d'Aristote pour montrer qu'il existe un savoir ou capacité qui est le plus architectonique de tous, auquel tout le reste est subordonné (« some highest-level practical science »), est assez complexe. Elle se fait en deux étapes :

- Dans la première étape, c'est le bien qui joue le rôle central, même si ce qu'il est exactement n'est pas encore identifié à ce stade de la recherche philosophique. On se rend compte en examinant nos raisons d'agir qu'il « est une fin de nos actions que nous voulons à cause d'elle-même et les autres à cause de celle-ci », et que « nous ne préférons pas toute chose à cause d'autre chose (car on irait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait vide et vain) »<sup>305</sup>. Aristote

<sup>300</sup> *Eth. Nic.* I.10, 1099b26 (traduction de M.-D. Goutierre).

<sup>301</sup> *Eth. Nic.* VIII.9, 1160a21 (note 29), p. 409.

<sup>302</sup> *Eth. Nic.* I.5, 1097b9-11 (note 29), p. 56.

<sup>303</sup> *Met.* 1050a 25, voir note 104 ci-dessus.

<sup>304</sup> Gerard J. Hughes, *Aristotle on Ethics*, Routledge, 2001, p.15.

<sup>305</sup> *Eth. Nic.* I.1, 1094a 19 (note 29), p. 56.

rajoute qu'il « est évident que celle-ci serait le bien et le meilleur » (le bien qu'il vise ici, il l'a précisé plus haut quand il a parlé d'« actes eux-mêmes [qui] sont la fin des actions », et non pas « à côté de ceux-là [...] quelque chose d'autre »<sup>306</sup>) : il faudrait, dit-il, que par rapport à ce bien nous soyons « comme des archers » par rapport à la cible, c'est-à-dire que nous ayons « connaissance de celui-ci » et que nous le prenions pour cible.

- Dans la seconde étape, ce n'est pas le bien en question qui joue le rôle central, mais « la science ou puissance [réalisatrice] de laquelle il relève ». On aurait pu penser qu'Aristote allait prendre une autre direction. Il affirme en effet de ce bien, que « s'il en va ainsi, il faut s'efforcer d'ébaucher les contours de ce qu'il peut bien être et de laquelle des sciences ou puissances il relève ». Cela semble indiquer qu'un ordre logique va être suivi : d'abord la détermination de ce qu'est exactement ce bien, ensuite l'indication de la capacité qui est en charge de le réaliser. Il n'en est rien. Aristote ne suit pas cette approche, et affirme de façon surprenante, avant même d'avoir essayé d'identifier ce que peut être ce bien, qu'« il semblerait qu'il relève de [la science ou puissance] la plus souveraine et par excellence architectonique : [...] la politique »<sup>307</sup> (*Eth. Nic.* I.1), « la capacité politique »<sup>308</sup> (*Pol.* III.12), c'est-à-dire cette capacité qui est en charge quand il s'agit de la réalisation de ce qui est utile au bien non seulement d'un seul mais aussi de « ses parents, ses enfants, sa femme, et tous ses amis et concitoyens »<sup>309</sup>. « Puisque donc », écrit Aristote, « la politique use à son gré de toutes les autres sciences et que, par-dessus le marché, elle est législatrice de ce qu'on doit faire et ce qu'on doit s'abstenir de faire, force est de constater que sa fin embrasse celle de toutes les autres sciences et que, par conséquent, cette fin sera le bien même de l'homme »<sup>310</sup>.

Pour arriver à retenir, dans la seconde étape de sa démarche, la capacité politique sans avoir d'abord identifié le bien visé, Aristote a dû d'abord sélectionner, sur la base de l'expérience, quelle est, parmi toutes les sciences, capacités ou puissances, celle qui est d'un point de vue pratique, c'est-à-dire au niveau de nos raisons concrètes d'agir, « la plus souveraine et par excellence architectonique » « s'agissant des choses humaines c'est-à-dire celles sur lesquelles il y a délibération »<sup>311</sup>. Pour

<sup>306</sup> *Eth. Nic.*, I.1, 1094a16 (traduction de M.-D. Goutierre).

<sup>307</sup> *Eth. Nic.* I.1, 1094b26-27 (traduction de M.-D. Goutierre).

<sup>308</sup> *Pol.* III. 12, 1282b17. Voir *supra* note 287.

<sup>309</sup> *Eth. Nic.*, I.5, 1097b9-11, (note 29), p. 59.

<sup>310</sup> *Eth. Nic.* I.1, 1094b7, traduction dans Crubellier et Pellegrin (note 158), p. 187.

<sup>311</sup> *Eth. Nic.* VI.8, 1141b9.



comprendre le sens de cette sélection, il convient d'examiner ce que cela signifie pour une science, capacité ou puissance d'être qualifiée de κυριωτάτης. On traduit en général par « la plus souveraine » ; selon Hansen, l'adjectif κύριος signifie « maître de », et dans le contexte constitutionnel il va être employé pour désigner celui qui est « suprême », « souverain », parmi les différents pouvoirs présents dans la cité<sup>312</sup>. Il me semble qu'Aristote veut désigner par ce terme une primauté ou éminence au niveau de l'exercice, de la mise en œuvre, de la réalisation, de l'usage, par opposition à une primauté au niveau de la spécification. Appliqué au savoir ou puissance politique dans le passage cité plus haut, ce mot peut donc se traduire par « la plus décisive », « la plus dominante », « la plus maîtresse », « la plus impérieuse », « la plus souveraine ». Thomas d'Aquin donne un exemple de la distinction entre exercice et spécification à propos de l'acte de connaissance : il y a ce qui spécifie l'acte de connaissance (par exemple une éclipse, si c'est ce phénomène qui est examiné), c'est-à-dire la chose connue elle-même, et il y a la prudence, qui est maître de l'exercice ou non de l'acte de connaissance en question, et « souveraine » en ce sens. Cela ne signifie cependant pas que la chose connue ou l'acte de connaissance (non pas quant à son exercice mais « quantum ad suam speciem, prout comparatur ad objectum ») tombe sous la dépendance de la prudence, ni que la prudence soit elle-même capable de connaître la nature de l'éclipse<sup>313</sup>. Ainsi, quand Aristote met en évidence que la capacité politique est la puissance qui est la plus décisive en matière d'opérations et d'activités humaines (dès le milieu d'*Eth. Nic.* I.1), il ne veut pas dire qu'elle peut les produire, mais qu'elle peut en contrôler l'exercice, mettre en place les conditions cadres qui les rendent possibles, les favoriser et en faciliter l'exercice, ou au contraire les empêcher, les rendre impossibles en bloquant le développement des capacités nécessaires, ou en interdisant l'exercice. Pensons par exemple aux obstacles mis à l'activité économique de ce vendeur ambulant de fruits et légumes en Tunisie, qui a pour finir déclenché la révolution de jasmin en Tunisie en s'immolant par le feu le 17 décembre 2010<sup>314</sup>. La thèse d'Aristote avec cette idée qu'il faut partir de la capacité politique (comme la science ou capacité qui est κυριωτάτης) pour aller vers le bien « le plus souverain de tous (τοῦ κυριωτάτου πάντων) » (le « bien humain », c'est-à-dire les activités et opérations humaines décisives dans ce qui constitue « la vie toute

<sup>312</sup> Morgen H. Hansen, *Polis et Cité-État. Un concept antique et son équivalent moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 111.

<sup>313</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 47, a. 3, ad 2.

<sup>314</sup> Voir Tahar Ben Jelloun, *Par le feu*, Paris 2011 (une fiction dans laquelle l'auteur reconstitue les jours qui ont précédé ce sacrifice de Mohamed Bouazizi).

entière »<sup>315</sup>), c'est donc que ces activités et opérations décisives relèvent d'une certaine façon de la capacité politique, non pas en ce sens que celle-ci peut les produire, mais parce que c'est elle qui, les prenant en ligne de mire comme un archer la cible, peut produire et réaliser ce sans quoi ces opérations et activités ne peuvent pas être exercées, ou pleinement exercées. Elle peut donc réaliser ce qui est utile à l'exercice de ces opérations, donc « ce qui est utile à la vie toute entière ».

Aristote a-t-il eu raison de procéder comme il l'a fait ? Ne faut-il pas d'abord déterminer quel est le bien le plus élevé (de quelles activités et opérations il s'agit), et ensuite, en fonction de cela, définir la science ou le savoir-faire dont ce bien relève ? N'est-ce d'ailleurs pas ce qu'il prescrit de faire dans d'autres passages<sup>316</sup> ? Ne faut-il pas en effet d'abord analyser l'opération volontaire humaine ? Et d'ailleurs, Aristote se propose-t-il bien dans ce texte, comme nous le prétendons, de d'abord déterminer quelle est la science ou la capacité décisive, maîtresse, celle qui a le contrôle, et ensuite, une fois qu'on sait quelle est cette science ou capacité, d'examiner, à partir de l'observation de la mise en œuvre de cette capacité souveraine, le bien qu'elle prend en ligne de mire ? Aristote se propose-t-il effectivement suivant ce texte de considérer que le bien le plus élevé, c'est celui que cette capacité ou ce savoir prend pour cible ? S'agissant de cette dernière question, je crois que l'on ne peut pas soutenir que la définition du bien vient d'abord dans le texte, sous prétexte qu'il est d'abord précisé dans le texte d'Aristote que le bien, c'est ce à quoi toutes choses tendent ; l'orientation vers le bien vient d'abord, pas la définition de ce dernier (si c'était là une définition ou détermination du bien, Aristote ne dirait pas ensuite que « s'il en est ainsi, il faut s'efforcer d'ébaucher les contours de ce qu'il peut bien être »). Beaucoup restent sceptiques : comment retenir une science ou capacité comme décisive, disent-ils, si l'on ne possède pas préalablement des repères, des valeurs, qui permettent de juger cette dernière ? Cette position revient en somme à l'objection que discute et rejette Amartya Sen en matière de justice, soit l'objection suivante : comment retenir tel ou tel jugement sur l'injustice de telle ou telle situation, sans idée préalable de ce qu'est la justice. On a examiné cette objection ci-dessus<sup>317</sup>, et il n'y a pas de raison de revenir sur les critiques justifiées de

<sup>315</sup> S'agissant de l'adjectif *κρίσιος* (« décisive » ou « souveraine ») appliqué à des opérations, *supra* note 296 et *infra* note 491 ; s'agissant de l'expression « la vie humaine toute entière », voir *Eth. Nic.* VIII.11, 1160a21, trad. Tricot, p. 409, où Aristote utilise l'expression.

<sup>316</sup> *Pol.* VII, 1323a15-23, (note 7), p. 449.

<sup>317</sup> Voir dans la deuxième partie de cette étude, publiée dans *Aletheia* 43 (Juin 2013), toute la section intitulée « Amartya Sen contre les théories transcendantales de la justice et le primat du normatif », pages 150 à 153.

Sen à l'encontre des différentes variantes de transcendantalisme qu'utilisent ceux qui croient que la philosophie ou le droit ne peuvent pas reposer sur l'expérience de la réalité en cause, et qu'il est toujours nécessaire d'assurer tant bien que mal la mise en place préalable de valeurs, de critères<sup>318</sup>. En philosophie politique, le point de départ remarquable que propose Aristote est un premier dans l'ordre de l'exercice : ce qui contrôle et ce qui est maître de l'exercice, ce qui est souverain à cet égard parmi les puissances et capacités d'action humaine. C'est un bon point de départ. En effet, dit Aristote, « il semblerait que [ce bien humain que l'on cherche à préciser] relève de [la science ou puissance] la plus souveraine et par excellence architectonique : [...] la politique »<sup>319</sup>.

On verra qu'Aristote est ici en train d'identifier la fonction de la raison pratique humaine dans son exercice relatif non pas à ce qui concerne une seule personne<sup>320</sup>, mais à ce qui concerne aussi ses voisins, sa femme, ses enfants, tous ses amis et ses concitoyens (la raison pratique humaine dans son exercice politique). C'est uniquement la raison pratique dans cette fonction au niveau politique, donc lorsqu'il ne s'agit pas de prudence individuelle *mais de justice et de droit*, qui a cette souveraineté au niveau du conditionnement, ce caractère d'être ce qu'il y a de plus architectonique et de plus enveloppant parmi toutes les sciences, les arts ou les autres puissances humaines<sup>321</sup>. C'est ce que manquent complètement les interprétations de tous ceux qui ramènent la philosophie politique d'Aristote à une doctrine de la vertu, ou, plus généralement, à une extension de l'éthique. Aristote reprend ici sans le dire les éléments contenus dans le mythe exposé par Protagoras dans le dialogue de Platon, qui avait bien vu qu'il s'agissait avant tout de la

---

<sup>318</sup> C'est le cas de Kant dans toute sa philosophie. Il a considéré pour cette raison que le droit ou juste dans une distribution au sens d'Aristote n'est pas du droit « proprement dit (strict) », car un juge ne peut pas se prononcer « selon des conditions indéterminées » (Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs, II Doctrine du droit*, trad. par A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994, *Appendice à l'introduction à la doctrine du droit*, I, p. 22).

<sup>319</sup> *Eth. Nic.*, I.1, 1094a27 (traduction de M.-D. Goutierre).

<sup>320</sup> Ce que vise M.-D. Philippe quand il affirme que « la prudence regarde le bien de l'homme concret, existentiel, le bien de celui qui est prudent » (*L'activité artistique. Philosophie du faire*, Tome II, Paris 1970, p. 31), c'est la raison pratique dans son exercice relatif à ce qui concerne une seule personne.

<sup>321</sup> Kant a critiqué à juste titre la « doctrine de la prudence » (Klugheitlehre), visant notamment les moralistes français, mais aussi Aristote, leur opposant son « éthique du devoir » (voir par exemple Felix Heidenreich et Gary Schaal (note 262), p. 112), et il a raison dans la mesure où toute une partie de la philosophie se rattachant à Aristote a perdu de vue que la question de la justice, de ce qui est matériellement juste et injuste, ne relève pas de la prudence. Ce n'est pas le cas d'Aristote ; c'est pourquoi il affirme que la loi (une formulation de ce qui est matériellement juste) dépend non seulement d'une certaine prudence, mais aussi de l'intelligence (*Eth. Nic.*, X.10, 1180a21-22). Sur la thèse que le discernement du matériellement juste ne relève pas de la prudence, voir *infra* le texte entre les appels de notes 400 et 401 ; voir aussi le texte entre appels de notes 155 et 157.

justice ou de la justesse des structures même de la cité<sup>322</sup> : ce que la capacité politique détermine (dans un jugement de justice, comme on l'a indiqué dans la section intitulée « En direction d'une philosophie politique : comment comprendre en quoi consiste l'expérience de base dans ce domaine » dans l'article paru dans *Aletheia* 43, juin 2013, pp. 168 ss.) et réalise, lorsqu'elle prend en ligne de mire le bien humain, c'est le matériellement juste au niveau de la structure de base de la communauté politique et de l'exercice du pouvoir politique, du « sachgerecht » qu'Aristote qualifie de « bien politique » et qu'il identifie à l'utilité commune<sup>323</sup>. En même temps, contrastant totalement avec cette souveraineté au niveau du conditionnement, la fin que cette science ou puissance prend en ligne de mire (cette fin dont 1094b4 dit qu'elle est « le bien humain », et dont le début de la *Politique* dit que c'est le bien « le plus souverain de tous »), si on la situe par rapport à la distinction qu'Aristote vient de faire (« mais une distinction se présente parmi les fins ; en effet, les unes sont des actes, les autres, à côté de ces actes, sont des œuvres »<sup>324</sup>), est constituée par des actes humains (qu'Aristote qualifie de κύρια τῆς ζωῆς, souverains s'agissant de la vie humaine, en *Eth. Nic.* I.10, 1100b30).

Aristote a sans doute considéré la politique comme la science maîtresse, mais arrive-t-on à la même conclusion aujourd'hui ? Un manuel récent de vulgarisation en matière de philosophie politique reprend l'expression d'Aristote, et affirme dans les premiers mots de son introduction qu'il en est ainsi aujourd'hui aussi. Selon ce manuel, ce qui apparaît d'abord quand on réfléchit à l'expérience que l'on a des communautés politiques, c'est en effet le caractère décisif – de dernier ressort – de la capacité politique à l'œuvre dans ce domaine : l'existence quotidienne est très différente si l'on est en Corée du Nord ou au Luxembourg, comme elle dépend d'une quantité de décisions sur toute une série de points comme guerre et paix, arme atomique, environnement, droit pénal, euthanasie, impôts, économie, droits et libertés, recherche scientifique, éducation, modifications du patrimoine génétique humain transmissibles à la descendance, mariage « pour tous », etc. Comme suivant ce livre d'introduction à la science politique « les règles et structures gouvernant leur contenu et leur application [le contenu et l'application des décisions sur tous les sujets de ce genre] influencent directement notre vie », on ne peut qu'admettre que « la politique compte »<sup>325</sup>.

