

<https://philosophie.ac-creteil.fr/spip.php?article1081>



La justice : problématiques

- EXERCICES ET NOTIONS
- Exercices et bibliographie sur LA JUSTICE

Date de mise en ligne : jeudi 7 mai 2020

Copyright © La philosophie dans l'Académie de Créteil - Tous droits

réservés

Sommaire

- [INTRODUCTION](#)
 - [Le sentiment d'indignation](#)
 - [Textes](#)
 - [Paul Ricoeur](#)
 - [Rousseau L'Emile](#)
 - [La vengeance](#)
 - [La vengeance d'Achille](#)
 - [Cours : Se venger et punir](#)

- [Châtiment et démesure](#)
- [Loi du talion et mesure](#)
 - [La mesure arithmétique de l'égalité ne suffit pas à définir la justice](#)
 - [BIBLE](#)
 - [Aristote](#)
 - [Hegel](#)

- [Définition\(s\) de la justice](#)
 - [Justice et arbitraire](#)
 - [Platon La République I Intervention de Thrasimaque](#)
 - [Platon Gorgias Intervention de Calliclès](#)
 - [La justice comme calcul d'intérêts](#)
 - [Platon République II Intervention de Glaucon](#)
 - [L'anneau de Gyges](#)

- [Raisons de la justice : Le respect de l'humanité ?](#)
 - [La loi naturelle](#)
 - [Cicéron](#)

- [La justice : l'égalité ?](#)
 - [Hume : rembourser un prêt n'est pas lié à un sens moral](#)
 - [Les droits de l'homme : quel est l'homme des droits de l'homme \(...\)](#)
 - [MARX](#)

 - [Misère du peuple. Machiavel](#)
 - [La force et la justice](#)
 - [La distribution selon l'analogie géométrique ou la justice distributive](#)
 - [Aristote définit deux types de justice : justice commutative et justice \(...\)](#)
 - [Expliquer](#)
 - [Egalité et hiérarchie](#)
 - [Confusion de l'égalité et l'identité : le despotisme](#)
 - [Justice et égalité](#)
 - [Montesquieu](#)
 - [Egalité et juste distribution. Transformations de l'isonomia](#)
 - [Les états de nature et le contrat](#)
 - [La pénurie des biens et les conflits entre individus](#)
 - [Hume](#)

- [Hume, Traité de la nature humaine, Livre III : DE LA MORALE. part II section \(...\)](#)
- [La justice sociale](#)
- [Les limites de la liberté](#)
 - [Cours : Est-il permis de désobéir aux lois ?](#)
 - [Questions : A-t-on le droit de s'opposer à la loi ?](#)
 - [Prosopopée des lois](#)
 - [Antigone de Sophocle](#)
- [L'illusoire justice](#)
 - [Pascal](#)
 - [Y-a-t-il des guerres justes ?](#)
 - [Oeuvres et auteurs](#)
 - [Exercices](#)

Cette fiche construit des questionnements et des problématiques afin de mettre en oeuvre les ressources des bibliothèques. Rien ne vous empêche de les réorganiser autrement.

[<https://philosophie.ac-creteil.fr/sites/philosophie.ac-creteil.fr/local/cache-vignettes/L126xH25/71a727617a18610ff979824b3d4f3c88-bebde.png>] INTRODUCTION
' />

[Les origines de la justice]

Le sentiment d'indignation

Textes

Paul Ricoeur

C'est de l'indignation que naît la revendication de justice. Mais ce sentiment né peut faire loi car il risque de substituer la vengeance à la justice

Le premier stade de l'émergence du sentiment de l'injustice au-dessus de la vengeance coïncide avec le sentiment

d'indignation, lequel trouve son expression la moins sophistiquée dans le simple cri : *c'est injuste ! Il n'est pas difficile de rappeler les situations typiques préservées par nos souvenirs d'enfance, lorsque nous avons émis ce cri distribution inégale de parts entre frères et sœurs, imposition de punitions (ou de récompenses) disproportionnées et, peut-être plus que tout, promesses non tenues. Or ces situations typiques anticipent la répartition de base entre justice sociale, justice pénale, justice civile régissant échanges, accords et traités.*

Que manque-t-il à ces accès d'indignation pour satisfaire à l'exigence morale d'un véritable sens de la justice ? Essentiellement, l'établissement d'une distance entre les protagonistes du jeu social - distance entre le tort allégué et la représaille hâtive -, distance entre l'imposition d'une première souffrance par l'offenseur et celle d'une souffrance supplémentaire appliquée par la punition. Plus fondamentalement, ce qui manque à l'indignation c'est une claire rupture du lien initial entre vengeance et justice. De fait, c'est cette même distance qui faisait déjà défaut à la prétention des avocats de représailles immédiates à exercer directement la justice. Personne n'est autorisé à se faire justice soi-même ; ainsi parle la règle de justice. Or c'est au bénéfice d'une telle distance qu'un tiers, une tierce partie, est requise entre l'offenseur et sa victime, entre crime et châtement. Un tiers comme garant de la juste distance entre deux actions et deux agents.

