

Les deux justices selon Aristote

Ethique à Nicomaque V

La justice consiste donc dans une sorte de proportion; car la proportionnalité n'est pas exclusivement propre aux nombres abstraits, mais elle est une propriété du nombre en général; et ce qui constitue la proportion, c'est l'égalité de rapport au moins entre quatre termes. Et d'abord cela est évident pour la proportion *discrète*: mais la même chose a lieu aussi pour la proportion *continue*, car alors l'un des termes est répété deux fois.

[1131b] Par exemple, lorsqu'on dit: le rapport de A à B est le même que celui de B à C, on répète deux fois le terme B, en sorte qu'il y aura quatre termes en proportion.

La notion du juste suppose pareillement quatre termes au moins, et le rapport entre eux est le même. Car il y a pareille différence entre les personnes à qui l'on adjuge leur part de certaines choses, et entre les choses que l'on distribue. On dira donc: Comme le terme A est au terme B, ainsi le terme C est au terme D; et, *en alternant* comme A est à C, ainsi B est à D; en sorte qu'un rapport tout entier est comparé avec l'autre rapport tout entier, composé des termes tels que les donne la distribution. Si la composition se fait de cette manière, la combinaison des deux rapports sera juste. Ainsi donc l'union ou la combinaison du terme A avec le terme C, et du terme B avec le terme D, est [le type ou la formule] de la *justice distributive* (11). Le juste est ce qui tient le milieu entre deux termes qui s'éloignent ou s'écartent de la proportion: car la notion de proportionnalité comprend l'idée de moyen terme; et celle de justice suppose l'idée de proportionnalité.

Les mathématiciens donnent à cette espèce de proportion le nom de géométrique; car ce qui la caractérise, c'est qu'il y ait même relation entre un rapport tout entier, et l'autre rapport, lui aussi tout entier, qu'entre les deux termes de chaque rapport (12). Toutefois ce n'est pas une proportion continue; car la personne et la chose ne peuvent pas être exprimées par un seul et même terme en nombre (13).

Le caractère de cette sorte de justice est donc la proportionnalité, et le caractère de l'injustice, c'est le défaut de proportion; car dès lors il y aura d'un côté plus, et de l'autre moins qu'il ne faut. C'est ce qui se voit par les faits mêmes; car celui qui commet une injustice obtient plus d'avantages, et celui qui la souffre en a moins qu'il n'en doit avoir. C'est tout le contraire quand il s'agit du mal; car un moindre mal, comparé à un plus grand, peut être compté pour un bien, puisqu'il est certainement préférable à un mal plus grand, et que ce qu'on préfère, c'est toujours le bien, et cela d'autant plus, qu'il est plus grand. Telle est donc l'une des espèces comprises sous la notion générale de justice.

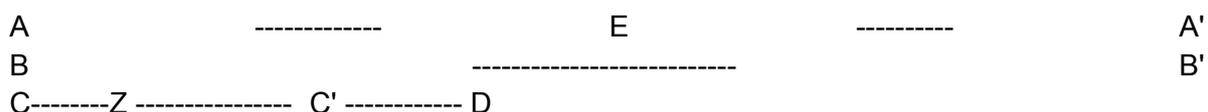
IV. L'autre espèce, que l'on peut appeler *justice de compensation*, a lieu dans les transactions sociales, tant volontaires qu'involontaires: mais elle se présente sous une forme différente de la précédente. En effet, la justice qui préside à la distribution des biens communs à tous, se règle toujours sur la proportion que nous avons dite. S'il est question de partager de l'argent qui appartient au public, on devra y observer le même rapport qu'ont entre elles les sommes qui ont été mises en commun; et l'injustice, opposée à cette sorte de justice, sera de s'écarter de cette proportion.

Quant aux transactions entre citoyens, la justice se situe aussi dans l'égalité, et l'injustice dans l'inégalité; [1132a] seulement elle ne suit pas la proportion géométrique, mais c'est sur la proportion arithmétique qu'elle se règle. Car il importe peu que ce soit un homme considérable qui ait dépouillé d'une partie de ses biens, quelque citoyen des dernières classes du peuple, ou que ce soit celui-ci qui ait fait tort à l'autre; que ce soit l'un ou l'autre qui ait commis le crime d'adultère: la loi n'envisage, en pareil cas, que la différence des délits, et considère comme égaux à ses yeux celui qui commet l'injustice et

celui qui la supporte, celui qui a causé le dommage et celui qui l'a souffert; de sorte que le juge s'efforce de rétablir l'égalité altérée par cette injustice. En effet, lorsqu'un homme a été frappé, ou a perdu la vie, et qu'un autre lui a porté des coups, ou l'a tué, l'action de l'un et le dommage de l'autre se partagent, pour ainsi dire, en deux parts inégales; et le juge, par l'amende ou la peine qu'il impose, cherche, en diminuant l'avantage de l'une des parties, à rétablir l'égalité entre elles.

Dans les considérations de ce genre, bien que ces expressions ne conviennent peut-être pas à plusieurs cas particuliers, on se sert du mot *gain* ou *avantage*, en parlant de celui qui a frappé, et du mot *perte*, en parlant de celui qui a été frappé : mais, lorsque le dommage a été apprécié ou évalué, ces deux expressions doivent être prises en sens inverse. Toujours est-il que ce qui rétablit l'égalité entre le plus et le moins, c'est un juste milieu entre l'un et l'autre. Les mots gain et perte peuvent exprimer l'un plus et l'autre moins dans des sens opposés. Gain signifie ici plus de bien et moins de mal, et perte, au contraire, [moins de bien et plus de mal]; le milieu entre l'un et l'autre sera l'égalité, qui, selon nous, est la justice; en sorte que le juste, par compensation, sera le milieu entre la perte et le gain: aussi a-t-on recours au juge, toutes les fois qu'il s'élève une contestation. Or, recourir au juge, c'est recourir au droit; car le juge est, en quelque sorte, le droit personnifié ; et l'on cherche un juge impartial, un de ces hommes que l'on appelle arbitres ou médiateurs (14), comme étant sûrs qu'ils sont dans le droit, s'ils peuvent être dans le juste milieu. Le droit est donc en définitive quelque chose qui consiste dans l'observation du terme moyen, puisque c'est également là la fonction du juge. Il s'attache en effet surtout à rétablir l'égalité; et, comme on le pratique à l'égard d'une ligne partagée en deux parties inégales, il retranche à la plus grande partie la quantité dont elle excède la moitié, pour l'ajouter à la plus petite. Mais, lorsqu'un tout est ainsi divisé en deux portions égales, et que chacun en reçoit une, alors on dit que chacun a ce qui lui appartient. Or, ce qui est égal, c'est la quantité moyenne entre une plus grande et une plus petite, suivant la proportion *arithmétique*; et de là vient que le mot δίκαιον [qui signifie juste] exprime ce qui est partagé en deux, et δικαστής [juge] celui qui fait ce partage. Car, si, de deux quantités égales, on diminue l'une de quelque partie, pour l'ajouter à l'autre, celle-ci surpassera la première du double de la partie dont cette première a été diminuée : mais, si l'on ne fait que la lui retrancher, sans l'ajouter à la seconde, cette seconde ne surpassera la première que de la seule partie dont celle-là a été diminuée.

[1132b] Cette quantité surpasse donc le moyen terme d'une seule partie, et le moyen terme surpasse aussi d'une partie celle dont on a retranché quelque chose. Par ce moyen donc, nous pourrions connaître ce qu'il faut ôter à celui qui a plus, et ce qu'il faut ajouter à celui qui a moins, c'est-à-dire qu'il faut retrancher de la plus grande quantité toute la portion dont elle excède la plus petite.



Soient AA', BB', CC', des lignes égales entre elles; soit retranchée de AA' la partie AE, que l'on ajoutera à CC', et qui donnera ainsi la partie C'D, en sorte que, la ligne entière CC'D surpasse EA' de C'D et de CZ, et par conséquent BB' de C'D (15).