---

<sup>322</sup> C'est « pour constituer l'ordre des cités » que la faculté politique et son objet (la justice) sont apportés aux hommes (Platon, *Protagoras*, 322c, (note 259), p. 87). Voir aussi *infra* note 368.

<sup>323</sup> *Pol.* III.12, 1282b14-18 (note 7), p. 246. On va en parler ci-dessous dans la section intitulée « *Pol.* III. 6 et *Pol.* III.12... ».

<sup>324</sup> *Eth. Nic.* I.1, 1094a5 (traduction non publiée de M.-D. Goutierre).

<sup>325</sup> Steven I. Taylor, *3 minutes pour comprendre les 50 plus grandes théories politiques*, Paris 2011, p. 6.

On n'a pas beaucoup progressé dans la connaissance du bien humain, s'agissant de l'enquête philosophique que l'on est en train de conduire. On a seulement identifié en quoi consiste le savoir ou capacité chargé dans les faits de sa réalisation concrète, ou tout au moins ayant le contrôle sur cette réalisation. C'est déjà quelque chose. Cela permet de « reprendre » la question que l'on examine, en la formulant maintenant de façon extrêmement précise : « Puisque toute connaissance et tout choix délibéré aspire à quelque bien, qu'est-ce que, selon nous, que celui où tend la politique ? ». C'est exactement ce que fait Aristote au début d'*Eth. Nic.* I.2, et la formulation même qu'il choisit de donner à la question de la recherche de ce qu'est le bien humain nous paraît témoigner de la justesse de l'interprétation que nous venons de proposer d'*Eth. Nic.* I.1<sup>326</sup>. A ce stade de l'enquête, tout ce qui concerne le bien humain reste très flou. La situation à l'époque d'Aristote est la même qu'aujourd'hui. Tout est encore ouvert dans l'enquête qui s'ouvre avec la *Politique* à partir de la question d'*Eth. Nic.* I.2, y compris la thèse de la « *finis negativus* » (la cité a pour fin le simple maintien de la paix et sécurité publique<sup>327</sup>). La seule option exclue à ce stade par *Eth. Nic.* I.1, c'est la thèse que la fin prise pour cible par la communauté politique, c'est une œuvre externe à produire, par exemple la richesse, l'homme n'étant considéré que comme moyen par rapport à la fin qu'il assigne à une communauté politique qu'il met pourtant lui-même en place (nous allons revenir sur cette question dans la dernière partie du texte, qui sera consacrée à la question du bien auquel tend la politique ; voir aussi la position du *Rapport sur le développement humain 1990*, exposée à la page 106 dans la première partie de cette étude, publiée dans *Aletheia* 41-42 de décembre 2012).

Pour conclure ces considérations sur *Eth. Nic.* I.1, relevons que dans ce texte sur la capacité architectonique qu'est la capacité politique, Aristote laisse dans une obscurité presque complète (sous réserve d'une brève allusion en 1094b5) ce qui concerne l'œuvre propre de cette capacité, soit l'établissement d'une constitution et d'une législation correcte à partir de jugement portés sur ce qui est matériellement juste dans la situation en cause, et la réalisation de la justice et de l'utilité commune. Le texte ne parle que de ce que cette capacité prend en ligne de mire : le bien humain, pas de ce qu'elle met en place. Cependant Crubellier et Pellegrin rapprochent les considérations d'*Eth. Nic.* I.1 sur

<sup>326</sup> *Eth. Nic.*, I.2, 1095a14-16. Va aussi tout à fait dans le même sens ce que rappelle Aristote dans ce chapitre 2 à propos de la distinction entre les « raisonnements qui partent des principes », et « ceux jusqu'aux principes » (*Eth. Nic.* I.2, 1095a31 (note 29), p. 41).

<sup>327</sup> Günther Bien cite un texte de 1790 de Gottlieb Hufeland (*Lehrsätze des Naturrechtes*, Jena 1790, p. 177, para. 364) qui voit dans la « *finis negativus* » comme seule finalité de la communauté politique, « das einzige Mittel, um die Uebel der Gesellschaft abzuwenden und die Vorteile desselben zu erhalten » (Die Wirkungsgeschichte der aristotelischen „Politik“. Ein Problemaussriss (note 291), pp. 325, p. 352 et 354).

la capacité ou science architectonique que constitue la politique, de l'analyse des rapports entre politique et prudence dans *Eth. Nic.* VI.8, où Aristote précise que parmi toutes les formes de prudence, « celle qui est architectonique est la prudence législative » (il faut se souvenir de ce qu'on vient de dire sous note 321), qui implique que prudence législative et discernement du matériellement juste doivent être distingués – la loi est en effet autre chose que le matériellement juste). Le début de *Pol.* III.12, qui est consacré à cette « science ou capacité politique » et à la fin qu'elle vise (la justice, bien politique, assimilable à l'utilité commune), doit aussi être rapprochée d'*Eth. Nic.* I.1, comme on va le voir.

*Pol. I.1 et I.2 : Le deuxième axe de l'analyse de l'expérience (qu'est-ce enfin que la cité ?)*

#### La question du passage d'*Eth. Nic.* I.1 à *Pol.* I

Peut-on passer directement d'*Eth. Nic.* I.1 à *Pol.* I comme nous allons le faire ? Les interprètes ont pris différentes positions sur les rapports entre les deux ouvrages. Pierre Rodrigo, qui a examiné ce qu'il appelle « la question de l'architectonie »<sup>328</sup> traitée par Aristote en *Eth. Nic.* I.1, résume ainsi les trois façons de concevoir les rapports entre la politique et l'éthique : la politique enveloppe l'éthique, l'éthique enveloppe la politique, ou bien on englobe l'éthique et la politique dans une philosophie des choses humaines<sup>329</sup>. M.-D. Philippe a défendu la thèse d'une philosophie éthique « qui se prolongera dans une philosophie politique », donc une thèse selon laquelle l'éthique enveloppe la politique. La primauté de l'éthique sur la politique est une position que M.-D. Philippe a soutenu très tôt dans sa réflexion philosophique : il parlait déjà dans son polycopié de 1975 d'une « éthique de l'activité personnelle, distincte d'une politique et fondement de celle-ci »<sup>330</sup>. C'est

---

<sup>328</sup> Pierre Rodrigo, *Aristote, Une philosophie pratique. Praxis, politique et bonheur*, Vrin 2006, p. 8.

<sup>329</sup> Pierre Rodrigo cite pour la première catégorie Günther Bien, Richard Bodéüs, Ernest Barker, Jules Tricot, et David Ross, et pour la deuxième René-Antoine Gauthier (en indiquant qu'il a dit « la vraie politique c'est la morale »), et pour la troisième Solange Vernière.

<sup>330</sup> M.-D. Philippe (note 5), p. 25 pour la première citation. M.-D. Philippe (note 73), p. I.3 pour la seconde. Alain Touraine, *La fin des sociétés*, Paris Seuil 2013, défend une position identique à celle de M.-D. Philippe : à la question de savoir si en promouvant la résistance éthique à la décomposition du social, on ne risque pas de mettre en opposition l'éthique et la politique, Touraine répond : « Cette mise en opposition est aujourd'hui nécessaire, comme ce que nous appelons politique est désormais une réalité très dégradée. Le caractère noble de l'action politique ne peut renaître que de l'éthique... L'idée de la politique qui prend les décisions au nom de l'intérêt commun ne fonctionne plus. Aujourd'hui il convient de partir d'une exigence éthique qui se transforme en actions concrètes et en institutions. » (interview donnée à *La Repubblica*, jeudi le 31 octobre 2013, p. 39).

la thèse de la porte étroite pour l'entrée dans la philosophie politique, que nous ne suivons pas (il convient de noter que c'est aussi la position d'un courant tout différent, le libéralisme des droits, qui soutient que « political philosophy is the application of (logically non political) moral principles to the realm of politics », l'important étant de déterminer « how people should be treated »<sup>331</sup>). Selon nous, la philosophie politique – pour celui qui veut aborder cette partie de la philosophie humaine – doit être abordée directement à partir de l'expérience des communautés politiques existantes, sans passer par la porte étroite de l'éthique, qui est plutôt un sommet qu'un fondement ou une porte d'entrée. A noter que nous ne défendons pas pour autant la thèse inverse, soit celle de la dépendance de l'éthique par rapport à la philosophie politique. L'éthique doit elle aussi être abordée à partir de l'expérience qui lui est propre, et non pas comme une extension de la philosophie politique (M.-D. Philippe a bien vu que l'expérience de base en éthique, selon la philosophie d'Aristote, c'est celle de l'amour d'amitié – c'est pourquoi il désigne l'éthique d'Aristote comme une éthique de l'amour d'amitié). En suggérant dans ce texte d'*Eth. Nic.* I.1 que l'on vient de voir, que le bien humain, notamment l'amitié, peut être approché indirectement (à partir de la capacité architectonique qu'est la politique), Aristote attire l'attention sur l'utilité que peut avoir la philosophie politique dans la prise de conscience de l'importance de l'amitié. Il ne remplace pas cette expérience (l'expérience de base en matière éthique, comme on l'a dit) par une philosophie politique *qui se prolongerait en une philosophie éthique*.

S'il n'est pas nécessaire de développer l'éthique avant d'entrer dans la philosophie politique d'Aristote, où donc conduit une lecture qui passe directement d'*Eth. Nic.* I.1 à la *Politique*, une lecture qui aborde donc en priorité la *Politique* et laisse provisoirement de côté le reste de l'*Ethique* à *Nicomache* – sauf lorsque la *Politique* s'y réfère explicitement ou implicitement (dans ce cas, des passages incessants de l'une à l'autre sont nécessaires) ? Selon nous, la lecture de la *Politique* immédiatement après *Eth. Nic.* I.1 conduit à distinguer dans la démarche d'Aristote dans la *Politique* les trois étapes suivantes :

- Tout d'abord l'étape représentée par *Pol.* I, qui s'inscrit selon nous dans la logique suivante. S'il faut approcher le bien humain en partant de la capacité politique, et donc répondre à la question sur le bien humain dans la forme qu'Aristote lui donne au terme des analyses d'*Eth. Nic.* I.1 (« puisque toute connaissance et tout choix délibéré aspire à quelque bien, qu'est-ce que, selon nous, que celui où tend la politique ? »<sup>332</sup>), « l'investigation pour ainsi dire première

---

<sup>331</sup> Voir A. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, 1992, p. 12 et p. 109. Sur cette morale libérale, voir *infra* p. 136 le texte entre les appels de notes 406 et 407.

<sup>332</sup> *Eth. Nic.*, I.2, 1095a15.

c'est de considérer <la> cité : qu'est-ce enfin que la cité ? »<sup>333</sup>, et de le faire en s'appuyant sur ce que l'on peut observer à propos des cités qui existent (Athènes, Sparte ou Mégare, à l'époque d'Aristote, le Luxembourg, l'Italie, la Suisse ou la Corée du Nord à notre époque). Les premiers mots de la *Politique* confirment que tel est le point d'appui de l'enquête d'Aristote sur ce qu'est la cité (« toute cité, *nous le voyons*, est... »). Aristote arrive aux conclusions suivantes. Ce qui caractérise les cités que l'on observe, ce n'est pas une domination absolue qui s'exercerait sur les habitants de la cité (ou sur une partie d'entre eux, dans le cas où il s'agirait de la domination de la majorité sur la minorité), ce n'est pas la présence de ce que Bodin appellera une « puissance absolue et perpétuelle de commandement »<sup>334</sup>, « une puissance de donner la loi à tous, c'est-à-dire de commander ou de défendre ce qu'on veut »<sup>335</sup> et de contraindre, ce n'est pas (selon l'expression de Thomas Hobbes) d'être gouverné « par un pouvoir discrétionnaire » (« by an arbitrary government »<sup>336</sup>). Selon Aristote, ce qui caractérise les cités que l'on observe, c'est bien plutôt la *mise en commun de l'ordre constitutionnel*<sup>337</sup> au sein duquel va s'exercer le pouvoir politique (même le pouvoir « qui a autorité sur tout »<sup>338</sup>, par exemple la majorité du peuple dans une démocratie) – la mise en commun d'un ordre (constitutionnel) *dans la formation duquel le discernement de ce qui est juste et injuste joue un rôle*. Ce qui définit une ville ou un pays (non pas n'importe quel ville ou pays, bien sûr, ἀλλ' ἐλευθέρᾳ πόλιν, comme le proclame fièrement Thésée face à l'émissaire du dictateur de Thèbes dans la pièce d'Euripide<sup>339</sup>), c'est pour les habitants<sup>340</sup> de partager un tel ordre (constitutionnel)

<sup>333</sup> *Pol.* III.1, 1274b34 (note 7), p. 205.

<sup>334</sup> *Les Six Livres de la République*, I, VIII (édition de 1583 reproduite par Scientia Aalen, 1961, p.122) (voir Goyard-Fabre (note 168), p. 84 et 85).

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>336</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Ch. 46, Penguin Classics 1986, p. 699. La traduction française est de Fr. Tricaud, Editions Dalloz 1999, p. 691.

<sup>337</sup> *Pol.* III.3, 1276b1 : « la cité est une certaine mise en commun, une mise en commun de constitution (ἐστὶ κοινωμία τις ἢ πόλις, ἔστι δὲ κοινωμία ... πολιτείας) » ou, comme traduit Pellegrin (p. 214), « la cité est une communauté déterminée, ... elle est une communauté de constitution... ». Voir *infra* note 342 sur la difficulté de traduction, obstacle majeur à la bonne compréhension de la pensée d'Aristote dans ce passage.

<sup>338</sup> *Pol.* III.6, 1278b9.

<sup>339</sup> « Mais une cité libre » (*Les Suppliants*, vers 405). Voir notes 264, 356 et 363.

<sup>340</sup> La différence entre habitants et citoyens, c'est bien sûr le point faible de la thèse de la « communauté de constitution entre citoyens ». Dans la démocratie grecque en réalité, parmi les citoyens il y très peu de monde à l'époque d'Aristote. Mais il faut être conscient que le problème existe aujourd'hui aussi, massivement, même si le scandale de l'institution juridique de l'esclavage a disparu : au Luxembourg, les citoyens ne représentent que 50% environ de la population (environ 6% à Athènes : voir Luciano Canfora, *Il mondo di Atene*, Bari 2011, pp. 34-35).



activement, ce qui suppose que l'ordre en question provient « *out of the people* »<sup>341</sup>. On ne peut pas faire abstraction quand on détermine ce qu'est vraiment la cité, des citoyens, et donc pas non plus du caractère central du fait que l'ordre de la cité, institué et maintenu entre eux, *l'est par eux* (ce partage actif de l'ordre constitutionnel, c'est ce qu'on désigne souvent aujourd'hui dans le langage courant par le mot « démocratie »). Aristote exprime cela très exactement en caractérisant la cité comme « *eine Gemeinschaft von Staatsbürgern in einer Verfassung* »<sup>342</sup>. Il s'agit de la mise en commun de l'ordre constitutionnel (donc de la mise en commun d'un certain « *ordering of those inhabiting the city* »<sup>343</sup>, en particulier « *the ordering of a city in respect of its offices and particularly the sovereign one* »<sup>344</sup>). Pour Aristote, selon cette définition de ce qui constitue l'essentiel d'une cité, les citoyens ou les habitants partagent nécessairement le territoire de la cité<sup>345</sup> mais aussi la constitution, celle-ci ayant d'ailleurs la particularité d'être en soi une mise en commun<sup>346</sup>. Toutes les constitutions sont donc des formes de justice<sup>347</sup>. Comment en effet la *mise en commun* d'un ordre foncièrement injuste serait-elle possible ? Comme on le verra avec l'argument empirique, pour Aristote même les tyrannies et les oligarchies témoignent indirectement en faveur de sa définition de ce qui est caractéristique d'une cité, dès qu'elles font ce qui est nécessaire pour durer.

---

<sup>341</sup> Thomas Paine (note 105), p. 44 et 45. Suivant Paine, « governments arise, either *out of the people*, or *over the people* ».

<sup>342</sup> *Pol.* III.3, 1276b1-2. La traduction est de Morgens H. Hansen (note 312), p. 81 et pp. 197-199, qui relève qu'il s'agit de la combinaison d'un génitif subjectif et d'un génitif objectif dépendant de *κοινωνία*, un mot signifiant aussi bien participation que communauté. Le français ne dispose pas d'un tel mot. Si nous traduisons le mot grec en français par « participation », le double génitif ne pose pas de difficulté (la cité est la participation des citoyens à la constitution), mais on manque la connotation de « communauté ». Si nous traduisons par « communauté », on peine à introduire le double génitif. Un tel problème n'existe pas en allemand. Hansen, à qui nous reprenons toutes ces remarques, relève que le mot allemand veut dire « communauté » mais peut impliquer la participation. Pellegrin (note 7), p. 214 traduit : « une communauté de constitution entre citoyens ».

<sup>343</sup> *Pol.* III.1 1274b37, trad. Richard Robinson (Aristotle, *Politics. Book III and IV*, Oxford 1995, p. 3). J. Aubonnet traduit « la constitution est une certaine organisation des habitants de la cité » (Aristote, *Politique*, Tome II, Paris 1971, p. 52).

<sup>344</sup> *Pol.* III.6, 1278b9, trad. Richard Robinson (Aristotle, *Politics. Book III and IV*, Oxford 1995, p. 19). Pellegrin (note 7) traduit : « Une constitution est pour une cité une organisation des diverses magistratures et surtout de celle qui est souveraine dans toutes <les affaires> » (p. 225).

<sup>345</sup> *Pol.* II.1, 1260b42 (note 7), p. 138.

<sup>346</sup> *Eth. Eud.* VII.9 1241b13.

<sup>347</sup> *Eth. Eud.* VII.9 1241b13. Voir la première partie de cette étude, *Aletheia* 41-42 (déc. 2012), p. 103.

- En *Pol.* III. 6 Aristote examine ce qu'est un ordre dans la formation duquel le discernement de ce qui est juste et injuste en matière de pouvoir joue un rôle : c'est un ordre qui vise l'*utilité commune*, dit-il en substance. Les explications données sur la « *capabilities approach* » dans les pages 99 à 106 d'*Aletheia* 41-42 de décembre 2012, et aussi celles qu'on trouve en *Pol.* III.6, développent surtout la question de cette orientation de l'ordre constitutionnel vers l'utilité commune, et moins le fait que l'utilité commune s'impose comme une question de justice matérielle, comme le matériellement juste dans la situation caractéristique que représente une communauté politique. Aristote aborde cette seconde question au début de *Pol.* III.12, où il précise que s'il en va ainsi de l'ordre dans la formation duquel le discernement de ce qui est juste et injuste en matière de pouvoir joue un rôle (il s'agit d'un ordre qui oriente vers l'utilité commune), c'est parce que le matériellement juste dans la situation constituée par une communauté politique consiste dans l'avantage commun de tous, c'est-à-dire dans ce qui va dans le sens du bien des citoyens (celui de tous et de chacun en particulier) ; il consiste « in government for the common good »<sup>348</sup>. C'est donc le matériellement juste dans la situation qui conduit à l'utilité commune, et il y conduit parce que l'utilité commune s'impose comme une question de justice matérielle, comme le matériellement juste dans la situation caractéristique que représente une communauté politique. Ce passage de *Pol.* III.12 est le sommet de la philosophie d'Aristote au sujet de l'articulation entre le droit (le matériellement juste) et le bien en philosophie politique : l'utilité commune (et donc le *bien des gens*) s'impose comme le *matériellement juste* dans la situation en cause. Par la thèse de *Pol.* III.6 et celle de *Pol.* III.12, et l'amorce de ces deux thèses dans la dernière phrase de *Pol.* I.2, Aristote met donc au centre de la philosophie politique la question de la justice matérielle. C'est à juste titre que les manuels de philosophie politique actuels parlent de « la question classique de la philosophie politique depuis Aristote, celle de la justice », et avance l'idée qu'à la suite d'Aristote « la question de la justice est LA question centrale de l'histoire de la

---

<sup>348</sup> Voir note 384 pour cette citation. Selon nous, en explicitant dans ce texte ce qui est adéquat à la situation caractéristique que représente une communauté politique considérée dans son ensemble, Aristote procède de la même manière que le juriste qui considère que l'extinction de la pension alimentaire est quelque chose de matériellement juste, lorsque la personne qui recevait cette pension à la suite du divorce avec son ex-conjoint, se remarie avec une autre personne : dans les deux cas (chez Aristote et chez le juriste), la démarche s'efforce de préciser ce qui est adéquat à la situation en cause, et s'il y a une disposition légale (en Suisse, l'extinction du droit à la pension en cas de remariage du créancier est couvert par l'article 130 du Code civil), celle-ci se contente de formuler un jugement, qui se veut impartial et objectif, sur ce qui est juste dans la situation déterminée qu'elle vise.

philosophie politique »<sup>349</sup>. Encore faut-il ne pas oublier ce qu'oublieront précisément tous les partisans du primat du normatif en matière de justice<sup>350</sup> : chez Aristote, le matériellement juste (le droit au sens majeur du terme) vient avant le normatif – le droit vient avant la loi – au point que l'orientation vers l'utilité commune (qui seule donne valeur de loi à l'ordre que la raison établit) s'impose, selon Aristote, comme une question de justice matérielle. La conception de la justice implicitement contenue dans les premières lignes de *Pol.* III.12 est donc une « *common good conception of justice* » (voir *supra* note 256), par opposition à la conception normative de la justice, si répandue aujourd'hui, et dont nous avons fait la critique avec l'aide d'Amartya Sen dans la deuxième partie de cette étude publiée dans *Aletheia* 43 (juin 2013).

- Après la communauté de constitution (*Pol.* I), après la justice et l'utilité commune (*Pol.* III.6 et III.12), il faut parler du bien (notamment chez l'homme « sa propre réalisation [qui] existe comme nécessité interne, comme besoin », suivant le mot de Marx déjà cité). C'est nécessaire de parler du bien humain si l'on veut comprendre où conduit une lecture qui passe directement d'*Eth. Nic.* I.1 à *Politique*. Comme on va le voir, une telle lecture ne place pas le juste ou la loi au-dessus du bien : elle refuse simplement que mettre le bien aussi (non seulement le juste) au centre de la question politique signifie prendre comme point de départ de la philosophie politique non pas l'expérience des communautés politiques que l'on peut observer et la détermination du matériellement juste qui s'y opère de façon plus ou moins réussie, mais une définition ou détermination du bien préalablement faite en éthique, ou dans ce que John Rawls a appelé « les doctrines morales et philosophiques compréhensives ». On dit en général que « les théoriciens libéraux placent le juste au-dessus du bien, tandis que les communautariens, à l'exact opposé, défendent le primat du bien sur le juste »<sup>351</sup>. Il n'y a pas une telle opposition chez Aristote, pour qui le juste implique le bien, du fait qu'est juste l'orientation du gouvernement et de la communauté politique vers l'utilité commune, c'est-à-dire vers le *bien* des gens. Le résultat auquel conduit finalement une telle lecture d'Aristote est parfaitement expliqué par le manuel d'initiation à la philosophie

---

<sup>349</sup> Felix Heidenreich et Gary Schaal (note 261), p. 123. Sur la position de Kant, qui écarte le juste et le bien au profit de la loi, voir la note 132 dans la deuxième partie de cette étude, publiée dans *Aletheia* 43 (juin 2013).

<sup>350</sup> Voir dans la deuxième partie de cette étude, publiée dans *Aletheia* 43 (juin 2013), toute la section intitulée « Amartya Sen contre les théories transcendantales de la justice et le primat du normatif », pages 150 à 153.

<sup>351</sup> Felix Heidenreich et Gary Schaal (note 261), p. 59.

politique dont on a parlé plus haut. Ce manuel ne se limite pas à affirmer en introduction que pour Aristote la politique était la « science maîtresse », mais il cite aussi, quelques pages plus loin, un passage de la *Politique*, puis le commente ainsi : « Ces mots pourraient appartenir à Thomas Jefferson, président américain, ou au philosophe des lumières John Locke, mais la citation vient de la *Politique* d'Aristote et illustre la profonde influence de ce philosophe de la Grèce antique sur la philosophie occidentale et la théorie politique modernes »<sup>352</sup>. Le passage d'Aristote ainsi commenté est le suivant : « Il est maintenant évident que la forme de gouvernement où chaque homme quel qu'il soit peut agir au mieux et vivre heureux est la meilleure ». Nous venons de citer ce passage d'Aristote comme il figure dans le texte du manuel. En réalité en grec la phrase est plus précise sur les aspects juridiques, et cette précision donne un relief encore plus actuel à son texte : « Il est maintenant évident que la constitution la meilleure est un ordre [constitutionnel] où chaque homme quel qu'il soit (*ὅστιςοὖν*) peut agir au mieux et vivre heureux »<sup>353</sup>. Par ces quelques mots, Aristote synthétise à la perfection l'articulation qui est au centre de sa pensée politique à partir de *Pol.* III.6, une articulation qui met l'utilité commune, c'est-à-dire le *bien* des gens (leur existence et leur épanouissement), au centre de la communauté politique, mais ne part pas d'une définition ou détermination préalable de ce bien (cette position ne tombe donc pas sous la critique adressée à juste titre par Rawls, comme on l'a vu dans le texte entre les appels de notes 246 et 248 ci-dessus, aux philosophies politiques qui partent d'une définition du bien, et déterminent le juste en fonction de cette définition). Relevons que si la cité et l'Etat devaient être fondamentalement caractérisés par une puissance absolue de commander et de contraindre, la politique ne conduirait plus à la question du bien humain : on n'exclurait sans doute pas que cette puissance de commandement puisse prendre en compte des impératifs moraux ou religieux (ce que Bodin appelait un « gouvernement selon les lois de nature »<sup>354</sup>), mais on considérerait toujours que ce qui est premier, à ce niveau politique, c'est l'absolu du pouvoir arbitraire, et non pas, comme Aristote, « la communauté de constitution ». Cela exclurait en soi tout passage interne vers l'utilité commune et le bien humain, mais non pas, bien sûr, l'intervention d'une moralité venue de l'extérieur, recouvrant la politique du blanc manteau de la loi morale.

---

<sup>352</sup> Steven I. Taylor (note 324), p. 6 et p. 21.

<sup>353</sup> *Pol.* VII.2, 1324a23-25.

<sup>354</sup> Voir la deuxième partie de cette étude publiée dans *Aletheia* 43 (Juin 2013), p. 156.

## La position de J. Bodin et de Th. Hobbes : la cité définie par une puissance absolue et perpétuelle de commandement

Après avoir indiqué comment se présentent les trois grandes étapes de la démarche d'Aristote dans la *Politique* lorsqu'on aborde cet ouvrage à partir de la lecture d'*Eth. Nic.* I.1, nous examinons *Pol.* I.1 et I.2 en commençant par la description du courant qui a totalement rejeté la thèse d'Aristote sur la communauté politique. Bodin s'oppose de front à Aristote sur ce qui caractérise principalement une cité, lui reprochant d'avoir manqué l'essentiel en matière de cité et d'Etat<sup>355</sup>, soit l'élément définitoire qu'est « la puissance de donner loi à tous, c'est-à-dire commander ou défendre ». Bodin reprend contre Aristote la tradition de Platon (*Politique* 258e sq) et Xénophon (*Mémoires* III, 4,12 ; 6,14), et avant eux celle à laquelle fait référence l'émissaire de Thèbes dans *Les Suppliants* d'Euripide<sup>356</sup>. Hobbes va dans le même sens que Bodin, Xénophon, Platon, ou l'émissaire de Thèbes quand il considère qu'il n'y a pas d'autre possibilité qu'un « arbitrary government », avec l'avantage sur Bodin, dit-on aujourd'hui souvent, d'être « parvenu à légitimer la domination sans recours à la transcendance divine »<sup>357</sup>. Il est considéré pour cette raison, dit-on aussi, comme « le père fondateur de la théorie politique moderne »<sup>358</sup>. Etant donné que pour une bonne partie de la science politique contemporaine la position de Bodin et de Hobbes va dans le sens de la modernité, il faudrait d'abord présenter en détail cette position. Elle exerce une influence considérable<sup>359</sup>. Cela dépasse toutefois

---

<sup>355</sup> *Les Six Livres de la République* (note 333), II, VII, p. 339 (voir Goyard-Fabre (note 168), p. 90).

<sup>356</sup> Voir les vers 399 à 460, Euripide, *Les Suppliants* (environ 422 avant JC), traduction H. Grégoire, Les Belles Lettres Paris 1950, pp. 118-120. En particulier le vers 431 qui décrit une cité (Thèbes) dans laquelle « un seul domine et la loi, c'est sa chose » (nous avons modifié la traduction qui utilise « gouverne » à la place de « domine », les traductions anglaises rendant d'ailleurs souvent la phrase par « one man is tyrant »). Selon l'émissaire de Thèbes, c'est une situation souhaitable. En effet, « comment le peuple incapable de juger correctement ce qui lui est proposé pourrait-il conduire la cité dans le droit chemin ? » (vers 417-418). Sur les idées en faveur de l'oligarchie (y compris celles d'Euripide), et les deux régimes oligarchiques à Athènes en 411 et 404/403, voir l'ouvrage de Luciano Canfora, *Il mondo di Atene*, Bari 2011.

<sup>357</sup> Félix Heidenreich, Gary Schaal (note 261), p. 90. Ces auteurs rajoutent : « Et même si les sujets donnent naissance au Léviathan, à un Etat absolu, sa légitimité n'en émane pas moins d'une décision consciente, active, autonome et libre des hommes dans l'état de nature... ». Voir aussi dans le même sens Goyard-Fabre (note 164), p. 212.

<sup>358</sup> Félix Heidenreich, Gary Schaal (note 261), p. 67. Voir aussi dans le même sens Goyard-Fabre (note 164), p. 21 (Hobbes comme le Copernic de la philosophie politique).

<sup>359</sup> Comme le constate Bevort (note 268), para. 77 : « dans les manuels, les définitions de la politique renvoient essentiellement à la question du pouvoir et de la coercition ou de la contrainte ». On considère que tout tourne autour de « ce champ social dominé par les

le cadre de cet article. Nous nous limitons à mentionner que c'est précisément la position que les Anglais ont adoptée face aux revendications de leurs colonies : les Anglais justifiaient en effet les lois que les Américains appelaient « these arbitrary proceedings of parliament and administration », par exemple le Stamp Act, en prétendant que la souveraineté est « an arbitrary power [qu'il doit y avoir] in every state somewhere », et que les lois qu'elle fait, si arbitraires soient-elles, « no power on earth can undo » (voir Torrione, note 35, pp. 572-573). C'est notamment le caractère inacceptable de cette conception de l'Etat qui a conduit les Américains à la révolution (la Déclaration d'indépendance de 1776) et à la découverte du constitutionnalisme moderne et des droits de l'homme (comme l'article cité en note 35 l'explique, c'est la philosophie politique d'Aristote qui a joué un rôle décisif dans la naissance de ce constitutionnalisme). On va voir pourquoi ci-après.

La position d'Aristote : la cité définie par la mise en commun de l'ordre (constitutionnel), et le rôle joué par le discernement du matériellement juste

Examinons maintenant la thèse d'Aristote sur la communauté politique. La position de Bodin et de Hobbes reviendrait sans doute pour Aristote à définir la communauté politique par la domination et l'assujettissement, c'est-à-dire par le despotisme, un pouvoir de même nature que celui du maître sur l'esclave, alors même que « la cité est une communauté d'hommes libres »<sup>360</sup>. C'est en tout cas l'avis de M. H. Hansen<sup>361</sup>, qui souligne qu'après le duel que se sont livré démocraties et dictatures au cours du XX<sup>e</sup> siècle, et la suspicion presque instinctive envers tout pouvoir qui n'est pas circonscrit par la loi, « la conception aristotélicienne [...] est bien plus proche du concept contemporain de souveraineté que du concept classique tel qu'il fut défini par Bodin et par Hobbes »<sup>362</sup>.