* Cela a lieu encore dans les autres arts ; car ils ne pourraient pas exister, si leurs moyens d'action n'avaient pas un effet, ou un résultat, déterminé sous le rapport de la quantité, aussi bien que sous celui de la qualité, et si la quantité ou la qualité de leur action ne pouvait pas être déterminée * (16).

Au reste, les noms de perte et de gain sont venus des transactions volontaires; car avoir plus qu'on ne possédait précédemment s'appelle gagner, et avoir moins qu'on ne possédait d'abord, c'est perdre ; ainsi qu'il arrive dans les ventes, dans les achats, et dans toutes les autres transactions pour lesquelles la loi offre des garanties. Lorsque l'on n'augmente ni ne diminue la quantité de ce qu'on possède, et qu'il y a compensation exacte, alors on dit que chacun a ce qui lui appartient; sans gain ni perte. En sorte que, dans les choses qui ne dépendent pas de la volonté, la justice se situe au point médian entre la perte et le gain, donc à se trouver après que la compensation ait été opérée, précisément dans le même état où l'on était auparavant.

V. Quelques personnes font consister la justice absolue dans une parfaite réciprocité d'action (17) : c'était la doctrine des pythagoriciens, qui définissaient la justice : L'action par laquelle on fait souffrir à un autre ce qu'on a souffert soi-même. Mais cette réciprocité ne convient, ni à la justice distributive, ni à la justice commutative, quoiqu'on prétende que telle était la maxime de Rhadamante : Qu'il souffre ce qu'il a fait souffrir; voilà une sentence rigoureusement juste. Mais il y a bien des cas où cette maxime ne saurait s'appliquer: par exemple, si un magistrat frappe un simple citoyen, il ne faut pas qu'on le frappe à son tour; et si le citoyen frappe un magistrat, il ne suffit pas qu'il soit frappé de la même manière, il faut encore qu'il soit puni. Ensuite, il y a bien de la différence entre ce qui est volontaire et ce qui ne l'est pas.

Toutefois cette sorte de justice peut s'appliquer aux transactions de la vie sociale; mais c'est la proportion, et non l'égalité qu'il y faut observer. Car la société ne subsiste que par cette réciprocité qui se règle sur la proportion. En effet, ou les hommes cherchent à rendre le mal pour le mal, [1133a] autrement l'état de société serait une pure servitude ; ou ils cherchent à rendre le bien pour le bien, et, sans cela, il n'y aurait aucune communication, aucun échange de services; car c'est le commerce qui maintient la société. Aussi a-t-on placé le temple des Grâces (18) dans le lieu le plus accessible, afin de fortifier et d'entretenir dans les citoyens le penchant à l'obligance réciproque; car c'est là le propre de la grâce [ou de la reconnaissance], et l'on doit s'efforcer de rendre, à son tour, des services à ceux qui nous ont obligés, ou même de les prévenir, en les obligeant, une autre fois.

On peut figurer la réciprocité proportionnelle par la combinaison ou le rapprochement des termes, dans le sens de la diagonale: soit A l'architecte, B le cordonnier, C la maison, et D la chaussure (19). Sans doute faut-il que l'architecte reçoive du cordonnier l'espèce de travail que celui-ci est capable de produire, et que, de son côté, il le fasse profiter du produit de son propre travail. Si donc on commence par établir l'égalité proportionnelle, et qu'il en résulte la réciprocité de services, ce sera ce que je veux dire; autrement, il n'y aura ni égalité ni stabilité. Comme il est très possible que le travail de l'un ait plus de valeur que celui de l'autre: il faut établir l'égalité entre eux. C'est ce qui a lieu aussi dans les autres arts; car ils cesseraient d'exister si l'action et le résultat qu'elle produit n'étaient pas l'une et l'autre déterminées ou appréciées sous le rapport de la quantité, aussi bien que sous celui de la qualité.

Et , dans le fait, il ne peut pas y avoir de commerce entre deux médecins, mais bien entre un médecin et un laboureur, et, en général, entre des hommes de professions diverses, et qui ne soient pas égales; mais il y faut rétablir l'égalité.

Voilà pourquoi toutes les choses échangeables doivent, jusqu'à un certain point, pouvoir être comparées entre elles; et c'est ce qui a donné lieu à l'établissement de la monnaie, qui est comme une mesure commune, puisqu'elle sert à tout évaluer, et, par conséquent, le défaut aussi bien que l'excès: par exemple, quelle quantité de chaussures

peut être égale à la valeur d'une maison, ou d'une quantité donnée d'aliments. Il faut donc qu'il y ait entre l'architecte [ou le laboureur] et le cordonnier [ou plutôt entre les profits de l'un et des autres], le même rapport qu'il y a entre une maison, ou une quantité d'aliments, et une quantité déterminée de chaussures; car, sans cela, il n'y aura ni commerce ni échange; et cela ne saurait se faire, si l'on n'établit pas, jusqu'à un certain point, l'égalité [entre les produits].

Il doit donc y avoir pour tout, comme on vient de le dire, une commune mesure; et, dans le vrai, c'est le besoin qui est le lien commun de la société: car, si les hommes n'avaient aucuns besoins, ou s'ils n'avaient pas tous des besoins semblables, il n'y aurait point d'échange, ou, du moins, il ne se ferait pas de la même manière. Par l'effet des conventions, la monnaie a été, pour ainsi dire, substituée à ce besoin; et voilà pourquoi on lui a donné le nom de νόμισμα, parce qu'elle doit son existence à la loi (νόμος), et non pas à la nature, et qu'il dépend de nous de la changer, et de lui ôter son utilité.

Or il y aura réciprocité de services, toutes les fois que l'égalité sera rétablie, en sorte que le laboureur se trouvera avec le cordonnier dans le même rapport que le travail du cordonnier avec celui du laboureur.

[1133b] C'est lorsqu'ils viennent à échanger leurs produits que ce rapport doit s'établir sous la forme de proportion : autrement, l'un des extrêmes pécherait par un double excès (20). Mais quand chacun d'eux obtient ce qui lui appartient, alors il y a égalité, et il peut y avoir commerce entre eux, parce qu'il dépend d'eux que cette égalité puisse s'établir. Soit A le laboureur, C la quantité d'aliments, B le cordonnier, D la quantité de son travail égale à la quantité d'aliments; [il faudra que B soit à A, comme D est à C]; au lieu que, s'il n'était pas possible de régler ainsi la réciprocité, le commerce ne pourrait pas avoir lieu.

Ce qui prouve que le besoin est comme le lien unique qui maintient la société, c'est que, quand deux hommes n'ont aucun besoin l'un de l'autre, ou au moins l'un des deux, ils ne font point d'échange ; il en est de même lorsque l'un ne manque pas de ce que l'autre possède, par exemple, de vin, ce qui donnerait la possibilité à l'autre de proposer son blé. Il faut donc qu'il s'établisse une sorte d'égalité, [entre les besoins comme entre les produits]. Mais en supposant qu'aucun besoin ne se fasse sentir actuellement, l'argent est pour nous comme un garant que l'échange pourra se faire à l'avenir, si l'on est dans le cas d'y avoir recours: car il est permis à celui qui le donne, de prendre ce dont il a besoin. Au reste , l'argent lui-même est sujet aux mêmes vicissitudes [que la denrée]; car il n'a pas toujours une égale valeur: cependant il en conserve ordinairement une plus uniforme. Voilà pourquoi il convient que toutes les choses aient un prix déterminé : car de cette manière les échanges pourront toujours avoir lieu ; et ce n'est que dans ce cas qu'il y a commerce et société.

La monnaie, étant donc comme une mesure qui établit un rapport appréciable entre les choses, les rend égales. car il n'y aurait point de société sans échange; point d'échange, sans égalité; point d'égalité, sans une commune mesure. A la vérité, il est impossible de rendre commensurables des objets entièrement différents; mais on y réussit assez exactement pour les besoins de la pratique. Il faut donc qu'il existe quelque mesure commune ; mais elle ne l'est que par supposition ou convention. Voilà pourquoi on donne à la monnaie le nom de νόμισμα [de νόμος, usage, convention] ; c'est elle qui rend tous les objets commensurable puisqu'ils peuvent être évalués en monnaie.

Soit A une maison , B une somme de dix mines , C un lit : il est évident que A sera la moitié de B, si la maison est du prix de cinq mines, ou égale à ce prix. Supposons que le lit , ou C , soit la dixième partie de B ; on voit dès-lors combien de lits feront une valeur égale à celle de la maison, c'est-à-dire qu'il en faudra cinq. Il est même facile de voir que

c'est ainsi que se faisaient les échanges , avant que la monnaie existât; car il importe peu qu'on échange les cinq lits contre la maison , ou contre toute autre chose qui aura la même valeur que cinq lits.

J'ai dit ce qu'est l'injuste, et ce qu'est le juste ; et, d'après les définitions que j'en ai données, il est évident que la manière d'agir conforme à la justice, est celle qui tient le milieu entre faire soi-même ce qui est injuste, et le souffrir de la part des autres; car, dans le premier cas, on a *plus*, et, dans le second , on a *moins* [qu'on ne doit avoir].

Quant à la justice [envisagée comme disposition ou habitude], elle est bien une sorte de moyen terme ou de milieu, non pas de la même manière que les vertus dont il a été précédemment question (21), mais elle appartient au terme qui s'éloigne également des extrêmes, au lieu que l'injustice est un de ces extrêmes. [1134a] En effet, la justice est l'habitude ou la disposition d'après laquelle l'homme équitable fait, par choix, ce qui est juste, et l'observe non-seulement dans toutes ses transactions avec les autres, mais aussi dans celles où il n'y a que d'autres personnes qui soient intéressées; en sorte qu'il ne s'attribuera pas une quantité plus considérable de ce qui est utile ou avantageux, n'en laissant qu'une moindre part à celui avec qui il partage; ou, au contraire, s'il est question de choses nuisibles ou dommageables: mais il observera l'égalité proportionnelle avec une scrupuleuse exactitude; et il en agira de même quand il faudra partager entre des personnes étrangères. L'injustice est la disposition opposée ; elle ne cherche que l'excès en plus dans ce qui est utile, ou en moins dans ce qui peut être nuisible, sans observer ni règle ni proportion. Voilà pourquoi l'excès en plus ou en moins est le caractère de l'injustice; l'excès en plus quand il s'agit de choses avantageuses à l'homme injuste, et l'excès en moins dans les choses nuisibles ou dangereuses. Quand il n'est pas intéressé lui-même dans cette distribution, mais qu'il est chargé de la faire aux autres, il agit, en général, avec la même partialité : mais, quant à la proportion, il la règle au hasard et sans scrupule. En fait d'injustice, l'extrême en moins est le lot de celui qui la souffre, et l'extrême en plus, le bénéfice de celui qui la commet. Telle est la manière dont j'ai cru devoir envisager la justice et l'injustice; voilà ce que j'avais à dire sur la nature de l'une et de l'autre , et aussi sur le juste et l'injuste, en général.

VI. Cependant, comme il est possible qu'en commettant un acte d'injustice, on ne soit pas encore effectivement injuste, quels sont les délits qui, dans chaque genre d'injustice, font qu'un homme est effectivement injuste ? Par exemple, le filou, l'adultère, le voleur, sont-ils dans ce cas ? ou bien, n'y aura-t-il aucune différence (23)? Car un homme pourrait avoir commerce avec une femme, sachant très bien qui elle est, mais sans en avoir formé le dessein, et uniquement entraîné par la passion. Il commet un acte injuste sans doute; mais il n'est pas viscéralement injuste ; de même, il n'est pas voleur, mais il a volé; ni adultère, mais il a commis un adultère, et ainsi des autres genres de délit.

J'ai dit précédemment ce qu'est la réciprocité d'action par rapport au droit; mais il ne faut pas perdre de vue que ce que nous cherchons ici, c'est le juste en soi, ou proprement dit, et le juste par rapport à la société civile; c'est-à-dire pour des hommes libres et égaux, qui se sont associés dans la vue de pourvoir à la satisfaction de tous leurs besoins, conformément aux règles de la proportion, soit géométrique, soit arithmétique. En sorte que partout où cela n'a pas lieu, il n'existe point de justice politique qui règle les rapports des citoyens entre eux; il n'y a qu'une justice, qui a simplement quelque ressemblance avec la justice politique.

En effet, le droit existe chez ceux dont la loi règle les rapports mutuels, et la loi existe même quand il a injustice: car le jugement prononcé par un tribunal décide sur ce qui est juste et injuste (24). Partout où il y a injustice, il y a aussi des actes injustes commis; mais

partout où des actes injustes sont commis , il n'y a pas toujours injustice (25); c'est-à-dire volonté ou dessein de s'attribuer, [plus qu'on n'en a le droit], des biens pris dans un sens absolu, et moins des maux pris dans le même sens. Voilà pourquoi nous ne souffrons pas que l'homme commande; mais nous voulons que ce soit la loi; parce que l'homme ne consulte que son propre intérêt, [1134b] et devient tyran(26) .

Mais le magistrat est le gardien de la justice ; et s'il l'est de la justice, il l'est aussi de l'égalité. Cependant, s'il est juste, il ne prétend, sous aucun rapport, à des privilèges particuliers; car il ne s'attribue à lui-même une part plus grande du bien en soi qu'autant qu'elle se trouve dans la proportion autorisée ou prescrite par la justice et par la loi. Aussi est-ce pour l'intérêt des autres qu'il travaille; et c'est par cette raison qu'on dit que la justice est le bien d'autrui, ainsi qu'il a été remarqué précédemment (27). Il faut donc lui accorder un salaire, et ce salaire est l'honneur et la considération. Tous ceux à qui cela ne suffit pas, ne sauraient être que des tyrans.

Au reste, le droit du maître, ou du père, n'est pas le même que celui dont on vient de parler, il n'est que semblable. En effet, il n'y a pas proprement injustice à l'égard de ce qui nous appartient : notre esclave, notre enfant, jusqu'à ce qu'il soit parvenu à un certain âge, et tant qu'il ne vit pas indépendant, sont comme des parties de nous-mêmes ; or, personne n'a la volonté de se nuire à soi-même. Voilà pourquoi il n'y a pas injustice d'un homme envers lui-même; par conséquent, il n'y a ni droit ni injustice dans le sens politique : car ce droit n'existe qu'en vertu de la loi, et entre des hommes qui sont de nature à être gouvernés par la loi, c'est-à-dire entre des êtres parmi lesquels il y a égalité de commandement et d'obéissance. Aussi le droit est-il plutôt relatif à la femme qu'aux enfants et aux esclaves. Car c'est l'espèce de droit qui se rapporte à l'économie de la maison , et qui est autre que le droit politique.

VII. Mais la justice politique se divise en deux espèces, l'une est naturelle, l'autre légale. La justice naturelle, qui a partout la même force, et qui ne dépend ni des opinions, ni des décrets des hommes ; la justice légale, qui regarde les actions indifférentes en elles-mêmes, mais qui cessent de l'être dès que la loi vient à les prescrire ou à les défendre. Par exemple, quand elle ordonne de racheter les prisonniers pour le prix d'une mine d'argent, ou d'immoler à Jupiter des chèvres et non pas des brebis (28). En général, toutes les choses de détail sont prescrites par la loi, comme de faire des sacrifices à Brasidas(29) , et tout ce qui est compris dans les *décrets* de l'autorité publique.