Par la thèse centrale d'une cité définie comme « une communauté de constitution entre citoyens »<sup>363</sup> dans laquelle la justice joue un rôle, que l'on a exposée plus haut, Aristote s'inscrit dans le cadre de ce qui sera appelé plus tard constitutionnalisme ou républicanisme (sur ces deux termes, voir *infra* note 404). Il se singularise cependant en insistant sur la dimension juridique d'une communauté partageant avant tout, sinon exclusivement, un ordre constitutionnel, en laissant donc de côté la

---

conflits d'intérêts régulés par un pouvoir lui-même monopolisateur de la coercition » (Philippe Braud, *Sociologie juridique*, Paris 1995, p. 9 à 16, cité par Bevort, para 87).

<sup>360</sup> *Pol.* III.6, 1279a21 (note 7), p. 228. Voir notes 264, 339 et 356.

<sup>361</sup> Hansen (note 312), p. 112-113.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>363</sup> *Pol.* III.3, 1276b1 (note 7), p. 214.

dimension sociale des valeurs partagées, associée au terme « communauté » au sens de la « Gemeinschaft » de Ferdinand Tönnies<sup>364</sup>. La position aristotélicienne se distingue ainsi de celle des communautariens. Par cette thèse de la mise en commun de l'ordre constitutionnel au sein duquel s'exerce le pouvoir, la position aristotélicienne se distingue aussi de celle des libéraux, que Félix Heidenreich et Gary Schaal caractérisent dans leur ouvrage d'introduction à la philosophie politique, comme ceux qui ont voulu « mettre en lumière la nature asservissante de l'idée de communauté politique », et développer « un individualisme radical »<sup>365</sup> basé sur la définition de la liberté comme absence de toute interférence avec ce que l'on a la volonté de faire (sur cette définition de la liberté, voir les pages 580 à 583 de mon article de 2011, cité sous note 35 ; sur le libéralisme, voir *infra* le texte entre les appels de notes 406 et 407). La conception aristotélicienne de la communauté politique comme « la plus souveraine de toutes », la notion de « common good conception of justice »<sup>366</sup> qui en est le principe, ainsi que la définition de la liberté comme absence d'interférence arbitraire ainsi que de toute possibilité d'interférence arbitraire, vont toutes trois dans une direction diamétralement opposée à la thèse de « la nature asservissante de l'idée de communauté ».

Comme on l'a déjà dit, dans les dernières lignes de *Pol. I.2* Aristote indique quel est le chemin qu'il faut emprunter pour aller de *Pol. I* à *Pol. III.6* (ou inversement), en suggérant qu'il y a un lien entre l'ordre ou la structure de base de la communauté politique (dont la mise en commun est constitutive de la cité), et la justice. Cette simple suggestion sera massivement développée à partir de *Pol. III.6*, et pour la clarté de l'articulation de *Pol. I* avec *Pol. III.6* et *III.12*, nous voulons attirer l'attention du lecteur sur ce texte extrêmement bref : « La vertu de justice c'est quelque chose de politique ; en effet, les rapports de justice constituent l'ordre concernant la communauté politique, et la vertu de justice c'est le discernement de ce qui est juste »<sup>367</sup>. Relevons seulement

---

<sup>364</sup> Félix Heidenreich, Gary Schaal (note 261), p. 53 et 60.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>366</sup> Voir référence *supra* note 256.

<sup>367</sup> *Pol. I.2*, 1253a37-40. Pour la traduction de l'expression « l'ordre concernant la communauté politique », voir l'article d'Aubenque qui pose la question de savoir s'il faut entendre, au sens où il s'agirait d'un génitif subjectif, que les rapports de justice sont « l'ordre qui émane de la communauté politique, toute communauté politique possédant dès lors son propre ordre, éventuellement différent de celui d'autres communautés du même genre ? », « ou faut-il entendre, au sens d'un génitif objectif, que la justice est la mise en ordre de la communauté politique, cet ordre résultant dès lors non de la naturalité historique et contingente de cette communauté, mais d'un principe plus haut, universel et rationnel, qui s'impose à cette communauté » (Pierre Aubenque, *Problèmes*

ici qu'il n'y a pas seulement dans ce texte l'idée d'un lien entre structure fondamentale de la cité et justice<sup>368</sup>. Ce qu'apporte de nouveau Aristote dans ce texte, et c'est considérable, c'est l'idée que la justice implique un discernement de ce qui est juste (« la vertu de justice c'est notamment le discernement de ce qui est juste, du droit »), un discernement (relatif aux situations) qui s'effectue dans ce qu'Amartya Sen désignera comme des « jugements de justice »<sup>369</sup>. Avec ces jugements, il s'agit suivant cet auteur d'approches comparatives qui se préoccupent de juger de réalisations sociales concrètes *indépendamment* de critères qui seraient donnés par une conception préalable de la justice absolue (les intuitionnistes et les constructivistes soutiennent au contraire qu'il faut préalablement au jugement des critères et un concept de justice absolue – ils ne s'opposent entre eux que sur la façon de les atteindre, les intuitionnistes soutenant comme Platon qu'il y a intuition de valeurs absolues existant indépendamment de nous, alors que les constructivistes défendent une objectivité tenant à la procédure de construction de ces critères).

#### Les arguments avancés par Aristote en faveur de sa position

Entre Bodin/Hobbes et Aristote, l'opposition sur ce qu'est vraiment la cité est totale. Il faudrait examiner les arguments d'Aristote maintenant que nous avons expliqué sa position. Nous devons nous limiter à une indication toute générale des trois approches argumentatives qu'il utilise :

- L'approche analytique est la suivante. Aristote attribuerait des positions comme celles de Bodin ou Hobbes à la conception univoque du pouvoir qu'ils adoptent. C'est tout au moins ainsi qu'il procède en *Pol.* I.1 et I.2, dans ce que Crubellier et Pellegrin décrivent comme « une critique d'une position socratique et platonicienne qui identifiait, sous un concept général de pouvoir, des situations d'autorité aussi différentes que celles de magistrat d'une cité, de roi, de chef de famille, de maître d'esclaves »<sup>370</sup>. A l'encontre de cette position, Aristote veut montrer dans *Pol.* I.2 que tout pouvoir

---

*aristotéliens. Philosophie pratique*, Vrin 2011, p. 171 et 172). Pierre Aubenque a raison de retenir qu'il s'agit d'un génitif objectif, mais il glisse dans le transcendantalisme et le primat du normatif, et passe à côté de la justice *matérielle*, quand il identifie l'usage d'un génitif objectif avec la dépendance de l'ordre en question d'un « principe ... universel ».

<sup>368</sup> John Rawls reprendra cette idée en la formulant de la façon suivante: « l'objet premier de la justice, c'est la structure de base de la société » (*Théorie de la justice* (note 32), p. 33). Une telle idée vient de loin puisqu'avant Aristote, Protagoras a formulé l'idée d'un lien entre « les ordres qui constituent les cités » (traduction de Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Paris 1995, p. 215) et les rapports de justice (voir les références au mythe exposé par Protagoras dans le dialogue de Platon de même nom *supra* note 322).

<sup>369</sup> Voir les développements dans la deuxième partie de cette étude, publiée dans *Aletheia* 43 (Juin 2013), pp. 150-153.

<sup>370</sup> Crubellier et Pellegrin (note 158), p. 189.



ne peut pas se ramener à une absolue puissance de commander, donc à de l'arbitraire et du discrétionnaire (voir la position d'Hobbes *supra* dans le texte où se trouve l'appel de note 336). S'agissant par exemple du capitaine de bateau ou du médecin<sup>371</sup>, puisque leur position tient à ce qu'ils peuvent faire pour le passager, ou respectivement pour le patient, des choses que ceux-ci ne peuvent pas faire pour eux-mêmes, leur pouvoir ne peut pas raisonnablement se comprendre indépendamment de la *fonction*, donc d'un certain ordre par rapport à une fin (soigner, pour le médecin, mener sain et sauf à destination pour le capitaine de navire). Il ne peut donc pas se comprendre par l'arbitraire de la volonté. C'est une question de fait, de réalité des choses, pas de morale. Il en va de même de l'autorité parentale. Aristote formule le principe de cette approche analytique en *Eth. Nic.* VIII.12 : « des situations différentes appellent *different forms of rule* »<sup>372</sup>. En témoigne, comme on l'a indiqué sous la note 218 pour illustrer ce point, le fait que dans un environnement à risque et décision rapide, comme l'aviation de ligne, les sous-marins nucléaires ou les porte-avions, le grade hiérarchique ne détermine plus l'autorité dans les moments cruciaux, par exemple s'agissant de l'autorisation d'appontage d'un avion sur un porte-avion. *Pol.* I.3 à I.13 développe divers aspects des éléments évoqués dans *Pol.* I.2, essentiellement des réflexions sur la question des rapports humains dominés par l'arbitraire et le discrétionnaire (les ch. 3 à 11 sur l'esclavage). Ce qui est en jeu au-delà de l'arbitraire et du discrétionnaire, c'est de savoir si c'est l'avantage de celui qui détient le pouvoir qui est engagé<sup>373</sup>, ou plutôt celui de la personne sur qui (ou plutôt pour laquelle) s'exerce ce pouvoir. Au cours de cet examen, Aristote recentre régulièrement le débat sur les aspects importants pour la question de la fonction du pouvoir politique, de son insertion dans un ordre (constitutionnel) – la question de savoir si dans la cité

---

<sup>371</sup> *Pol.* VII.2, 1324b27.

<sup>372</sup> *Eth. Nic.* VIII.12, 1160b32. Le début de la traduction est celle de Tricot (note 29), p. 444 (sous réserves que nous avons élargi en remplaçant « relations » par « situations »), et la fin, celle de H. Rackam (Harvard University Press, 1982, p. 493).

<sup>373</sup> *Eth. Nic.* VIII.12, 1160b29 (note 29), p. 444. A noter qu'Aristote n'indique pas que c'est la dignité de la personne qui est contraire à l'idée de gouvernement arbitraire. Martha C. Nussbaum (*Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Paris 2012) relève que ce sera l'approche de Cicéron et des stoïciens (p. 176). Relevons cependant que la perspective d'Aristote n'est pas très éloignée, si l'on postule ce que Thomas d'Aquin explicitera plus tard, que « [...] *dignitas significat bonitatem alicujus propter seipsum, utilitas propter aliud* » (*Commentaire sur les Sentences, Lib. III, distinctio 35, quest. 1, art. 4, quaestiuncula 3, solutio 1*) : un être qui a des opérations qui possèdent en elles-mêmes leur propre finalité (pour le sens exact de cette expression, voir le texte entre les appels de notes 483 à 490 ci-dessous), leur acte, est dit bon « *propter seipsum* », et c'est en cela que consiste la dignité de la personne.

c'est l'arbitraire qui prédomine ou au contraire la fonction du pouvoir et son insertion dans un ordre (par exemple *Pol.* I.3, 1253b18). Il conclut son analyse en *Pol.* I.7 sur la diversité des « forms of rule »<sup>374</sup> et la question du pouvoir politique. Selon P. Simpson, cette analyse « turns out to be very extensive, for it requires a detailed examination of each community. It expands, indeed, to occupy the whole of book I of the Politics »<sup>375</sup>.

- L'approche argumentative constituée par des observations empiriques directes, dispersées dans l'ensemble de l'ouvrage, repose notamment sur le fait que, comme le disent Crubellier et Pellegrin, « les constitutions déviées, si elles veulent durer, sont tôt ou tard amenées à prendre des mesures en opposition avec leur (mauvaise) nature » ; ces deux auteurs montrent comment selon Aristote « une fois que les cités ont pris une certaine extension, le peuple devient un acteur politique majeur, et, de ce fait, les gouvernements constitutionnels sont mieux armés que les autres constitutions pour durer ». Les deux auteurs soulignent que c'est une « supériorité fonctionnelle et non éthique »<sup>376</sup>. Le caractère fonctionnel de la supériorité, c'est quelque chose qui peut être opposé aux positivistes qui, comme Hart, refusent d'aller au-delà d'une sociologie descriptive : ils devraient au moins prendre en compte dans leur description la supériorité fonctionnelle des constitutions droites sur les constitutions déviées (sur Hart, voir pp. 182-183 de la deuxième partie de cette étude, publiée dans *Aletheia* 43).
- La liberté, qui est essentielle puisque la cité est « une communauté d'hommes libres » (voir *supra* note 360, et les renvois) et puisqu'Aristote ne développe sa philosophie politique qu'à propos des cités libres (voir note 264 ci-dessus), exige à la fois l'absence d'interférences *arbitraires*, et l'absence de la simple *possibilité* de telles interférences<sup>377</sup>. On ne peut donc pas se passer d'un ordre constitutionnel qui met en place les mécanismes nécessaires pour exclure la possibilité de telles interférences, ni mettre la justice matérielle entre parenthèses (l'absence d'arbitraire suppose en effet au moins une justice matérielle minimale).

---

<sup>374</sup> *Pol.* I.7, 1255b16 (*Politics*, Books I and II, trad. de Trevor J. Saunders, Oxford 1995, p. 9): « from this it is clear that [...] the forms of rule are not all the same as one another, though some say that they are ».

<sup>375</sup> Peter L. Phillips Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, 1998, p. 16.

<sup>376</sup> Crubellier et Pellegrin (note 158), p. 202. Ils citent *Pol.* V.8, 1308a3.

<sup>377</sup> Voir Torrione (note 35) pp. 580 ss. et les références à Philip Pettit, *Républicanisme: Une théorie de la liberté et du gouvernement*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan et Jean-Fabien Spitz, Paris 2004.

*Pol. III.6 et III. 12 : Le troisième axe de l'analyse de l'expérience (la justice et l'utilité commune)*

La thèse d'Aristote en *Pol. I.1* et *I.2* que l'on vient d'expliquer (la communauté politique est caractérisée par la mise en commun de l'ordre constitutionnel dans lequel s'exerce tout pouvoir public – un ordre dans la constitution duquel le discernement de ce qui est juste en matière de pouvoir joue un rôle) sera interprétée par certains lecteurs importants d'Aristote (de Cicéron<sup>378</sup> à Locke<sup>379</sup>, Thomas Paine ou John Adams) comme un programme en faveur de la liberté politique (définie comme absence d'interférence arbitraire), un programme centré sur le rejet de l'absolutisme (« the evil to be avoided is tyranny ; that is to say, the *summa imperii*, or unlimited power, solely in the hands of the one, the few, or the many »)<sup>380</sup>.

Et ces lecteurs vont considérer qu'à travers les analyses de *Pol. III*, que nous abordons maintenant, Aristote va, après avoir rejeté l'absolutisme en *Pol. I*, soutenir les positions suivantes: 1) « le gouvernement républicain, ce n'est rien autre chose que le gouvernement établi et exercé dans l'intérêt des gens, aussi bien individuellement que collectivement »<sup>381</sup>; 2) « the very definition of a Republic is an empire of laws, and not of men »<sup>382</sup>; 3) la loi qui « règne » (la loi constitutionnelle) ne doit pas être n'importe quelle loi, mais celle qui constitue ou met en place un ordre constitutionnel avec des mécanismes et des structures (comme la séparation des pouvoirs) qui favorisent, et, si possible, garantissent la réalisation concrète de la justice (« le rôle de qui gouverne est en effet de garder la justice, et, partant, l'égalité »<sup>383</sup>) et, par-là, assurent l'orientation vers ce qui est utile aux gens, vers l'utilité commune<sup>384</sup>.

---

<sup>378</sup> S'agissant de la position de Cicéron sur la *Politique* d'Aristote, voir surtout *De la république*, Classique Garnier, Paris 1954. Voir note 34 l'explication de Claude Nicolet sur la reprise des cadres de la philosophie grecque (essentiellement celle d'Aristote) pour l'analyse des institutions romaines.

<sup>379</sup> Locke parle de la *Politique* d'Aristote (voir John Locke, Lettre au Révérent Richard King du 25.8.1703, in : *The Works of John Locke in Nine Volumes*, London 1824, 12<sup>ème</sup> éd., Vol. 9).

<sup>380</sup> John Adams (note 24), p. 99.

<sup>381</sup> THOMAS PAINE, *Rights of Man*, New York 2004, p. 162: « Republican government is no other than the government established and conducted for interest of the public, as well individually as collectively ». Voir *Les droits de l'homme*, trad. par François Soulès, Paris 1987, p. 257.

<sup>382</sup> John Adams (note 22), p. 80.

<sup>383</sup> ARISTOTE, *Eth. Nic.* V.10, 1134b2 (note 29), p. 267.