Cependant certains pensent que tout est de ce dernier genre, parce que ce qui est de la nature est immuable, et a partout la même force; ainsi le feu brûle ici, de même que chez les Perses, alors qu'on voit ce qui est juste sujet à des vicissitudes : mais cela n'est vrai que jusqu'à un certain point. Peut-être cette immuabilité de la justice n'existe-t-elle que parmi les dieux, tandis que chez nous il y a des choses qui sont naturellement sujettes au changement, quoique toutes ne le soient pas : il y a donc un droit naturel, et il y en a un qui ne dérive pas de la nature.

Mais il est facile de voir, entre des choses qui sont sujettes au changement, celle qui peut varier naturellement, et celle qui ne le peut pas naturellement, mais seulement par l'effet des lois et des conventions, en supposant même que les unes et les autres soient pareillement susceptibles de changer. La même distinction s'appliquera à d'autres choses; car on est plus naturellement porté à se servir de la main droite; et néanmoins tout homme peut devenir ambidextre. Mais il est des choses qui sont justes par convention, et par un simple motif d'utilité ou de convenance, [1135a] comme des mesures; car celles qui servent à mesurer le vin et les grains, ne sont pas égales dans tous les pays; on les fait plus grandes dans ceux où l'on est dans le cas d'acheter ces denrées, et plus petites, dans les

pays où l'on est dans le cas de les vendre. Ainsi, les choses qui ne sont pas naturellement justes, mais qui ne le sont qu'humainement, ne sont pas partout les mêmes, car les formes de gouvernement ne le sont pas non plus ; mais il n'y en a qu'une seule qui soit partout conforme à la nature, et la meilleure. Au reste, tout ce qui mérite le nom de juste et de légal est, [par rapport à nos actions], comme le genre par rapport aux individus; car le nombre des actions est infini, mais chaque action [juste ou légale] est unique, puisqu'elle appartient, [comme telle], à une classe générale.

Mais il y a de la différence entre l'injuste [en soi ou proprement dit], et l'acte injuste, et entre le juste et l'acte de justice; car l'injuste est tel par sa nature, ou par le fait d'une institution; et ce qui a ce caractère, quand on l'a accompli, est un acte injuste. Avant qu'on ne l'ait fait, il n'est pas encore acte, mais il est déjà injuste; et il en est de même d'un acte de justice. Au reste, on désigne généralement par le mot dikaiopragèma, un acte particulier de justice; alors que le mot dikaiōma exprime la réparation d'un acte injuste. Mais j'examinerai, par la suite, en détail, les diverses espèces de chaque genre ; combien il y en a, et à quels objets elles se rapportent.

VIII. Les actions justes et injustes étant celles que nous venons d'exposer, on pratique la justice, ou on commet l'injustice, quand on les fait volontairement. En revanche, quand on agit involontairement, on ne fait une action juste, ou un acte d'injustice, que par accident; car on a simplement fait des actions qui se trouvent être justes ou injustes. C'est donc ce qu'il y a de volontaire et d'involontaire qui constitue la pratique du juste ou de l'acte injuste ; lorsque cet acte est volontaire, on le blâme, et c'est alors qu'il est en même temps un acte véritablement injuste. En sorte qu'il pourra exister quelque chose d'injuste, qui pourtant ne sera pas encore un acte injuste, si la condition de volonté ne s'y joint pas.

Or comme il a été dit précédemment (30), j'appelle *volontaire*, ce qu'un homme fait, quand cela dépend de lui, sachant et n'ignorant pas à qui, par quel moyen, ni pourquoi il le fait : par exemple, qui il frappe, avec quel instrument, pour quel motif, et de même pour les autres circonstances; et non pas par accident ou par force, comme si un homme, dont on saisit et [dont on pousse] la main, frappe une autre personne sans le vouloir, puisque cela ne dépend pas de lui. Il pourrait même arriver, à celui qui frappe son père, qu'il sût que c'est un homme, ou même quelqu'une des personnes présentes, mais qu'il ignorât que c'est son père. Supposons des distinctions du même genre, établies par rapport au motif, et à toutes les circonstances de l'action : assurément, puisque son action ne dépend pas de celui qui la fait, et qu'il y est contraint, soit qu'il ignore ou qu'il n'ignore pas ce qu'il fait, cette action est involontaire. [1135b] Car nous faisons et nous souffrons, avec pleine connaissance, bien des choses qui sont dans le cours ordinaire de la nature, sans qu'il y ait de notre part rien de volontaire, ni d'involontaire ; c'est ainsi , par exemple, que nous vieillissons et que nous mourons.

Cependant il y a aussi de l'effet des circonstances dans les actions justes et injustes; car s'il un homme restitue un dépôt, malgré lui et par crainte, on ne dira pas qu'il fait une action juste, ni qu'il pratique la justice ; sinon, par accident. Et pareillement il faudra dire que c'est par accident que celui qui se voit forcé, contre son gré, à ne pas rendre un dépôt, fait une action injuste, ou viole la justice.

Or, entre les actions volontaires, il y en a que nous faisons par choix ou par préférence, et d'autres sans détermination prise à l'avance. Nous faisons par choix celles qui sont le résultat d'un dessein prémédité, et sans choix ou sans préférence, celles sur lesquelles nous n'avons point délibéré.

Comme il y a trois manières de nuire aux autres dans le commerce de la vie, les fautes que l'on commet par ignorance ont lieu lorsque l'on n'a réfléchi, ni sur la personne, ni sur les moyens, ni sur la manière, ni sur les motifs de l'action. Car, ou bien l'on ne croyait pas porter un coup, ou bien pas avec cet instrument, ou bien à cette personne, ou dans ce dessein; mais l'événement a été tout autre qu'on ne croyait. Par exemple, ce n'était pas pour blesser, mais pour faire une simple piqûre; ou bien ce n'était pas cette personne là, ou de cette manière là.

Lors donc que le dommage a eu lieu contre l'intention [de celui qui est l'auteur de l'acte], c'est un malheur ; et lorsque ce n'est pas contre son intention, mais sans mauvais dessein, c'est une faute : car il est coupable lorsque le principe du mal dont on l'accuse est en lui-même, au lieu que, si le principe ou la cause vient du dehors, il n'est que malheureux. D'autre part, lorsqu'on agit en connaissance de cause, mais sans dessein prémédité, c'est un acte injuste ; on peut ranger dans cette classe tous les accidents qui arrivent par l'effet de la colère et des autres passions, soit naturelles, soit nécessaires. Car ceux qui commettent ces fautes d'où résultent de tels dommages, sont coupables d'injustice, et toutefois ils ne sont pas, pour cela, des hommes injustes, ni méchants; car le dommage qu'ils causent n'est pas l'effet de la perversité. En revanche, celui qui agit ainsi, par choix et à dessein, est essentiellement injuste et vicieux. Aussi est-ce avec raison que l'on ne regarde pas les actions inspirées par la colère comme l'effet d'un dessein prémédité ; car ce n'est pas dans celui qui agit avec emportement qu'est la cause première du dommage, mais dans celui qui a provoqué la colère.

Ici, d'ailleurs, la question n'est pas de savoir si le dommage existe ou non, mais c'est le juste que nous considérons, parce qu'ordinairement la colère naît d'une injustice manifeste. Car il n'en est pas de ceci comme des obligations contractées légalement, et où le fait est l'objet de la contestation alors il faut nécessairement que l'un des deux antagonistes soit un homme de mauvaise foi, à moins qu'il n'ait oublié ses engagements. Ici, au contraire, on convient du fait, mais on conteste pour savoir s'il y a justice, ou non. Celui qui a attaqué sait bien qu'il l'a fait, mais il croit avoir été provoqué par un outrage reçu, et l'autre ne le croit pas (31). [1136a] Mais, si c'est à dessein et avec préméditation que le dommage a été causé, son auteur commet une injustice ; et celui qui se rend coupable de tels actes, est injuste, soit qu'il viole les lois de la proportion, ou celles de l'égalité : de même, on est juste, lorsqu'on pratique la justice à dessein et avec réflexion; et on la pratique ainsi, pourvu seulement que l'action soit volontaire.

Quant aux actions involontaires, les unes sont dignes de pardon, et les autres ne le sont pas. Car non seulement toutes les fautes que l'on commet sans le savoir, mais aussi celles dont l'ignorance est la cause, sont excusables; alors que celles que l'on commet, non pas à la vérité par ignorance, mais sans le savoir parce qu'on se laisse égarer par quelque passion qui n'est ni naturelle ni dans l'humanité, sont impardonnables.

IX. Il pourrait encore subsister quelque doute sur l'exactitude des notions que nous avons attachées aux expressions souffrir l'injustice et commettre l'injustice. D'abord, peut-on admettre cet étrange raisonnement d'Euripide, lorsqu'il dit: «J'ai tué ma mère, et voici, en peu de mots, ma défense: Ou je l'ai tuée volontairement et d'après sa propre volonté ; ou malgré moi, mais toujours parce qu'elle l'a voulu (32) ». Car est-il véritablement possible que quelqu'un veuille qu'on lui fasse un tort ou une injustice ? Ou plutôt, n'est-ce pas toujours involontairement qu'on souffre l'injustice, comme c'est volontairement qu'on la fait ? Enfin, peut-on considérer toute injustice (tant celle qui est soufferte que celle qui est commise) sous l'un ou sous l'autre point de vue ? ou bien, dira-t-on que l'une est toujours volontaire, et l'autre toujours involontaire ?

Il en sera de même de la notion attachée à l'expression *se faire rendre justice* (33). Car pratiquer la justice est toujours volontaire, en sorte qu'il est raisonnable d'opposer entre elles chacune de ces deux notions, *souffrir l'injustice* et *se faire rendre justice*, et de les envisager sous le double rapport du volontaire et de l'involontaire.

Mais il semblerait étrange, quant à se faire rendre justice, de demander si c'est toujours une chose volontaire; car il y a des personnes à qui cela arrive sans qu'elles le veuillent. On pourrait même se demander si tout homme qui éprouve une chose injuste, est réellement traité avec injustice ; ou bien, s'il en est de l'idée de souffrir ou de supporter, comme de l'idée d'agir ou de faire ? Car il arrive que l'on souffre, ou que l'on fasse ce qui est juste par le pur effet du hasard; et il est évident qu'il peut en être de même de ce qui est injuste: car faire des choses injustes n'est pas toujours commettre une injustice, et éprouver des choses injustes n'est pas la même chose qu'être l'objet de l'injustice. Il en va de même, pour ce qui est de pratiquer la justice et de se faire rendre justice; car il est impossible qu'on soit l'objet de l'injustice, sans qu'il y ait quelqu'un qui en soit l'auteur; et il est impossible qu'on se fasse rendre justice, sans qu'il y ait quelqu'un qui pratique la justice.

Cependant, si commettre l'injustice signifie nuire volontairement à quelqu'un, et si par *volontairement* on entend sachant « à qui, et par quel moyen, et comment »; si, enfin, c'est volontairement que l'intempérant se nuit à lui-même, alors ce serait volontairement qu'il serait l'objet de l'injustice; et il se pourrait que l'on commît l'injustice contre soi-même. Mais voilà précisément ce dont on doute, [1136b] à savoir s'il est possible que l'on commette une injustice envers soi-même ; et encore si un homme pourrait, par intempérance, consentir à éprouver quelque tort de la part d'un autre qui y consentirait aussi, en sorte qu'il serait possible qu'on fût, de son propre consentement, l'objet de l'injustice. Ou bien, notre définition n'est-elle pas encore tout à fait exacte, et faut-il ajouter à l'idée de nuire « en sachant à qui, par quel moyen et comment », la condition que ce soit contre la volonté de celui. à qui l'on nuit ?

Un homme peut donc éprouver un dommage volontairement, et il souffre des choses injustes; mais personne n'est volontairement l'objet de l'injustice, puisque personne ne consent à l'être, pas même l'intempérant; au contraire, il agit contre sa volonté. Personne, en effet, ne veut ce qu'il croit n'être pas conforme à l'honneur et à la raison; mais l'intempérant fait pourtant ce qu'il sait qu'il ne devrait pas faire.

Quant à celui qui donne ce qui lui appartient, comme Homère (34) le raconte de Glaucus, lequel donna à Diomède « des armes d'or pour des armes de cuivre, une armure du prix d'une hécatombe pour celle qui ne valait que neuf bœufs », celui-là n'est pas l'objet de l'injustice, car il est le maître de donner : mais être l'objet de l'injustice ne dépend pas de lui ; il faut, pour cela, qu'il y ait quelqu'un qui commette cette injustice. Il est donc évident qu'être l'objet de l'injustice n'est pas une chose volontaire.

Mais il nous reste encore à traiter deux des questions que nous nous sommes proposées : d'abord, si l'auteur de l'injustice est celui qui adjuge à un autre plus qu'il ne mérite, ou si c'est celui qui reçoit la chose qui lui est adjugée ; et ensuite, s'il est possible que l'on commette l'injustice contre soi-même.

En effet, si l'on admet que le premier cas ait lieu, c'est-à-dire, si celui qui adjuge est l'auteur de l'injustice, mais non pas en prenant plus qu'il ne doit avoir; comme si quelqu'un, ayant un partage à faire, donne à un autre plus qu'il ne prend pour lui-même, il s'ensuivra qu'il se fait tort à lui-même, comme il arrive assez ordinairement aux personnes désintéressées. Car l'homme modeste a un penchant naturel à diminuer son partage. Ou

bien, si l'on trouve que la question n'est pas simple; si l'on suppose, par exemple, que cet homme avait d'autres avantages en partage, comme la gloire, ou ce qui est proprement honorable et beau, la difficulté se résout pourtant encore par notre définition de l'expression être auteur de l'injustice. Car enfin, il ne souffre, en ce cas, rien qui soit contre sa volonté: ainsi, sous ce rapport au moins, il n'est pas l'objet de l'injustice; seulement, c'est un dommage pour lui, à supposer qu'il y ait dommage. Au reste, il est clair que celui qui fait le partage est l'auteur de l'injustice, et non pas celui qui reçoit le plus: car celui entre les mains de qui se trouve la chose injustement donnée, ne commet pas l'injustice, mais bien celui en qui se trouve la disposition à agir ainsi volontairement. C'est là qu'est le principe de l'action, c'est-à-dire dans celui qui règle le partage, et non dans celui qui prend ce qu'on lui donne.

Ajoutons que comme le mot « faire » a beaucoup d'acceptions diverses, et que, dans certains cas, des objets même inanimés peuvent donner la mort, comme aussi, par exemple, la main [d'un homme qui est poussé, ou contraint par une force supérieure à la sienne, (35)] et l'esclave de celui qui a ordonné le meurtre : ce n'est pas l'esclave qui est l'auteur de l'injustice, mais il fait une chose injuste. De plus, si quelqu'un a prononcé, sans le savoir, une sentence injuste, il n'est pas l'auteur de l'injustice, il ne viole pas la justice légale, et son jugement même n'est pas injuste ; mais il l'est à quelques égards: car le juste conforme aux lois n'est pas la même chose que le juste, pris dans un sens absolu, ou la justice naturelle et primitive.

Mais, s'il a jugé injustement en pleine connaissance de cause, [1137a] il s'attribue alors un privilège de faveur ou de vengeance. En effet, l'homme qui a jugé injustement par de pareils motifs, fait réellement un gain, comme celui qui consent à recevoir sa part du prix d'un acte injuste; car celui qui adjuge un champ, par les motifs que je viens de dire, ne reçoit pas de la terre, mais de l'argent.