<sup>384</sup> Pour caractériser la position prise dans ce courant de pensée, M. N. S. Sellers utilise l'expression « republican identification of justice with the common good » (*Republican Legal Theory. The History, Constitution and Purposes of Law in a Free State*, New York 2003, p. 121). A la page 10 de cet ouvrage, il souligne qu'Aristote défend la position que « "justice" to consist in government for the common good ». Voir aussi l'expression de « common good conception of justice » citée à la note 256 ci-dessus. Jean-Fabien Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris 2005, p. 457, affirme : « l'intérêt général et le bien commun [ne sont] que d'autres manières de désigner la justice ». Et James Harrington, *The Commonwealth of Oceana* (édité par J. G. A. Pocock, Cambridge 1992, p. 20) parle de « common interest to be the common right ». Voir le texte fondamental d'Aristote à ce sujet, dans le passage où se trouve l'appel de note 398.

Nous ne pouvons pas examiner ici tous les chapitres de *Pol.* III, un livre très riche, le cœur de la philosophie politique d'Aristote. Nous nous limitons à l'étude de *Pol.* III.6 et du début de *Pol.* III.12. Comme on l'a dit, dans *Pol.* III.6, Aristote analyse ce qui caractérise cet ordre (constitutionnel) de base dans le cadre duquel s'exerce tout pouvoir public, lorsque le discernement préalable de ce qui est matériellement juste y joue un rôle ; et au début de *Pol.* III.12 Aristote explique en quoi consiste ce discernement qui joue un rôle dans l'ordre constitutionnel de base. S'agissant de ce qui caractérise l'ordre constitutionnel dans lequel le discernement de ce qui est juste joue un rôle, un ordre qu'il appelle pour cette raison « droit » (*Pol.* III. 6, 1279a19), Aristote arrive aux deux conclusions suivantes : 1) ce qui caractérise un tel ordre, c'est qu'il vise l'utilité commune (*Pol.* III. 6, 1279a18), et 2) comme un tel ordre remplace dans la communauté politique la « puissance absolue et perpétuelle de commandement » dont parlera Bodin, on peut qualifier la situation à laquelle on arrive de « règne de la loi » (« rule of law »<sup>385</sup>), la loi qui règne étant l'ordre constitutionnel lui-même<sup>386</sup>. Sur le premier point, le texte essentiel se trouve en *Pol.* III.1 et *Pol.* III.6. Selon *Pol.* III.1 « les constitutions diffèrent spécifiquement les unes des autres »<sup>387</sup>, et selon *Pol.* III.6, il y a « toutes celles qui visent l'avantage commun [et] se trouvent être droites selon le juste absolu, [et] celles, au contraire, qui ne visent que le seul intérêt des gouvernants [et] sont défectueuses, c'est-à-dire qu'elles sont des déviations des constitutions correctes »<sup>388</sup>. En *Pol.* III.13, Aristote apporte une précision sur ce qu'il entend par avantage commun : ce n'est pas « l'avantage des meilleurs, ou de la majorité » mais « l'avantage de la cité toute entière c'est-à-dire l'avantage commun des citoyens »<sup>389</sup>.

*Pol.* III.6 est souvent mal compris<sup>390</sup>. Il faut bien voir en effet que viser effectivement l'utilité commune, pour une constitution ou ordre constitutionnel, c'est orienter structurellement les choses dans cette direction (Aristote parle de constitutions droites, pas de dirigeants honnêtes – bien que cet aspect, que nous n'étudions pas dans cet article, soit aussi quelque chose d'important). Orienter structurellement vers l'utilité commune, pour une constitution, c'est contenir des normes qui

---

<sup>385</sup> Et non pas de « personal rule », comme en Libye à l'époque de Kadhafi (le *Financial Time* du 16 juillet 2011 a rappelé dans un éditorial de la page 6 qu'en Libye il y a eu un soulèvement contre « 42 years of personal rule »). Concernant les expressions « gouvernement de la loi », « règne de la loi » et « rule of law », utilisées dans les traductions d'Aristote, voir note 22 ci-dessus.

<sup>386</sup> On ne comprend souvent pas que la loi qui « règne », celle qui gouverne le pays selon le principe du « règne de la loi », c'est l'ordre constitutionnel, c'est-à-dire avant tout des normes d'organisation (les normes relatives à la séparation des pouvoirs, à la démocratie, à l'indépendance des tribunaux etc.), et non pas avant tout des normes matérielles (voir à ce sujet l'article sur les droits de l'homme, cité sous note 35). Voir aussi dans la première partie de cette étude, publiée dans *Aletheia* 41-42 (déc. 2012), pp. 95-96, des explications sur la « rule of law ».

<sup>387</sup> *Pol.* III.1, 1275a38 (note 7), p. 208.

<sup>388</sup> *Pol.* III.6, 1279a17 (note 7), p. 227-228.

<sup>389</sup> *Pol.* III.13, 1283b37-43 (note 7), p. 252.

<sup>390</sup> On l'assimile à la position de Bodin quand il défend « le gouvernement selon les lois de nature ». Voir les remarques à ce propos aux pages 156 et 157 dans la deuxième partie de cette étude, publiée dans *Aletheia* 43 (Juin 2013).

mettent en place certaines procédures et certaines structures, éventuellement certaines dispositions matérielles, assurant autant que possible la visée effective de l'utilité commune. Aristote donne l'exemple du « chacun à tour de rôle » dans les anciennes communautés politiques composées de très peu de personnes (voir note 30). Mais il y a les mécanismes plus complexes développés à Rome à l'époque de la République, en Angleterre au 17<sup>ème</sup> siècle, puis aux Etats-Unis à partir de 1776 avec les constitutions des divers Etats puis la constitution fédérale, en France à partir de 1789, et enfin dans le monde contemporain : la démocratie combinée avec la séparation des pouvoirs et le bicaméralisme, ainsi que de larges compétences (en matière de pouvoirs de contrôle) dévolues à des tribunaux indépendants. C'est le système des « checks and balances » de la Constitution américaine de 1787. Tous ces mécanismes et structures se fondent cependant sur l'idée du règne d'un ordre constitutionnel orienté vers l'utilité commune, c'est-à-dire sur l'approche fonctionnelle de l'ordre et des normes, combinée avec le principe du règne de la loi (deux aspects distincts conceptualisés et combinés ensemble par Aristote). L'histoire constitutionnelle montre que le développement progressif de mécanismes et structures adéquats (constituant ensemble l'ordre constitutionnel) s'est fait au fur et à mesure d'observations et d'expériences, pendant des siècles, en matière de gouvernements et d'institutions politiques. Aristote précise dans ce passage sur le « à tour de rôle » qu'un tel ordre « est déjà une loi, car l'ordre est une loi » (même en l'absence de constitution écrite), et il conclut : « donc le gouvernement de la loi est plus souhaitable que celui [des hommes] »<sup>391</sup>. La Cour européenne des droits de l'homme (CEDH) est aussi un exemple de l'importance que peuvent avoir des mécanismes relevant de l'ordre constitutionnel dont parle Aristote. La mise en œuvre conjointe de ces différents mécanismes et structures assure autant qu'il est possible l'orientation vers l'utilité commune de l'usage de tout pouvoir public dans les communautés politiques concernées. Comme l'ont relevé Crubellier et Pellegrin, la justification est avant tout fonctionnelle<sup>392</sup>. Il s'agit, dit la CEDH à propos de la démocratie, de quelque chose dont « l'essence [...] tient à sa capacité à résoudre les problèmes par un débat public ouvert » (*Güneri and Others v. Turkey*, requête n° 42853/98, 43609/98, 44291/98, 12.07.2005, §76), à trouver des « solutions capable of satisfying everyone concerned » (*United Communist Party of Turkey and Others v. Turkey*, requête n° 294000/05, 15.02.2005, §57), c'est « one of the basic conditions [...] for each individual self-fulfilment » (*Szima v. Hungary*, requête n° 29723/11, §25), « for the development of every man » (*Handsyde v. United Kingdom*, requête n° 5394/72, §49). Loin d'opposer lois et normes au bien, comme le déontologisme moderne ne cesse de le faire, les normes (organisationnelles et matérielles) et les mécanismes sont au contraire retenus pour « régner » en fonction de leur orientation vers la fin (le bien politique), la justice et l'utilité commune, et, ultimement, le bien des gens. C'en est au point qu'Aristote affirme, comme on l'a dit, que « le juste (le droit) [et donc aussi l'utilité commune] « n'existe que pour ceux entre qui il y a loi » (référence sous note 74), c'est-à-dire ordre constitutionnel, écrit ou non écrit.

<sup>391</sup> *Eth. Nic.* V.10, 1134b2 (29), p. 267.

<sup>392</sup> Crubellier et Pellegrin (note 158), p. 202.

Pour la conception et l'établissement de cet ordre constitutionnel et de ces normes d'organisation, la capacité législative est indispensable, une capacité qu'Aristote désigne en *Pol.* III.12 comme « la faculté politique »<sup>393</sup>. Il s'agit d'une capacité dont *Eth. Nic.*, VI.8 dit que c'est avant tout la capacité de faire de bonnes lois (constitutionnelles). C'est la capacité qu'*Eth. Nic.* I.1 caractérise comme « la plus souveraine de toutes et par excellence architectonique », comme celle dont la « fin sera le bien même de l'homme »<sup>394</sup> (un bien que *Pol.* I.1 qualifie comme « le plus souverain de tous », celui en vue duquel la communauté « la plus souveraine de toutes » est constituée). C'est la capacité dont Protagoras dit dans le dialogue de Platon qu'elle « se trouvait chez Zeus »<sup>395</sup>, et qu'elle a été donnée aux hommes (non seulement la capacité elle-même, mais avec elle son objet, la justice) « pour constituer l'ordre des cités » (*supra* note 259, ainsi que texte entre appels de notes 270 et 271, entre appel de notes 321 et 323, et entre appels de notes 367 et 369).

Après l'examen de *Pol.* III.6 où Aristote analyse ce qui caractérise cet ordre (constitutionnel) de base dans le cadre duquel s'exerce tout pouvoir public lorsque le discernement préalable de ce qui est juste joue un rôle, venons-en à la question du discernement qui joue un rôle dans la détermination de la structure de base de la communauté politique, soit le discernement de ce qui est matériellement juste quand il s'agit de communautés politiques. Le texte relatif à ce point, qui est le sommet de la philosophie politique d'Aristote, se trouve au début de *Pol.* III.12. Ce sommet consiste, comme indiqué ci-dessus dans la section intitulée « En direction d'une philosophie politique : comment comprendre en quoi consiste l'expérience dans ce domaine ? », dans la mise en évidence par Aristote de ce qui est au cœur de l'expérience que l'on a des communautés politiques. Dans *Pol.* III.12, Aristote précise ce qu'est le juste auquel il vient de se référer en *Pol.* III.6, quand il a parlé de constitutions qui se trouvent « être droites selon le juste absolu ». En apportant cette précision, Aristote donne du même coup son interprétation de la signification des mots de Protagoras quand ce dernier dit (*supra* note 321) que c'est la faculté politique et son objet (la justice) qui ont été apportés aux hommes (« pour constituer l'ordre des cités »). En *Pol.* I.2 Aristote a déjà apporté une première clarification par rapport à Protagoras : l'idée que la capacité politique et son objet (la justice), c'est en réalité, si l'on est attentif à l'expérience, la capacité de *discerner* ce qui est juste, et donc l'idée que dans cette perspective on met à la base de toute la structure de la communauté politique un discernement humain, le discernement de ce qui est juste. On a déjà expliqué la signification de ce passage de *Pol.* I.2 dans le texte entre les appels de notes 366 et 369, et on a indiqué que ce discernement humain joue un rôle décisif, selon l'expérience que l'on a des communautés politiques (voir ci-dessus la section « En direction d'une philosophie politique : comment comprendre en quoi consiste l'expérience dans ce domaine ? »).

Avec le texte du début de *Pol.* III.12, Aristote va apporter deux autres éléments nouveaux par rapport à Protagoras : 1) Aristote va tout d'abord indiquer (ou confirmer clairement) que le discernement de ce qui est juste qui est à la base de la structure de la communauté politique, c'est le discernement de ce qui est matériellement juste dans la situation en cause

<sup>393</sup> *Pol.* III.12, 1282b17 (note 7), p. 247.

<sup>394</sup> *Eth. Nic.*, I.1, 1094b7 (trad. Crubellier et Pellegrin (note 158), p. 187).

<sup>395</sup> Platon, *Protagoras*, 321d (trad. Frédéric Ildefonse, Flammarion Paris 1997, p. 76).

(celle d'une communauté politique avec les pouvoirs qui s'y exercent), donc le discernement de ce qui est adéquat aux caractéristiques objectives de cette situation, le discernement de ce qui est « *sachgerecht* » dans ce domaine. Aristote apporte cette précision en *Pol.* III.12, selon nous, en se référant expressément à la conception du juste (du droit) exposée dans *Eth. Nic.* V, une conception selon laquelle chercher le juste (le droit), c'est chercher une solution adéquate aux circonstances du cas particulier, ou aux caractéristiques objectives de la situation générale à régler, cette idée donc que le juste (le droit) est essentiellement une solution matériellement juste. Selon *Pol.* III.12, c'est là une conception du juste (du droit) qui est centrale aussi quand on recherche le juste (le droit) qui sert de base ou de point de référence « pour constituer l'ordre des cités ». On peut donc à ce niveau aussi (le niveau de l'ordre constitutionnel pour tout un pays) appliquer la formule relative au discernement du matériellement juste déjà cité plus haut : « [κρίνειν] ποῖα ποίοις ἀρμόττει », « *judicare qualia qualibus congruunt* »<sup>396</sup>. 2) Dans ce passage de *Pol.* III.12, Aristote va aller plus loin encore : il va indiquer en quoi consiste ce qui est « *sachgerecht* » dans la situation en cause (la situation par exemple de constitution ou reconstitution d'une communauté politique après une guerre civile, ou la chute du tyran). Ce qui est adéquat aux caractéristiques objectives de la situation à régler, le matériellement juste, le droit au sens de la solution adéquate à cette situation, « c'est l'utilité commune » de la communauté politique en question<sup>397</sup>. C'est cette affirmation magistrale d'Aristote qui introduit ce que Sellers appelle justement (voir *supra* note 256) la « *common good conception of justice* » qui caractérise une telle philosophie politique (Sellers parle de la philosophie politique de Cicéron, mais Cicéron a repris ce précieux élément d'analyse à Aristote).

Le début de *Pol.* III.12 exprime tout ce que l'on vient d'expliquer de façon extrêmement concentrée : « Puisque dans toutes les sciences et les arts la fin [que se propose de réaliser l'art ou la science en question] est un bien, que le plus grand bien réside essentiellement dans <la science> la plus souveraine de toutes, et que c'est la science ou capacité politique, et que *le bien politique c'est le juste, à savoir l'avantage commun* [autre traduction relative aux mots en italiques (*ἔστι δὲ τὸ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ'ἔστι τὸ κοινῇ συμφέρον*): « le bien en politique, c'est la justice, et la justice, c'est l'intérêt général » ; « the political good is

<sup>396</sup> Tricot traduit, de façon pas très heureuse, par « discerner [...] quelles sortes de dispositions [...] doivent répondre à une situation donnée » *Eth. Nic.*, X.10, 1181b9, p. 569. Nous faisons correspondre le grec d'Aristote avec la traduction latine de Guillaume de Moerbeke (S. Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum exposition*, Marietti Editori 1964, p. 564). Il faut savoir que le *ποῖον* est l'un des états de cause distingué par la rhétorique antique, celui dans lequel on se demande ce qui est juste, approprié, adéquat ; cela correspond à ce qu'on appelle aujourd'hui la question du droit (voir un rhéteur du II<sup>ème</sup> siècle de notre ère, Hermogène, *Les états de cause*, Les Belles Lettres, Paris 2009).

<sup>397</sup> On ne doit bien sûr pas en rester à cette formulation abstraite, l'adéquation à la situation concrète en cause exigeant en effet d'une part l'évaluation du développement humain atteint concrètement à travers tel ou tel ordre constitutionnel, c'est-à-dire un jugement sur le bien, et d'autre part celle de la justesse et de l'efficacité des structures mises en place, comme on l'a expliqué aux pages 104 à 106 ci-dessus (*Aletheia* 41-42, décembre 2012).

justice, and this is the common advantage »], « <il faut chercher ce qu'est le juste>. Or tout le monde pense que le juste c'est un certain égal, et cela s'accorde jusqu'à un certain point avec les traités philosophiques consacrés à l'éthique. On dit, en effet, que le juste c'est <d'attribuer> quelque chose à quelqu'un, et <plus précisément> il faut qu'une <part> égale <revienne> à des gens égaux »<sup>398</sup>.