Toutefois les hommes s'imaginent qu'il dépend d'eux de commettre l'injustice, et que par conséquent, il est facile d'être juste ; mais cela n'est pas. Il est facile d'avoir commerce avec la femme de son voisin, de frapper un autre homme, de donner de l'argent à quelqu'un, et cela dépend de celui qui le fait; mais faire ces choses dans telles circonstances, et avec telles et telles conditions précises et déterminées, c'est ce qui n'est ni facile, ni en notre pouvoir. Pareillement, il semble qu'il ne faut pas une grande habileté pour discerner ce qui est juste et ce qui est injuste, parce qu'il n'est pas difficile de comprendre ce que disent les lois sur ce sujet; mais ce n'est le juste que par hasard. Ce qui est juste, au contraire, c'est ce qui se fait et ce qui se distribue d'une certaine manière, et suivant des conditions précises et déterminées. Or, c'est là une tâche plus difficile que de connaître ce qui est avantageux pour la santé; et, en effet, rien de si facile que de savoir ce que sont miel, vin, hellébore, cautère, amputation: mais comment faut-il les employer pour rétablir la santé, à qui faut-il les prescrire, dans quel temps, dans quelles circonstances ? Voilà précisément ce qui fait l'art du médecin.

Par la même raison, on s' imagine qu'il n'y a rien qui fût si aisé à un homme juste que de commettre une injustice; parce que l'homme juste pourrait tout aussi bien, et même plus facilement, faire chacune de ces actions, comme de séduire une femme, de frapper quelqu'un, et qu'il ne tiendrait qu'à l'homme de cœur de jeter son bouclier, de tourner le dos à l'ennemi, et de courir dans quelque direction que ce soit. Mais faire toutes ces choses, ce n'est pas être lâche et injuste, sinon par accident ou par circonstance; au lieu qu'il faut être dans telle disposition déterminée; de même que pratiquer la médecine et rendre la santé ne consiste pas à faire ou à ne pas faire des opérations, à donner ou à ne pas donner des médicaments, mais à le faire de telle ou telle manière.

Au reste, la justice ne peut exister que parmi des êtres qui participent aux biens véritables et proprement dits. Mais on peut en avoir surabondance, ou en éprouver la privation. Cependant, [parmi ces êtres], il y en a pour qui il ne saurait y avoir excès dans cette abondance, et tels sont peut-être les dieux: il en est pour qui aucune partie de ces biens ne peut être utile; ce sont les mortels livrés à une incurable perversité, et à qui tout est cause de dommage; il en est, enfin, à qui ils peuvent être bons jusqu'à un certain point, et tel est le partage de l'humanité.

X. Il convient à présent de voir quel rapport existe entre la justice et l'équité, entre ce qui est juste et ce qui est équitable. Car on trouve, en les considérant avec attention, que ce n'est pas une seule et même chose, quoiqu'il n'y ait pas de différence spécifique de l'une à l'autre. Il y a des circonstances où nous louons ce qui est équitable, et l'homme qui a ce caractère; en sorte qu'en certains cas, [1137b] nous employons l'expression *plus équitable*, au lieu de bon ou juste, pour manifester notre approbation; donnant à entendre par là que la chose est mieux ainsi. D'un autre côté, à ne consulter que la raison, si ce qui est équitable est quelque chose qui s'écarte de la justice, il semble assez étrange qu'on lui donne son approbation. Car, enfin, ou le juste n'est pas conforme à la vertu, ou ce qui est équitable n'est pas juste (s'il est autre chose); ou bien, si l'un et l'autre sont conformes à la vertu, ils ne sont qu'une même chose. Voilà précisément ce qui fait naître le doute et l'embarras au sujet de ce qu'on appelle équitable. Cependant ces expressions sont toutes exactes sous un certain point de vue, et n'ont rien de contradictoire. Car ce qui est équitable, étant préférable à une chose juste d'une certaine espèce, est assurément juste; et, puisqu'il n'est pas une espèce autre ou entièrement différente du juste, il est préférable au juste. Le juste et l'équitable sont donc (en ce sens) une même chose, et comme l'un et l'autre sont conformes à la vertu, l'équitable mérite la préférence.

Mais ce qui fait la difficulté, c'est que l'équitable, bien qu'il soit juste, n'est pas exactement conforme à la loi; il est plutôt une modification avantageuse du juste qui est rigoureusement légal. Cela vient de ce que toute loi est générale (36), et qu'il y a des cas sur lesquels il n'est pas possible de prononcer généralement avec une parfaite justesse. Et, par conséquent, dans les choses sur lesquelles la loi est obligée de s'expliquer d'une manière générale, quoique ses décisions ne soient pas susceptibles d'une extrême précision, elle embrasse ce qui arrive le plus communément, sans se dissimuler l'erreur de détail [qui peut résulter de ses décisions]; elle n'en est pas moins ce qu'elle doit être, car l'erreur ne vient ni de la loi, ni du législateur, mais de la nature même de la chose, puisque la matière des actions humaines est précisément telle.

Lors donc que la loi s'explique d'une manière générale, et qu'il se rencontre des circonstances auxquelles ces expressions générales ne peuvent pas s'appliquer, alors on a raison de suppléer ce que le législateur a omis, ou de rectifier l'erreur qui résulte de ses expressions trop générales, en interprétant ce qu'il dirait lui-même s'il était présent, et ce qu'il aurait prescrit par sa loi s'il avait eu connaissance du fait. Voilà pourquoi il y a une justice préférable à la justice rigoureuse dans tel cas particulier; non pas à la justice absolue, mais à celle qui prononce en des termes absolus, qui dans ce cas sont une cause d'erreur; et telle est précisément la nature de l'équité; elle remédie à l'inconvénient qui naît de la généralité de la loi. Car ce qui fait que tout n'est pas compris dans la loi; c'est qu'il y a des cas particuliers sur lesquels il est impossible qu'elle s'explique: en sorte qu'il faut avoir recours à une décision particulière (37); car la règle de ce qui est indéterminé doit être elle-même indéterminée. Comme ces règles de plomb dont les Lesbiens font usage dans leurs constructions (38), et qui, s'adaptant à la forme de la pierre, ne conservent pas l'invariable direction de la ligne droite; ainsi les décisions particulières doivent s'accommoder aux cas qui se présentent.

On voit donc ce que sont l'équitable et le juste, et à quelle sorte de juste il est préférable; et l'on voit encore par là ce qu'est un homme équitable: c'est celui qui, dans ses déterminations [1138a] et dans ses actions, sait s'écarter de la justice rigoureuse quand elle peut avoir des inconvénients, et qui, s'appuyant toujours sur la loi, sait en adoucir la rigueur. Cette habitude ou disposition d'esprit est précisément l'équité : c'est une sorte de justice, ou une habitude qui ne diffère réellement pas de la justice.

XI. Il est facile de voir, par tout ce qui a été dit précédemment, si l'on peut ou non commettre une injustice contre soi-même; car il faut mettre au nombre des choses justes tout ce que la loi prescrit de conforme à la vertu, en général. Par exemple, la loi n'ordonne à personne de s'ôter la vie : or, ce qu'elle n'ordonne pas, elle le défend. D'un autre côté, nuire à quelqu'un, en violant la loi, et sans avoir pour but de se venger d'une offense reçue, c'est commettre une injustice volontaire, c'est à dire, sachant à qui on nuit, par quel moyen, et de quelle manière. Quant à celui qui se tue dans un accès de colère, il fait, contre toute raison, une action que la loi ne permet pas. Il fait donc un acte injuste. Mais envers qui ? est-ce envers la société, et non pas envers lui-même ? Car enfin, ce qu'il éprouve, il l'a voulu ; mais personne n'est volontairement l'objet d'une injustice. Voilà pourquoi la société inflige une peine à ce genre de crime (39); et, de plus, une sorte de déshonneur s'attache à celui qui s'est tué lui-même, comme étant coupable d'un délit envers la société.