Si c'est cela le matériellement juste en matière de communauté politique (« à savoir l'avantage commun », comme dit Aristote dans la bonne traduction de Pellegrin), il s'ensuit que les bonnes lois (constitutionnelles) dont parle *Eth. Nic.* VI.8 seront « celles qui visent l'avantage commun » (suivant l'expression de *Pol.* III.6 que l'on a examiné plus haut) ; il s'ensuit que l'ordre constitutionnel qui repose sur le discernement de ce qui est matériellement juste, l'ordre que *Pol.* III.6 désigne comme « droit », sera celui qui assure l'orientation vers l'utilité commune. Ce qui était déjà acquis reste vrai : on savait déjà que selon Aristote il n'est pas juste que l'un gouverne et que l'autre soit gouverné, ni que ce soit la situation inverse qui se produise, et en conséquence on savait déjà qu'on doit admettre que la seule chose matériellement juste *s'agissant de qui gouverne*, c'est qu'un ordre « règne » (le fameux règne de la loi, la « *rule of law* »), et pas une personne – par exemple l'ordre suivant : « chacun à tour de rôle »<sup>399</sup>. Avec *Pol.* III.12 il ne s'agit pas tellement de la nécessité qu'un ordre constitutionnel règne plutôt que l'homme, mais du discernement que c'est seulement l'ordre orienté vers l'utilité commune (et donc vers le bien des gens) qui est droit, parce que le matériellement juste dans ce domaine c'est l'utilité commune. Il est vrai que les deux questions (celle de l'utilité commune, et celle du règne de la loi) ne sont pas totalement indépendantes l'une de l'autre, et que tout peut en définitive être reconduit à l'utilité commune : comme on l'a indiqué dans le texte entre les appels de notes 28 et 34, la raison pour laquelle il faut que ce soit un ordre qui gouverne plutôt qu'un homme n'est pas seulement la justice s'agissant de la question *qui gouverne*, mais aussi le fait, avéré pour Aristote, qu'un homme « ne le fait que dans son intérêt propre et devient un tyran » (cette remarque est faite par Aristote à la suite du texte d'*Eth. Nic.* V.10 cité en note 399); seul le règne de la loi est ainsi compatible avec l'utilité commune, donc avec la justice.

Le caractère central que joue le matériellement juste dans la constitution de l'ordre même de la communauté politique, et son

---

<sup>398</sup> *Pol.* III.12, 1282b14-23 (note 7), p. 246 (c'est nous qui avons rajouté les parties entre grands crochets). S'agissant des variantes de traduction relatives aux mots en italique, la première est de Francis Wolff (L'unité structurelle du Livre III, in: *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de Pierre Aubenque, Paris 1993, p. 307), et la deuxième est de Richard Robinson (note 287, p. 41). Relevons en outre que sous la note 384 se trouvent les formules de différents auteurs qui ont repris la thèse de l'identification entre justice et utilité commune pour décrire la situation propre aux constitutions droites.

<sup>399</sup> *Pol.* III.16, 1287a17-20, trad. Pellegrin, p. 267. Voir dans la première partie de cette étude, publiée dans *Aletheia* 41-42 (déc. 2012), dans le texte entre les appels de notes 28 et 34 (où se trouvent en particulier des explications sur la « *rule of law* »). Voir au même endroit la référence à *Eth. Nic.* V.10, 1134a35-1134b1, p. 267 où se trouve l'affirmation suivante d'Aristote : « nous ne laissons pas l'homme nous gouverner, nous voulons que ce soit la loi ». Voir aussi *supra* notes 385 et 386, ainsi que le texte où se trouve l'appel de note 391.



identification par Aristote comme étant l'utilité commune, sont deux points qu'il est difficile de bien saisir. Avec cette position, Aristote évite de justesse aussi bien l'utilitarisme que le primat du normatif (le transcendantalisme selon la terminologie d'Amartya Sen). Pour mieux comprendre la position d'Aristote, voyons d'abord la proximité et la différence avec l'utilitarisme. Aristote souligne sans doute que l'utilité commune est ce que « les législateurs [les constituants] ont en point de mire » (*Eth. Nic.* VIII.9, 1160a11, tr. Richard Bodéüs, p. 434) quand ils établissent la constitution et le reste de la législation, mais cela ne signifie pas qu'ils légifèrent en matière constitutionnelle à partir d'un calcul d'utilité, comme le préconise l'utilitarisme. Le penser serait méconnaître la façon dont ils procèdent quand ils légifèrent. Ils procèdent en regardant les conséquences des législations constitutionnelles qu'ils adoptent, comme le conséquentialisme ou utilitarisme soutient qu'il faut le faire, c'est certain : la loi est établie avec les yeux fixés sur les conséquences qu'elle aura, puisqu'elle est établie pour ces conséquences, qui sont en fait le résultat visé par le législateur. Il est donc essentiel de discerner, d'apprécier et de juger ce qu'il en est une fois la loi mise en œuvre, ne serait-ce que pour savoir si l'entreprise est réussie. Mais en quoi consiste cette appréciation que les législateurs portent sur les résultats atteints, ou qui seront atteints par les dispositions qu'ils mettent en place ? Comme on va le voir, tout autre chose que le calcul d'utilité que préconise l'utilitarisme ! Selon la thèse d'Aristote, le jugement du constituant est le suivant : ce qui est en train d'être établi (normes, règles d'organisation, principes et structures au niveau constitutionnel) va-t-il produire un résultat adéquat à la situation en cause (particulièrement s'agissant des divers pouvoirs publics qui s'exercent au sein de la communauté politique), un résultat matériellement juste ? C'est donc la dimension de justice matérielle (*Sachgerechtigkeit*) du résultat atteint par la disposition légale ou constitutionnelle qui est l'élément déterminant, spécifiqueur. Mais s'il en est ainsi, si les normes légales ou constitutionnelles établies par le législateur sont ce que la raison pratique retient comme nécessaire pour que le système constitutionnel, une fois appliqué, assure autant que possible un résultat juste, c'est qu'il y a identification de la justice (du matériellement juste) à un résultat final correct (« *an outcome-oriented conception of justice* », selon l'expression de Martha Nussbaum<sup>400</sup>). C'est cette identification de la justice à un « correct outcome » qui conduit à l'identification ultérieure de la justice à ce qui est utile au bien de tous et de chacun, à l'utilité commune. Et quand en *Pol.* III.6 Aristote parle des « constitutions qui se trouvent être droites *selon le juste absolu* », il vise par les mots mis en italique non pas des constitutions droites selon une norme préétablie, une idée du juste absolu ou « un principe rationnel et universel qui s'impose à cette communauté » (pour cette expression utilisée à tort à propos d'Aristote, voir *supra* note 367), mais des constitutions droites en fonction de leur « outcome » une fois appliquées, la justice et l'utilité commune (sur cet aspect, voir les explications convergentes de Nussbaum, de Sen, de Thomas d'Aquin et, jusqu'à un certain point, de Hart, pp. 178- 180 de la deuxième partie de cette étude, dans *Aletheia* 43, juin 2013). Une certaine conception de la loi (y compris la loi constitutionnelle et les normes d'organisation qu'elle contient) découle de cette notion du matériellement juste comme résultat à atteindre. La loi repose avant tout sur un acte d'intelligence du

<sup>400</sup> *Frontiers of Justice*, Cambridge 2006, p. 82.

législateur, s'il est vrai que les normes légales à édicter dépendent avant tout du discernement du matériellement juste à réaliser, comme on vient de l'affirmer. C'est cela qu'Aristote relève quand il affirme que la loi est dans la dépendance « d'une certaine prudence [faut-il une loi ou pas, faut-il telle ou telle sanction, telle ou telle procédure] et de l'intelligence [discerner le matériellement juste à réaliser, c'est-à-dire ce qui est réellement adéquat à la situation en cause] »<sup>401</sup>. Il s'agit de l'intelligence présente dans l'appréciation portée sur le caractère matériellement justifié ou non du résultat atteint (cette appréciation se réalise péniblement à travers de multiples délibérations, au sein de l'une des chambres du parlement, puis de l'autre, puis de l'ensemble du parlement, puis éventuellement du peuple tout entier en cas de referendum). Il y a d'ailleurs une double relation de dépendance réciproque : le discernement de ce qui est matériellement juste est *déterminant* pour le contenu des normes légales (quand elles sont correctes), et ces normes légales sont des normes dont la mise en œuvre est *décisive* (une des traductions possibles de l'adjectif κύριος selon le texte entre les appels de notes 310 à 315 ci-dessus) pour la réalisation de ce qui est matériellement juste.

Après avoir vu comment la position d'Aristote sur le caractère central du matériellement juste au niveau politique se rapproche et se distingue d'une position utilitariste, essayons maintenant de comparer la position d'Aristote à celle du libéralisme moderne dans sa version contractualiste, ce que Rorty a appelé « *the Postmodernist Bourgeois Liberalism* »<sup>402</sup>, une approche qui se caractérise par le primat du normatif (par le transcendantalisme institutionnel, selon la terminologie d'Amartya Sen que l'on a déjà citée). C'est une pensée politique qui s'est progressivement imposée en se greffant sur les acquis constitutionnels provenant d'une pensée politique antérieure d'origine aristotélicienne, centrée sur la justice matérielle et l'utilité commune<sup>403</sup>. Le libéralisme a gardé de ce courant antérieur (appelé « républicanisme »<sup>404</sup>) les éléments suivants : 1) « l'idée que le droit est l'intermédiaire privilégié des

---

<sup>401</sup> *Eth. Nic.* X.10, 1180a21-22. Pour cette traduction, voir par exemple la traduction de H. Rackam, The Loeb Classical Library, Londres 1982, p 632 : la loi émane « *from a certain wisdom and intelligence* » (c'est nous qui soulignons).

<sup>402</sup> Sur la distinction entre la version contractualiste du libéralisme et sa version utilitariste, voir Felix Heidenreich et Gary Schaal (note 262), p. 49. Voir aussi sur la version contractualiste du libéralisme Richard Rorty, *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, *Journal of Philosophy*, October 1983, pp. 585.

<sup>403</sup> Sellers (note 383) affirme : « *republican principles have formed the central institutions of Western liberal democracy* » et « *liberalism grew out of republicanism* » (p. 21).

<sup>404</sup> Sur le sens du mot « républicanisme » et l'origine aristotélicienne, voir Torrione (note 8), p. 563. On peut utiliser à la place de « républicanisme », qui fait surtout référence à l'utilité commune (*res publica*), le mot « constitutionalisme », un mot qui renvoie à la « rule of law ». Suivant Fustel de Coulanges (*La cité antique*, Paris 1928, p. 376), les Latins utilisent l'expression « *res publica* » là où les Grecs utilisaient le terme « commun » (utilité commune, bien commun). Thomas Paine (note 262), p. 162, l'a bien compris : « *What is called a republic, is not any particular form of government. It is wholly characteristic of the purport, matter, or object for which government ought to be instituted, and on which it is to be employed, res-publica, the public affairs, or the public good ; or, literally translated, the public thing* ».

interactions entre [...] les citoyens et l'Etat »<sup>405</sup>, en ce sens que le « droit positif et [le] droit naturel [...] structurent l'Etat et la vie politique », notamment « la dimension verticale » que représentent les « relations juridiques entre l'Etat et le citoyens ou entre l'Etat et l'ensemble de la communauté... » (p. 41) ; 2) le libéralisme s'appuie comme le républicanisme « sur une théorie forte du droit naturel et du droit positif » (p. 38) ; 3) le libéralisme a gardé la préoccupation pour « un ordre politique » (essentielle pour lui qui part de « l'option la plus pessimiste », celle d'une situation « qui ne présuppose aucune qualité morale individuelle », p. 46) ; 4) le libéralisme a conservé du républicanisme l'idée d'une justification « fonctionnelle de l'Etat » (p. 44), l'idée que « dans la mesure où l'Etat effectue ce pour quoi il a été mis en place, il devient de facto légitime » (p. 43).

Mais le libéralisme se distingue de cette tradition antérieure d'origine aristotélicienne sur la question du droit naturel (et donc aussi de l'utilité commune, puisque celle-ci dépend du droit naturel). On a vu plus haut (entre les appels de notes 366 à 369) ce qu'apporte de nouveau Aristote par rapport à Protagoras dans le texte qui termine *Pol. I.2*, et au début de *Pol. III.12* : l'idée qu'il y a un « discernement de ce qui est juste, du droit », en ce sens qu'il y a la capacité de discerner ce qui est adéquat à la situation, « *sachgerecht* » (au terme d'un débat contradictoire, d'un exercice dialectique – ou plutôt rhétorique, au sens de la rhétorique antique – où des positions opposées sont confrontées les unes avec les autres. Le droit et le juste au sens majeur du terme – le droit naturel – est donc avant tout ce qui est découvert dans un jugement au terme de cet exercice, et non pas un ensemble de normes ou de droits individuels préalablement donnés. C'est pour cela que pour Aristote le droit naturel lui-même peut être « sujet [...] à variations » (*Eth. Nic. V.10*, 1134b 18 et suivants). C'est un droit réactif aux situations, qui ne sont pas immuables. Selon Aristote, il y a un discernement relatif aux situations, un discernement qui s'effectue dans ce qu'Amartya Sen désignera comme des « jugements de justice » sur les situations, des situations souvent envisagées de façon comparative. Il s'agit, comme on l'a vu, de « *judicare [...] qualia qualibus congruunt* », c'est-à-dire, suivant la formule du Tribunal fédéral suisse dans l'ATF 101 Ia 545, de « rechercher la solution adéquate aux circonstances spéciales du cas particulier » ou à la situation en cause.

Le libéralisme s'oppose à cette conception du droit et du juste parce qu'il imagine à tort que c'est une position en faveur d'un « ordre politique d'ordre divin » (pour cette expression, voir Felix Heidenreich et Gary Schaal, p. 31 de l'ouvrage cité à la note 262) ; le libéralisme confond en effet cette position aristotélicienne sur la centralité de la recherche du matériellement juste, avec la position stoïcienne sur la loi naturelle, et il perd de vue l'origine véritable de la pratique du discernement de ce qui est adéquat à la situation en cause, soit la pratique courante du droit. Selon le libéralisme, il faut partir d'ailleurs : pour lui,

---

<sup>405</sup> Felix Heidenreich et Gary Schaal (note 261), p. 38 (les renvois aux numéros de page de ce livre sont indiqués entre parenthèses dans le texte dans la suite de ce paragraphe).

le point de départ ne peut pas être « *independent of [a] moral evaluation of the law and legal system* » faite du point de vue du principe « *liberty can be restricted only for the sake of liberty* », c'est-à-dire du point de vue de la liberté individuelle conçue comme absence de toute interférence avec ce qu'on a la volonté de faire. La liberté que cela implique est conçue comme une sphère dans laquelle l'exigence d'absence d'interférence avec ce que l'on a la volonté de faire est représentée par un faisceau de droits moraux absolus et intangibles, « *the natural moral rights of persons* »<sup>406</sup>. Pour le libéralisme postmoderniste, ces droits moraux ne sont plus des droits qui « appartiennent originairement et essentiellement à l'homme, qui sont inhérents à sa nature, dont il jouit par cela même qu'il est homme, indépendamment d'aucun fait particulier de sa part » comme l'affirmait Burlamaqui, à la suite de Grotius, dans cette Ecole de droit naturel moderne à l'origine de la pensée libérale ; en effet, pour le libéralisme postmoderniste, « *there are no rights that all humans necessarily possess* » (Simmons, p. 89, note 64, qui soutient que c'est la position de Locke). Il faut donc suivant ce courant de pensée éviter d'utiliser « *the natural concept of man* » (p. 82) ; Simmons continue en affirmant que « *those human beings who are not rational and purposive are simply not persons in the relevant sense, and do not possess the equality of rights that persons enjoy* » (p. 82). L'approche libérale postmoderniste souligne que pour elle la volonté individuelle et la conscience de soi sont « *the bases for rightholding* » (Simmons, p. 203, qui semble attribuer cela à la *lockean theory of rights* – il ne le fait pas), et surtout Jeffrey Reiman, qui affirme que la caractéristique qui justifie l'attribution de droits à des êtres, c'est exclusivement « *the subjective awareness that they have a life and (thus) the caring about that life* », les droits étant « *rooted in the concerned individual's preference for herself* », et non pas dans « *what has intrinsic value* ». Ce que Simmons a appelé « *the heart of [this] normative philosophy* » (p. 6), qu'il attribue à Locke en avouant p. 6 une reconstruction « *for contemporary eyes* » et la non prise en considération de « *Locke's theory of virtue* », c'est selon nous l'idée que la justice résulte de la satisfaction complète des droits moraux (libertés) de ces « *moral agents* » (p. 118), c'est-à-dire de la limitation de la liberté de l'un par la seule liberté de l'autre. Telle est la conception transcendantale de la justice (selon l'expression qu'A. Sen applique aussi à cet absolutisme des droits) que l'on a dans les approches normatives postmodernes centrées sur les droits « *naturels* »<sup>407</sup>. Avec cette notion de

---

<sup>406</sup> La première citation de cette page est tirée de A. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, 1992, p. 89 (voir aussi pp. 12-13). La deuxième, soit le principe que la liberté ne peut être restreinte que par la liberté, de John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 250 et 302. La troisième de Simmons, p. 3. Dans la suite du paragraphe, les renvois à l'ouvrage de Simmons sont indiqués par le numéro de page entre parenthèse. Relevons que Jeffrey Reiman indique que cette « *moral evaluation* » se fait en fonction de ce qu'il appelle « *the centrality of freedom* » (Critical Moral Liberalism, 1997). C'est bien l'idée sur laquelle repose la formule « *liberty can be restricted only for the sake of liberty* ».

<sup>407</sup> La citation de Burlamaqui est tirée de Frédéric Sudre, *Droit européen et international des droits de l'homme*, 10<sup>ème</sup> éd., Paris 1989, p. 39. La citation de Jeffrey Reiman est tirée

la justice, le libéralisme s'écarter non seulement d'une approche qui vise ce qui est « *sachgerecht* » dans une perspective aussi impartiale que possible (atteinte à travers une délibération ouverte) sur les situations en cause<sup>408</sup>, mais aussi, et du même coup, de la dimension d'utilité commune au sens aristotélicien. Le libéralisme va ainsi faire de la dimension d'utilité commune la résultante mécanique « *from the give and take of hosts of clashing private interests* »<sup>409</sup>, ou du pacte social (la version utilitariste du libéralisme rejette aussi la notion d'utilité commune, pour la remplacer par la maximisation de l'utilité globale). Le libéralisme abandonne ainsi complètement la conception aristotélicienne d'une

---

de *Natural Law and Public Reason*, éd. Robert P. George et Christopher Wolf, Washington, D.C., 2000, pp. 117 et 113. Sen affirme le caractère « transcendantal » de cette approche de la justice à travers la mise en œuvre automatique des droits, à la page 132 de l'ouvrage cité sous la note 33 ci-dessus. Il est vrai qu'il l'affirme à propos de Nozick, qui est libertarien, alors qu'A. John Simmons présente la conception lockéenne des droits comme un libéralisme qui « *amounts to a pluralist moral theory* » (pp. 100-101), dans lequel « *no single kind of moral consideration or value is primary (all others being derivative from it)* » (p. 79, note 36). Mais il ressort de pp. 99-100 l'on ne peut éviter, semble-t-il, l'approche radicale et exclusive du libertarianisme que par le point de vue religieux de « *God's ownership of and interest in humankind* » (p. 100), que l'auteur comprend comme quelque chose d'aussi étrange que des *droits de propriété* de Dieu sur l'homme (c'est une conception typique d'une mentalité esclavagiste que Simmons attribue à Locke, sous le nom de religion, en soulignant à la page 99 le caractère « transitionnel » de ce rééquilibrage de dernière minute). Il faut noter que le libéralisme de Kant est différent du libéralisme de la simple absence d'interférence avec ce que l'on a la volonté de faire propre au « libéralisme bourgeois postmoderne » que l'on vient d'expliquer avec des auteurs comme Simmons, Reiman et Rawls : ce qui commande le respect pour Kant, c'est l'autonomie comme capacité de se donner une loi dont l'objectivité tient à sa capacité à valoir non seulement pour la personne qui se la donne, mais pour tous. Sans doute avec Kant est-on dans le libéralisme (Lucien Jaume affirme qu'avec Kant « l'idée libérale [...] se trouve [...] à son apogée » dans *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris 2000, p. 270), mais le libéralisme postmoderne ne veut plus, le plus souvent, de la contrainte normative qu'implique l'universalisme moral kantien.

<sup>408</sup> L'attitude du libéralisme comme compris par Simmons nous paraît contradictoire, car il s'écarter de l'approche visant le « *sachgerecht* » tout en la mettant en œuvre implicitement comme cela ressort bien de la page 42 (et aussi 81) de l'ouvrage de Simmons : il apparaît que pour atteindre l'égalité des droits des agents moraux, il s'agit essentiellement selon le libéralisme selon Simmons de ne pas « *treating something as other than it clearly is* » (ce qui revient donc à « *judicare [...] qualia qualibus congruunt* », selon la formule d'Aristote, et Simmons à la note 72 indique avec raison chez Locke la présence de « *a focus on natural fairness* »), mais en même temps le libéralisme limite arbitrairement le champ pris en considération par cette recherche du « *sachgerecht* » parce que tout est conditionné par la réciprocité radicale exigée par la formule sacrée « *liberty can be restricted only for the sake of liberty* », c'est-à-dire que n'est atteint qu'un équitable « sous réserve de réciprocité » (pour l'aveu de cette limitation, voir C. Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, Paris 2009, p. 436). L'erreur de l'interprétation de Locke par Simmons, c'est de ne pas voir qu'en rejetant le pacte social d'Hobbes, Locke écarte la réciprocité radicale. Et il le fait sans s'appuyer sur la religion !

<sup>409</sup> Gordon S. Wood, *Empire of Liberty. A History of the Early Republic, 1789-1815*, 2011, p. 33.

« *outcome-oriented conception of justice* » (*supra* note 400), et donc, au niveau politique, l'idée d'une « *common good conception of justice* » (voir note 256).

Mettons maintenant en évidence le contraste, s'agissant de la justice et du droit, entre la position de *Pol.* III.12 et *Eth. Nic.* V, et celle de ce libéralisme contractualiste radical qui vient d'être expliqué. Cette dernière position repose sur le primat du normatif (un normatif constitué par l'ensemble des droits qui appartiennent à l'individu en raison de sa nature d'agent moral). Le libéralisme contractualiste, contrairement au courant utilitariste à l'intérieur du libéralisme, prend position en faveur du primat du normatif en matière de justice et de droit. Nous allons mettre en évidence le contraste en question en expliquant sur quelle autre base s'appuient les positions d'Aristote en matière de justice et de droit. Nous partons des formules utilisées par A. Sen, qui défend en fait une position aristotélicienne. A. Sen explique bien en quoi consiste l'acte d'intelligence d'une raison qui raisonne et argumente dans la dépendance de la réalité des situations quand il s'agit de ce qui est juste (« *sachgerecht* ») en matière d'exercice d'un pouvoir, quel qu'il soit, public ou privé. Dans la deuxième partie de cette étude, publiée dans *Aletheia* 43 (Juin 2013), on a décrit aux pages 172-173 l'approche d'A. Sen concernant les situations d'asymétrie de pouvoir, et la responsabilité que cela peut entraîner ; et on a montré le lien avec les exemples de pouvoirs asymétriques qu'Aristote mentionne dans la *Politique* I.2 et III.6 (le capitaine de bateau, le médecin, les parents, le pouvoir politique). Ce type d'approche est d'ailleurs à l'œuvre dans la pratique du droit actuel en matière d'obligations de responsabilité impliquées pour un médecin, par exemple par le seul fait de détenir un pouvoir et de se retrouver dans certaines situations avec autrui, indépendamment de tout contrat et de toute volonté de contracter. Dans mon article sur la philosophie des droits de l'homme (cité sous note 35), j'ai montré aux pages 571 à 579 que ce type de raisonnabilité a été l'approche adoptée entre 1776 et 1780 au moment de la Déclaration d'indépendance américaine et de l'adoption des premières constitutions. Les Américains ont en effet fait reposer la justification de la rupture avec les Anglais, et de ces nouvelles constitutions et des libertés qu'elles garantissaient, sur ce qu'implique la fonction de toute personne exerçant un pouvoir dans la cité, sur ce que visait le mémoire contre Charles 1<sup>er</sup> un siècle auparavant quand il affirmait que le roi était « *by his trust, oath and office, [...] obliged to use the power committed to him for the good and benefit of the people* »<sup>410</sup>. Cette justification s'est donc faite en partant de ce qui est « *sachgerecht* » dans la situation de pouvoir en cause, en partant de ce qui relève de la « *right reason* »<sup>411</sup>. Comme l'a dit A. Sen, ce sont des situations dans

---

<sup>410</sup> Geoffrey Robertson, *The Tyrannicide Brief. The Story of the Man who sent Charles I to the Scaffold*, London 2005, p. 147.

<sup>411</sup> Sur le terme « *sachgerecht* », voir Torrión (note 36), où est notamment décrite l'utilisation de ce terme par le Tribunal fédéral suisse. Sur l'expression « *right reason* »

lesquelles, à cause de l'asymétrie du pouvoir, les actes de l'un (celui qui détient un savoir ou un pouvoir), que l'autre n'a pas la capacité d'effectuer lui-même (il n'a pas ce pouvoir ou ce savoir), font une différence énorme pour la vie, la santé ou, de façon générale, le bien de l'autre ; c'est cette situation d'asymétrie qui va « offrir au raisonnement impartial [sur la justice et le droit] un important fondement » ; qu'un fondement soit fourni par la situation d'asymétrie, c'est vrai pour le savoir ou le pouvoir détenu de fait par un médecin, mais c'est encore plus vrai pour les pouvoirs publics, parce qu'ils ont été mis en place dans ce but. C'est sur la base de ce fondement que l'on en est arrivé à la conclusion que le matériellement est juste en matière de pouvoirs publics, c'est exclusivement l'utilité commune, et que c'est donc cette finalité que la loi et la constitution doivent viser ; comme on l'a vu, de là on est passé naturellement à la formulation et à la mise en œuvre des droits de l'homme, dès que l'on a voulu forcer le pouvoir politique, par des dispositions de droit positif, à viser le but pour lequel il a été mis en place, soit la jouissance paisible par chacun de sa vie, de sa liberté et de ses biens. On est donc arrivé aux droits en partant de ce qui est matériellement juste en matière de pouvoir politique, de ce que Sellers a formulé en affirmant qu'Aristote soutenait « *“justice” to consist in government for the common good* » (*supra* note 384). On a alors inséré dans la constitution des dispositions donnant à chacun le droit d'amener l'Etat devant un juge indépendant si le but en cause n'avait pas été correctement visé à son égard. Ainsi, les droits de l'homme se sont imposés comme une question de justice matérielle minimale, lorsque l'on a fait l'effort de discerner « *qualia qualibus congruunt* (ποῖα ποίοις ἀρμόττει) » à ce niveau fondamental du pouvoir sur l'homme et la communauté politique (voir le texte d'Aristote cité sous appel de note 396). Complétant le mécanisme du recours devant un juge indépendant, les droits ont ainsi donné forme juridique à la doctrine d'un pouvoir orienté vers l'intérêt des gens ; aussi leur liste constitue-t-elle, comme le dit John Finnis, « *simply a way of sketching the outlines of the common good, the various aspects of individual well-being in community* » (*Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, p. 214).

Ce que l'on vient de dire sur cette orientation du pouvoir en faveur des gens selon les positions de *Pol.* III.12 et *Eth. Nic.* V à propos de la justice, contrastées avec celles du libéralisme, relève essentiellement de la justice commutative, ou plus exactement, du droit ou juste dans les interactions (au niveau constitutionnel où nous nous situons, il s'agit de l'interaction entre les autorités et les personnes concernées par l'exercice du pouvoir en question). Il ne faut pas oublier qu'il y a simultanément une dimension de juste distributif dans ces situations : est matériellement juste non seulement ce qui est orienté vers le bien des gens, mais vers celui de chacun en particulier. C'est cette forme de juste qui intervient dans la constitution du commun, c'est elle qui constitue le commun (voir

---

utilisée dans les documents de l'époque révolutionnaire américaine, voir Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard 1992, p. 188.

la première partie de cette étude, publiée dans *Aletheia* 41-42, décembre 2012, p. 103). L'utilité commune à laquelle renvoie *Pol.* III.12 suppose que chacun bénéficie, selon une égalité de proportion, des avantages découlant de la communauté politique. Il y a là une raison supplémentaire pour laquelle renvoyer à l'utilité *commune*, dans la philosophie d'Aristote, ne revient pas à adopter une position utilitariste. L'utilitarisme définit le droit et la justice par ce qui produit le plus grand bonheur pour le plus grand nombre, alors que dans l'approche d'Aristote, c'est l'inverse, puisque c'est le droit qui détermine ce qui est commun au sens distributif du terme, ce qui revient à chacun des avantages générés par la communauté politique. Un calcul ne peut donc pas remplacer un jugement sur ce qui est distributivement juste. Chez Aristote aussi, comme chez Locke plus tard, « *the common good is conceived of not additively, but distributively* »<sup>412</sup>.

Mais donner ce rôle central au discernement du matériellement juste dans la formation et le maintien des constitutions droites, n'est-ce pas mettre le normatif au principe de la formation et du maintien des constitutions droites ? Le matériellement juste auquel se réfère ici Aristote, n'est-ce pas une norme ? Pour montrer que la réponse à cette question est négative, il faudrait entrer complètement dans cette philosophie du droit d'Aristote, qui veut expliquer comment la détermination de ce qui est juste peut se faire indépendamment de toute norme préalable. Cela dépasse les limites de cette étude, et nous nous limitons à indiquer sommairement comment la question est résolue. En l'absence de loi, la tâche est, comme on l'a vu, de découvrir la solution adéquate à la situation en cause dans le rapport à autrui. Thomas d'Aquin précise le point de vue ou la perspective sous laquelle cette adéquation ou cet ajustement doit être envisagé : est adéquat à une autre personne « ce qui [lui] est dû selon une égalité dans le rapport [que notre activité extérieure a avec elle – ou que les choses que cette activité utilise, ont avec elle] »<sup>413</sup>. Il faut être attentif au fait que dans cette approche, le *dû* n'est pas défini par des règles préexistantes (une loi, un contrat, un droit subjectif de l'autre personne ou un autre type de critère). Ce n'est pas non plus un *dû* qui dériverait de la nature humaine, ou de vérités métaphysiques, comme certaines versions du droit naturel moderne l'ont imaginé. La formule suivante de Thomas d'Aquin met mieux en évidence ce qui est déterminant : « le droit ou ce qui est juste, c'est une

<sup>412</sup> A. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, 1992, p. 57. L'auteur cite des passages de Locke qui reprennent le « *ὁστισσοῦν* » d'Aristote (référence *supra* note 353).

<sup>413</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 58 a. 11, p. 393. (trad. fr. Les Editions du Cerf, T. III, Paris 1999). Nous avons modifié la traduction de « *quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur* ».



certaine réalisation adéquate à autrui selon un certain mode d'égalité »<sup>414</sup>. Comme on le voit, la raison du *debitum*, dans cette approche, c'est l'adéquation à autrui selon un certain mode d'égalité, s'agissant de notre activité extérieure, ou des choses que cette activité utilise (Sen parle en des termes très semblables quand il évoque dans la citation qui figure à l'appel de note 216 « les obligations unilatérales [le *debitum*] induites par l'asymétrie du pouvoir »). C'est donc une question de vérité, d'une vérité quasi-factuelle (non pas la vérité sur l'existence ou l'inexistence d'un fait, mais celle d'une appréciation sur ce qui est adéquat à la situation) : on juge, comme on l'a vu dans la citation à l'appel de note 396, « *qualia qualibus congruunt* (ποῖα ποίοις ἀρμόττει) ». Pourquoi Aristote utilise-t-il le terme « égal » pour désigner ce qui doit être réalisé dans tout ce qui est confié au pouvoir d'appréciation propre à la capacité politique dont parle *Pol.* III.12 ? Parce que, bien que la décision soit prise indépendamment de toute norme, « des situations semblables doivent tout de même conduire à des appréciations semblables »<sup>415</sup> : même si on se trouve en dehors de tout le normatif, il y a encore le « formalisme » de l'égalité matérielle. Pourquoi cela ? Parce que, comme le dit Kolm, dans une approche raisonnable, même lorsqu'elle est tout-à-fait indépendante de toute norme préexistante, on rejette ce qui « *implies a lack of a reason – or arbitrariness – which equality alone avoids* »<sup>416</sup>. Le « formalisme » de l'égalité matérielle ne tient donc pas au normatif (en particulier pas à la norme de l'égalité formelle), mais à l'usage de raisons, d'arguments, à la raison discursive. Comme le dit Amartya Sen, « pour comprendre la justice », il faut bien voir qu'en matière de justice, « raisonner est crucial ». Il s'agit de « *raisonner public* », d'une délibération conforme aux « exigences de l'impartialité dans un débat public ouvert »<sup>417</sup>. A ce niveau prénormatif, comme le dit Kolm, « *justice is justification, and hence rationality in the normal sense of the term: for a valid reason, or "justified"* »<sup>418</sup>. Kolm rajoute de façon éclairante en ce qui concerne le niveau prénormatif : « *Justice is bound by this rationality as much as it is by arithmetic when I have to give you back due change* »<sup>419</sup>. Il faut en effet conserver clairement dans son esprit le fait qu'en matière de justice, les raisons et arguments dont il s'agit sont ceux d'une raison qui « *pendet*

<sup>414</sup> Thomas d'Aquin, *op. cit.*, II-II, question 57 article 2 ad 2, p. 379 (nous avons modifié la traduction de « *jus sive justum est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum* »).