D'ailleurs, en ce sens que celui qui ne fait que commettre un acte d'injustice, est injuste à la vérité, mais non pas absolument pervers; il est impossible qu'on soit injuste envers soi-même; car ce cas est fort différent de l'autre. L'homme qui n'est injuste ou pervers que jusqu'à un certain point, est comme le lâche; il n'est pas absolument vicieux. De sorte que l'injustice qu'il commet n'a pas ce degré de perversité absolue; puisque, le lui imputer, ce serait attribuer et ôter en même temps une même chose à la même personne; ce qui est impossible. Au contraire, il faut toujours et nécessairement que le juste et l'injuste (pris dans un sens absolu) se trouvent dans des individus différents. Il faut même qu'un acte injuste soit volontaire, qu'il soit l'effet d'une détermination réfléchie et que rien n'a provoquée; car celui qui rend le mal qu'on lui a fait n'est pas ordinairement considéré comme coupable d'injustice. Mais celui qui serait injuste envers lui-même souffrirait et ferait en même temps le même tort, et, de plus, il faudrait qu'on pût être volontairement victime de l'injustice.

Ajoutons à cela que personne n'est coupable d'injustice sans qu'on puisse spécifier le délit particulier qui lui est imputé; or, assurément un homme n'est point coupable d'adultère avec sa propre femme, ni ne force sa propre maison pour y commettre un vol, ni ne dérobe ce qui lui appartient. En un mot, le crime d'injustice commise envers soi-même se résout toujours par la condition du consentement donné à l'injustice dont on est l'objet.

Au reste, il n'est pas douteux que ces deux choses, être l'auteur de l'injustice et en être l'objet, ne soient l'une et l'autre fâcheuses: car, dans le premier cas, c'est s'attribuer plus; et, dans le second, avoir moins que ne comporte l'équité, ou le juste milieu, qui, pour l'art de la médecine, est l'état de santé, comme il est la bonne disposition du corps, pour la gymnastique. Cependant, il y a plus de mal à commettre l'injustice; car c'est une chose blâmable, et qui suppose toujours ou le dernier degré de perversité, ou un degré qui en est très-voisin. En effet, tout ce qui est volontaire n'est pas accompagné d'injustice; mais être l'objet de l'injustice, ne suppose de notre part ni injustice ni perversité.

Considérée en soi, la condition de celui qui souffre l'injustice est donc moins mauvaise; [1138b] mais il peut arriver par hasard qu'elle soit un plus grand mal. Cependant, ce n'est pas là ce dont l'art a à s'occuper; il déclare, par exemple, que la pleurésie est une maladie plus dangereuse qu'une chute; cependant, celle-ci pourrait, dans certains cas, être plus

funeste, s'il arrivait qu'en tombant, ou après sa chute, un homme fût pris et tué par les ennemis.

Le juste est donc, par métaphore et par analogie, le rapport, non pas d'un homme avec lui-même, mais de certaines parties de son être avec d'autres parties; encore n'est-ce pas la justice tout entière, mais seulement celle qui régit les relations du maître, ou du dispensateur des biens de la famille [avec ses esclaves ou ses domestiques]; car, c'est sur cette espèce de rapports qu'est fondée la distinction entre la partie raisonnable et la partie irraisonnable de l'âme. En envisageant la chose sous ce point de vue, il semble que l'injustice envers soi-même est possible, parce qu'on peut souffrir, à cet égard, quelque chose qui contrarie nos propres désirs. Il y a donc, dans ce cas, un rapport de justice de l'homme envers lui-même, comme il en a un de celui qui exerce l'autorité à celui qui y est soumis.

Arrêtons-nous à ces définitions de la justice et des autres vertus morales.

(01) On retrouve dans les deux autres traités (*M. M.* l. 1, c. 34; et *Eudem.* l. 4, 5 et 6), le même fonds d'idées, et très souvent les mêmes expressions que dans tout ce cinquième livre.

(02) « L'homme juste, dit Ménandre, n'est pas celui qui ne commet point d'injustice; mais celui qui, pouvant être injuste ne veut pas l'être. »

(03) On peut voir, dans les *Apophthegmes* de Plutarque (to. 4, p. 677. ed. de Reisk, un jeu de mots de Philippe, roi de Macédoine, à l'occasion de ce double sens du mot κλεις.

(04) C'est proprement là l'idée ou la notion du droit, au sujet duquel Cicéron dit, avec raison, qu'il est, pour chaque citoyen, un héritage plus précieux que celui de tous les autres biens qui lui ont été transmis par ses pères. *Mihi credite, major haereditas venit unicuique vestrum a jure et legibus, quam ab iis a quibus illa bona relicta sunt.* (Cic. *Or. pr. A. Caecin.* c. 26).

(05) C'est la pensée qu'exprime le vers 149e du recueil qui nous reste sous le nom de *Maximes* ou *Sentences* de Théognis. La comparaison poétique qui précède immédiatement cette citation, et qui paraît avoir été usitée proverbialement du temps d'Aristote, est peut-être aussi une allusion à des vers de quelque poète.

(06) La même pensée se trouve aussi dans *l'Antigone* de Sophocle (vs. 175). Sur quoi le scholiaste observe que c'est une maxime attribuée, par les uns, à Bias, et par d'autres, à Chilon. Plutarque la rappelle aussi, dans la Comparaison de Cicéron et de Démosthène, (to. 5, p. 278 de l'édition de Mr Coray).

(07) i) Littéralement : « En partie *synonyme*. » Notre philosophe dit ailleurs: « On appelle synonymes les choses qui ont un même nom, et dont la définition, rapportée à ce nom, est la même. Par exemple, animal se dit de l'homme et du bœuf, car ce nom est commun à l'un et à l'autre: et la définition, quant à l'essence, est aussi la même; puisque, si l'on entreprend de définir chacun d'eux, en tant qu'il est animal, la définition ne saurait être différente. » (Aristot. *Categor.* c. i).

(08) Voyez la *Politique* (l. 3, c. 2.)

(09) Cette doctrine de l'égalité, considérée comme fondement de la justice, fut celle des plus anciens philosophes, surtout de Platon, qui y revient dans plusieurs endroits de ses ouvrages. Voyez, entre autres, le 6e livre des *Lois* (p. 787), où l'on trouve des idées assez analogues à celles qu'Aristote expose avec plus de développement dans tout ce

livre. Voyez aussi les *Phéniciennes* d'Euripide (vs. 55i et suiv. , p. 49 et 167 de l'édition imprimée chez Mr Didot. Paris, 1813).

(10) Par exemple : « Si la valeur d'Achille est deux fois plus grande que celle d'Ajax , il faudra qu'Achille ait une récompense deux fois plus considérable. » (Paraphr.)

(11) Si A représente une des personnes, ou le degré de mérite de cette personne, et B l'autre personne, ou son degré de mérite, et si C représente la part de la personne A, et D celle de la personne B , il est clair que les deux formes que notre philosophe donne à la proportion dont il se sert, sont également légitimes , soit que l'on compare le degré de mérite au degré de mérite, et la part de l'un à la part de l'autre, ou le degré de mérite de chacun à la part qu'il obtient, ce qu'Aristote appelle ici le rapport tout entier.

(12) C'est-à-dire, en termes d'arithmétique, qu'il y a même rapport entre la somme des antécédents et celle des conséquents, qu'entre l'un des antécédents et son conséquent.

(13) *En nombre* , dans le langage d'Aristote, et de la philosophie péripatéticienne, signifie complètement et identiquement le même , et non pas d'une manière figurée ou métaphorique.

(14) En grec, μισθίους. Voyez la Politique, l. 5, c. 5, § 9.

(15) Ce n'est là qu'une explication assez superflue de la notion de proportion arithmétique , appliquée aux lignes , et dans laquelle il est facile de voir que BB' est une moyenne proportionnelle arithmétique entre les lignes EA' et CC'D. Ces exemples sont , il faut en convenir, bien peu propres au sujet auquel l'auteur les applique, et n'éclaircissent en aucune manière la notion de justice qu'il s'agissait d'expliquer; parce qu'il s'en faut beaucoup que les idées morales puissent être déterminées avec autant de précision que celles du nombre et de l'étendue.