<sup>415</sup> Paul-Henri Steinauer, *Le Titre préliminaire du Code civil*, in *Traité de droit privé suisse*, T. II/1, Bâle 2009, p. 150.

<sup>416</sup> Serge-Christophe Kolm, *Modern Theories of Justice*, Cambridge 1996, p. 9.

<sup>417</sup> Amartya Sen, *L'idée de justice*, tr. fr. par P. Chelma, Paris 2009, p. 24 et 485.

<sup>418</sup> Kolm (note 416), p. 7; voir aussi p. 10: « *justice as justness and justification* ».

<sup>419</sup> Kolm, *ibid.*, p. 4.

*a rerum natura* »<sup>420</sup> (une raison qui raisonne et argumente dans la dépendance de la réalité des choses, comme dans l'exemple de rendre la monnaie). A travers cette position sur le caractère central du matériellement juste au niveau politique, compte tenu du caractère dialectique de la découverte du matériellement juste, Aristote est donc le premier philosophe politique à avoir défendu « une théorie de la délibération » au niveau politique<sup>421</sup>. Comme on l'a vu, Sen a insisté à juste titre sur l'importance de l'impartialité de l'approche.

Nous terminons cette étude de la philosophie politique d'Aristote par deux remarques d'ordre général :

- Dans toute cette étude, et surtout dans les analyses de Pol. III.6 où Aristote établit cette différence entre constitutions, il faut garder à l'esprit qu'Aristote utilise le mot « constitution » dans le sens suivant : « la constitution est pour une cité un ordre s'agissant des différents pouvoirs mais avant tout de celui qui a autorité sur tout »<sup>422</sup>. Avec cette perspective limitée, sont pris en considération seulement les rapports entre gouvernement (Etat) et citoyens (ou habitants). Il s'agit de l'ordre constitutionnel relatif au pouvoir politique. Paine a bien expliqué la place de la constitution par rapport au pouvoir dans la perspective qui nous intéresse pour cet examen de la *Politique* d'Aristote : pour un pays, la constitution est « *a rule for the conduct of its government* », elle est « *a thing antecedent to a government* », elle n'est pas « *the act of the government, but of the people constituting a government* »<sup>423</sup>. Ne sont donc pas visés à ce stade de l'analyse l'ensemble des rapports de justice que les habitants ont entre eux. Quand Aristote affirme que la constitution « *is a certain ordering of those inhabiting the city* »<sup>424</sup>, il utilise cependant le mot « constitution » dans un sens plus large, qui inclut aussi les relations horizontales entre habitants. Il est certain que la justice dans cette dimension horizontale est une composante centrale de l'utilité commune que vise la communauté politique, quand la constitution est droite. Les Etats (ce que Paine appelle les gouvernements) sont précisément mis en place pour réaliser les multiples aspects que comporte l'utilité commune, et un aspect aussi important que la

---

<sup>420</sup> Dominique de Soto, *De Justitia et Jure*, T. II, Madrid 1968, L. III, q. 2, art. 7, p. 213.

<sup>420</sup> Steinauer (note 415), p. 150.

<sup>421</sup> Dans la première partie de cette étude, publiée dans *Aletheia* 41-42 (déc. 2012), on a attiré l'attention sur ses travaux en matière d'argumentation et de rhétorique (pp. 98-99).

<sup>422</sup> Pol. III.6, 1278b9 (note 7), p. 225.

<sup>423</sup> Thomas Paine (note 262), p. 184 (pour le premier passage) et p. 44 (pour les deux autres).

<sup>424</sup> Pol. III.1, 1274b38 (note 343), p. 3.

justice au niveau horizontal est bien sûr une priorité<sup>425</sup>. Nous n'en avons cependant pas parlé. Ce que l'on a expliqué plus haut s'agissant de l'« *outcome-oriented conception of justice* »<sup>426</sup> en matière de pouvoir politique<sup>427</sup> vaut aussi pour la justice dans la dimension horizontale des relations des habitants ou citoyens entre eux : il s'agit d'une justice matérielle à réaliser dans les relations entre individus dans la communauté politique en question, et ici aussi les lois et le système juridique sont conçus et construits en anticipant le résultat qui se produira une fois qu'ils seront appliqués. Ce qui est visé, c'est un « *correct outcome* ». Et s'agissant du concept de droits individuels mis en œuvre dans ce but à ce niveau horizontal, essentiellement par le droit privé, Hart a bien expliqué qu'alors qu'au niveau vertical, en matière de droits fondamentaux, « *the core notion of right is neither individual choice nor individual benefit but basic or fundamental individual needs* », il en va autrement à ce niveau horizontal : suivant Hart, « *the notion of a legally respected individual choice* » y joue un rôle central, et aussi l'idée que la liberté de l'un n'est limitée que par celle de l'autre, chaque individu étant vu comme « *a small-scale sovereign* » (*supra* note 271 pour les références). Nous ne pouvons pas développer plus cet aspect, malgré sa très grande importance. Ce qui a été dit ci-dessus indique clairement, toutefois, que les droits fondamentaux apparaissent d'abord non pas au niveau horizontal dans les relations interindividuelles, mais comme effet de la constitution de la communauté politique, et de la mise en place d'un pouvoir qui s'exerce dans le cadre d'une constitution orientant toutes choses vers l'utilité commune. Nous avons ainsi défendu une conception politique des droits fondamentaux, et non pas une conception morale, nous distançant du libéralisme et de l'idée que la liberté est une

---

<sup>425</sup> La philosophie politique d'Aristote commence toutefois nécessairement par une étude de la constitution de la communauté politique, c'est-à-dire de l'ordre des différents pouvoirs (la relation verticale entre citoyens et Etat) : non pas que cela soit premier du point de vue du juste (comme on l'a vu dans la deuxième partie de cette étude, publiée dans *Aletheia* 43 de juin 2013, pages 159 et 160, la vertu de justice ne doit pas être confondue avec son exercice communautaire), mais l'exercice communautaire est premier dès que l'on envisage les choses à partir des lois, toute loi étant en effet dans la dépendance de l'utilité commune de la communauté en cause (voir le texte entre les appels de notes 292 et 293 sur cette position de Thomas d'Aquin, et aussi le texte entre les appels de notes 175 et 184), qu'il s'agisse des lois relatives aux rapports horizontaux entre habitants du pays, ou de l'ordre constitutionnel de la communauté politique.

<sup>426</sup> Pour cette expression de M. Nussbaum, voir la référence *supra* note 400..

<sup>427</sup> A ce niveau (politique), une « *outcome conception of justice* » est une « *common good conception of justice* » (référence pour cette expression de Sellers *supra* note 256). L'explication donnée plus haut se trouve dans le texte entre les appels de notes 393 et 398.

absence d'interférences avec ce que l'on a la volonté de faire, et que la justice se résume à la limitation de la liberté de l'un par celle de l'autre.

- Nous n'envisageons ici la communauté politique que comme une réalité « constituée [...] en fonction de l'utilité » qu'elle a, c'est-à-dire que nous partons de l'idée que « c'est parce qu'il n'y avait pas d'autarcie que les gens se sont rassemblés [en communautés politiques] »<sup>428</sup>. Il faut cependant éviter la confusion suivante : envisager la communauté politique uniquement en fonction de l'utilité qu'elle a ne signifie pas qu'on limite son utilité à ce qui concerne la satisfaction de besoins vitaux, à la survie. La position d'Aristote est claire : la cité, « s'étant donc constituée pour permettre de vivre, [...] permet, une fois qu'elle existe, de mener une bonne vie » (*supra* note 271). Le genre d'utilité en vue de laquelle la communauté politique est constituée est bien précisé par *Eth. Nic.* VIII.9, 1160a21 : il ne s'agit pas de ce qui est utile à ceci ou cela, utile présentement mais pas dans l'avenir, mais de « ce qui est utile à la vie toute entière », non seulement d'un « seul homme menant une vie solitaire, mais aussi [...] ses parents, ses enfants, sa femme, tous ses amis et concitoyens »<sup>429</sup>. C'est donc une notion très large de l'utilité, une notion qui peut aller bien au-delà de ce qui est utile à la simple survie. Nous n'envisageons pas ici, en revanche, que la communauté politique puisse être recherchée, non pas pour l'utilité qu'elle a « par rapport à la vie toute entière », mais pour elle-même, comme une fin, l'amitié politique étant elle-même, dans cette hypothèse que nous ne retenons pas, l'un des biens décisifs (*supra* note 296 pour ce qualitatif). On confond fréquemment cet aspect, c'est-à-dire la question de savoir si l'amitié politique (la concorde de toute une communauté politique) peut être en elle-même une fin, et l'utilité de la communauté politique pour la réalisation du bien vivre intégral humain, en particulier pour rendre possible l'amitié personnelle, partie intégrante de la bonne vie, bien décisif. La confusion de ces deux aspects rend la compréhension de ce que dit Aristote difficile : on croit que quand Aristote dit que « l'amitié est le plus grand des biens pour les cités »<sup>430</sup>, il vise nécessairement la concorde et l'amitié politique, et on ne voit pas qu'il vise quelque chose de différent (en l'occurrence, dans ce passage, les relations amicales réciproques entre parents et enfants, que l'ordre juridique de la communauté politique en question peut rendre possibles et

---

<sup>428</sup> *Eth. Eu.*, VII.10, 1242a7.

<sup>429</sup> Pour le premier texte: *Eth. Nic.*, VIII.9, 1160a21 (note 29), p. 409. Pour le second : *Eth. Nic.* I.5, 1097b9-11 (note 29), p. 56.

<sup>430</sup> *Pol.* II.4, 1262b7 (note 7), p. 148.

favoriser, ou au contraire empêcher ou tout au moins diluer). Dans cette affirmation sur le plus grand des biens pour les cités, Aristote relie donc amitié et communauté politique dans la perspective d'une approche instrumentale de la communauté politique, une approche qui ne la prend en considération que pour l'utilité qu'elle a<sup>431</sup>. Il ne faut pas oublier cette affirmation d'Aristote : le droit (ou juste) qu'on trouve dans les rapports humains reposant sur l'utilité, c'est ce qui est le plus véritablement du droit (du juste), « puisque c'est justement cela le droit politique [la justice ou le droit au niveau de la communauté politique] » (*Ethique à Eudème*, VII,9, 1242a12, p. 137 de la traduction citée sous note 125). L'explication de la *Politique* que nous proposons dans cette contribution étant concentrée sur le rôle charnière du droit (du juste), il n'est pas surprenant que nous voulions souligner que la communauté politique ne doit être prise en considération que pour l'utilité qu'elle a, non pas comme une fin.

### Conclusion

L'étude de la philosophie politique d'Aristote qui précède met en évidence comment l'articulation entre juste et bien se présente dans une philosophie politique qui part de l'observation des communautés politiques existantes. Quand la constitution est correcte selon le matériellement juste s'agissant du pouvoir au niveau de la communauté politique, quand la structure de base de la communauté politique est droite, il y a orientation vers l'utilité commune, c'est-à-dire vers ce qui est utile à l'épanouissement et au bien de chacun. Dans la pensée d'Aristote, on va donc du simple fait que l'on prend en considération le matériellement juste, de l'ordre constitutionnel à l'utilité commune, et de l'utilité commune à l'épanouissement humain, au « bien humain », au bien « le plus souverain de tous ». On va donc plutôt, dans cette philosophie politique, du juste au bien, que du bien au juste.

Le juste dont il s'agit au niveau constitutionnel où l'on se situe, cependant, c'est avant tout un juste qui consiste « *in government for the common good* », comme on l'a vu sous la note 384. C'est donc un juste qui oriente vers la réalisation de ce qui est utile à la vie toute entière des gens, donc dans une certaine mesure *instrumental* par rapport au bien humain. Aussi peut-on affirmer en même temps, mais sous un autre aspect, qu'au niveau constitutionnel où l'on se situe, le bien vient avant le juste : les normes en cause (les normes constitutionnelles de base)

---

<sup>431</sup> Comme on l'a dit sous note 85 ci-dessus, nous ne suivons donc pas le choix de Pellegrin, d'associer amitié *politique* et communauté politique dans la traduction de *Pol.* IV.11, 1295b23 (Pellegrin soutient p. 313 note 4 qu'Aristote vise ici exclusivement l'amitié politique, tout en indiquant que presque tous les commentateurs sont d'un avis opposé au sien). Pour Aristote, l'association est avant tout entre amitié, d'une part, et communauté politique, d'autre part.

semblent être arrêtées avant tout en fonction de ce qui est nécessaire à la réalisation du bien humain, et la communauté politique est elle-même constituée en fonction du bien humain. Le juste et le droit ne se conçoivent pas sans référence à des biens comme l'existence humaine et l'épanouissement humain. Ils ne se conçoivent pas indépendamment de déductions tirées de la visée de tels biens, s'agissant de ce qui est nécessaire à leur réalisation. Il y a donc incontestablement une certaine priorité du bien sur le juste, ou tout au moins une priorité de l'*orientation* vers le bien. *Eth. Nic.* I.1 commence d'ailleurs (première phrase) en reconnaissant cette priorité. Il est certain que sur ce point (le lien entre droit et bien, dans le sens d'une articulation du droit sur le bien), la redécouverte d'Aristote par M.-D. Philippe est très utile, que l'on conçoive ce lien comme M.-D. Philippe (à partir de l'amitié), ou différemment, comme nous venons de le faire.

La relation entre le juste (et aussi l'ensemble du système constitutionnel et juridique) et le bien humain peut donc être envisagée sous ces deux aspects, liés l'un à l'autre. Selon le premier aspect, la réalisation du bien humain ne peut être assurée que par le moyen de l'institution sociale spécifique que constitue un ordre constitutionnel et juridique orienté vers l'utilité commune, cette institution sociale ne s'imposant comme ce qui règne dans la communauté politique (ce n'est pas l'homme qui règne) que parce que c'est cela qui est matériellement juste. La réalisation de ce bien dépend donc de ce qui est matériellement juste (c'est un peu plus compliqué : elle dépend de l'existence d'un ordre juridique avec tel ou tel contenu spécifique – aussi bien le contenu des règles particulières assurant les formes minimales de protection des personnes, par exemple les règles applicables à la prévention et à la répression de l'homicide, que, de façon plus générale, le contenu qui permet à l'ensemble des règles du système juridique d'aboutir à un résultat juste). Il s'agit d'une relation de dépendance – des biens à l'égard du système juridique, et ultimement de ce qui est matériellement juste – dans l'ordre de la réalisation. Selon un deuxième aspect, c'est le droit et le juste qui dépend des biens humains (de ces mêmes biens dont il assure, par ailleurs, la réalisation, comme on vient de le dire). Il en dépend en ce sens que le contenu de certaines règles de droit est influencé par l'attraction exercée par le bien humain dont parle Aristote, et donc par ce qu'exige sa réalisation effective. Il s'agit d'une relation de dépendance – de l'ordre constitutionnel et juridique, ultimement du matériellement juste, à l'égard de bien humain – quant à la détermination. Il faut donc se demander quel est ce bien que vise la politique, ce bien en vue duquel les communautés politiques sont constituées.

(à suivre)