(16) Toute cette phrase , comprise entre les deux astérisques a été regardée, par les critiques, comme transposée ici mal à propos du chapitre suivant, auquel elle appartient , et où se retrouve presque dans les mêmes termes.

(17) Il n'y a point de terme, en français, qui corresponde à l'expression (τὸ ἀντιπεπονυὸς) , dont Aristote se sert ici. C'est proprement la loi ou peine du *Talion*, en vertu de laquelle l'auteur d'un délit ou d'un dommage doit souffrir exactement la même espèce et le même degré de mal qu'il a fait à un autre. *Oculum pro oculo, dentem pro dente*. (Levitic. c. 24 , vs. 20.) Cette sorte de justice a été admise chez un grand nombre de peuples sauvages ou barbares. Elle est mentionnée aussi dans la loi des Douze Tables, fondement de la jurisprudence romaine : sur quoi l'on peut voir les réflexions du philosophe Favorinus, dans Aulu-Gelle. (*Noct. Attic. l. 20, c. 1*).

(18) Sénèque (*De Benefic. l. 1, c. 3*) développe fort au long l'allégorie que les philosophes grecs trouvaient dans la fable des Grâces; surtout les stoïciens, qui montrèrent un goût particulier pour ce genre de subtilités. Je citerai seulement les paroles de cet auteur, qui présentent une pensée analogue à celle qu'Aristote exprime ici : *Quid ille consertis manibus in se redeuntium [Gratiarum] chorus? Ob hoc, quia ordo beneficia per manus transeuntis nihilominus ad dantem revertitur, et totius speciem perdit, si usquam interruptus est : pulcherrimus, si cohæsit , et vices servat.*

(19) Aristote paraît avoir voulu représenter ici la notion de la proportion géométrique, par un parallélogramme dont on évalue la surface par le produit de ses deux dimensions, comme il a représenté, plus haut , la proportion arithmétique, par des lignes que l'on

compare uniquement sous le rapport de leur longueur: et l'on peut appliquer à ce dernier exemple ce que nous avons dit de l'autre. Voyez la note 2 du chapitre précédent.

(20) Aristote veut sans doute parler ici de la proportion arithmétique, dont il a été question dans le chapitre précédent, et il veut dire que si l'architecte donne la maison qu'il a construite, c'est-à-dire, le produit de son travail, au cordonnier, qui lui donnera, de son côté, la paire de souliers qu'il a faite, le premier sera doublement lésé, parce qu'il donnera trop, et recevra trop peu; et l'autre aura un double avantage, en recevant trop, et donnant trop peu. Encore une fois, l'application des formes et des termes de la géométrie ne jette pas beaucoup de lumière sur son raisonnement: elle y répand, au contraire, une sorte d'obscurité. Cependant il y avait un mérite réel à traiter ainsi ces questions, à l'époque où notre philosophe s'en est occupé. Plusieurs de ses vues, à cet égard, sont pleines de justesse; et on l'admira plus encore, si l'on considère que la science dont il jette, en quelque sorte, ici les premiers fondements, je veux dire l'économie politique, n'a commencé à être traitée avec quelque succès, par les modernes, que dans la dernière moitié du dix-huitième siècle.

(21) Car chacune des autres vertus tient le milieu entre deux vices opposés, l'un par excès, et l'autre par défaut: comme la tempérance à l'égard de l'insensibilité stupide et de la débauche: le courage à l'égard de la lâcheté et de la témérité, et ainsi des autres. Mais la justice n'est opposée qu'à l'injustice, et non à deux extrêmes en sens contraires. Elle est un milieu en ce sens que, l'injustice produisant l'inégalité, elle cherche à rétablir l'égalité, et y parvient. » (Paraphr.)

(23) L'un des interprètes de ce traité, soupçonnant que le texte peut avoir été altéré, dans cet endroit, complète ainsi la pensée de l'auteur: « Ou bien, dira-t-on qu'il y a une différence réelle, quand on a égard aux motifs ?

(24) Voyez la *Politique*, l. 1, c. 1, § 12.

(25) Cette phrase a été regardée à tort, par quelques-uns des commentateurs, comme une répétition, ou une paraphrase oiseuse, de ce qui précède.

(26) Voyez la *Politique*, l. 3, c. 11 i, § 4; et la *Rhetorique* l. 1, c. 1.

(27) Dans le chapitre premier de ce livre.

(28) L'auteur fait allusion aux Égyptiens, au sujet desquels Hérodote (Hist. l. 2, c. 42) dit: « Tous ceux qui habitent dans le district du temple de Jupiter Thébéen, ou qui sont du nom de Thèbes, s'abstiennent de sacrifier des brebis, et n'immolent que des chèvres.

(29) L'un des meilleurs et des plus braves généraux qu'eut Lacédémone, dans la guerre du Péloponèse. Il fut tué en défendant la ville d'Amphipolis, dont il avait forcé les Athéniens de lever le siège. Les Amphipolitains lui firent de magnifiques obsèques, et décrétèrent, qu'à l'avenir, on lui sacrifierait comme à un héros, ou demi-dieu. Voyez (Thucyd. Hist. l. 1, c. 111).

(30) Voyez ci-dessus, l. 3, c. 2.

(31) On peut être coupable d'injustice, dit ailleurs notre philosophe (Problém. XXXIX, sect. 13), non seulement avec intention, mais aussi par colère, par crainte, par passion, et par beaucoup d'autres causes: mais, la plupart du temps, il y a du dessein ou de l'intention dans une plainte injuste. »

(32) Traduction de deux vers grecs tirés, suivant les commentateurs grecs, du *Bellérophon* d'Euripide, tragédie que nous n'avons plus.

(33) Le mot δικαιοῦσθαι, que je traduis par se faire rendre justice, signifie aussi obtenir justice, ou même être traité comme on le mérite, toutes nuances qui sont comprises dans l'idée générale qu'il exprime, et qu'il ne faut pas perdre de vue, pour bien comprendre les pensées de l'auteur de ce chapitre.

(34) Voyez l'*Illiade* d'Homère (ch. VI, vs 236)

(35) Voyez ci-dessus, chapitre VIII.

(36) Voyez la *Politique* (l. 3, c. 10, § 4.)

(37) A un décret, ou ordonnance (ψήφισμα)

(38) Les Lesbiens n'employaient point, dans leurs constructions, des pierres taillées avec soin, et posées par assises régulières; mais, au contraire, ils les plaçaient de manière qu'elles formaient des saillies et des rentrées alternatives, dit un scholiaste (Michel d'Éphèse) cité par Mr Zell. Quant à la régie lesbienne, outre la mention qu'en fait l'auteur du Voyage du jeune Anacharsis (c. 3, p. 58), Mr Coray cite encore les réflexions suivantes, de Burlamaqui, dans son *Traité du Droit de la nature et des gens* (t. 3, p. 482, édit. de 1820) : « Les anciens avaient imaginé deux règles, celle de Polictète (peu-être Polyclète), et la lesbienne. La règle de Polictète était si ferme, qu'aucun effort ne pouvait la plier; c'était sur elle qu'on réglait celle des ouvriers : si on la compare à la justice, c'est avec raison; mais si on la compare à la loi, c'est une erreur... La règle lesbienne, au contraire, était de plomb : elle se prêtait à volonté. On n'ajustait pas l'ouvrage à la règle, mais la règle à l'ouvrage; c'est le contraire de l'équité; la règle ne méritera plus le nom de règle, si elle demeure une ligne courbe, si on lui fait prendre toutes les formes. »

(39) « On refuse la sépulture au coupable;», dit l'auteur de la *Paraphrase*. Mais Eschine (adv. Ctesiphont. p. 636) dit seulement : « Si un homme se, tue lui-même, nous enterrons séparément du corps la main qui a fait l'action. »