Paul Ricoeur, *Le juste 2* (2001)

Rousseau L'Emile

[L'épisode des fèves](#)

La vengeance :

Oreste

[Le procès d'Oreste, mis en scène par Eschyle dans le dernier volet de sa trilogie tragique, Les Euménides](#), tient une place à part dans l'imaginaire athénien, car il est censé être le tout premier procès décidé par une assemblée plurielle, convoquée ad hoc. Or, malgré ces circonstances exceptionnelles, on remarque que le procès est loin d'être parfait et ne décrit pas un fonctionnement idéal de la justice. **La composition du jury pose problème, tout comme le verdict à la stricte égalité des voix qui paraît mener à l'impasse, mais qui, par un caprice d'Athéna, vaut en fait acquittement**, ce qui n'est bien sûr pas du goût des impitoyables Érinyes. Notre hypothèse est en fait qu'Eschyle n'a pas souhaité brosser un tableau parfait de la justice, mais a souhaité mettre en scène ses dangers et ses risques, notamment dans une société démocratique. Loin d'être un unisson, la décision de justice doit être un juste milieu, laissant la porte ouverte à la réconciliation et à une acceptation de la sentence partagée par les deux partis.

La vengeance d'Achille

Achille, le plus vaillant des combattants grecs, est profondément affecté par la mort de son ami Patrocle, tombé sous les coups du héros troyen Hector. Achille affronte ce dernier dans un duel terrible. Les dieux ayant abandonné Hector à son sort, le vainqueur attache son cadavre à son char pour le soustraire à la « belle mort » et le priver des

honneurs rendus aux héros guerriers morts au combat. Seule l'intervention de Priam - il vient supplier le héros grec de lui rendre la dépouille de son fils - permettra aux Troyens de ramener le corps d'Hector dans la cité pour des funérailles dignes de lui.

Lire dans l'ILIADÉ : la furie et la vengeance d'Achille après la mort de Patrocle

[<https://philosophie.ac-creteil.fr/sites/philosophie.ac-creteil.fr/local/cache-vignettes/L299xH279/Achille2jpg-a7f0-78f77.jpg>]

[-] Comment est représenté Achille ? Prend-il le temps de discuter ? Qu'est-ce que la furie d'Achille ? En quoi est-elle incompatible avec la parole, la mesure et la raison ?

[<https://philosophie.ac-creteil.fr/sites/philosophie.ac-creteil.fr/local/cache-vignettes/L400xH141/007bisjpg-7e7efc-498c4.jpg>]

<https://philosophie.ac-creteil.fr/sites/philosophie.ac-creteil.fr/local/cache-vignettes/L400xH220/1200px-Hydrif7c2-08d51.jpg>

L'outrage au corps du héros mort.

Achille traînant le corps d'Hector

Déroulé du lécythe. Peintre de Diosphos. Athènes, vers 490 av. J.-C. Lécythe à figures noires. H. 21,80 cm. ; d. 7,60 cm. Provenance : Érétrie. Acquisition, 1893

Musée du Louvre, Antiquités grecques, étrusques et romaines, CA 601

© RMN

Le lécythe, vase contenant des huiles parfumées, de forme souvent cylindrique et allongée, à col étroit, était utilisé lors des rites funéraires en Grèce ancienne. L'huile et le parfum servaient à enduire le corps du défunt avant l'inhumation ou la crémation. L'iconographie est associée à la mort. Une interprétation possible y lirait le fantôme (eidolon) ailé de Patrocle encourageant Achille à outrager le cadavre d'Hector, traîné par le char conduit par Automédon, le cocher d'Achille. Devant l'attelage, Achille « aux pieds légers » entraîne l'ensemble du cortège tragique dans une dynamique fougueuse soulignée par le serpent chtonien, porteur des valeurs du monde souterrain. Autre possibilité, trois morts figurées dans une même scène, relatées dans trois épisodes différents de l'Iliade : Achille sur son char traîne le corps mort d'Hector ; Achille à côté du char se retourne vers le fantôme de Patrocle en lui promettant de le venger ; enfin, devant l'attelage, Achille court vers son destin, c'est-à-dire la mort prochaine que son cheval Xanthos lui annonce en baissant la tête

Source : [BNF Classes](#)

[-] Au lieu de parler, Achille est pure violence. Dégager le sens de la justice dans son rapport à la vengeance.

[-] Consulter ce document de la BNF : <http://classes.bnf.fr/rendezvous/pdf/Homere3.pdf>

Chante, déesse, la colère d'Achille, le fils de Pélée ; détestable colère, qui aux Achéens valut des souffrances sans nombre et jeta en pâture à Hadès tant d'âmes fières de héros, tandis que de ces héros mêmes elle faisait la proie des chiens et de tous les oiseaux du ciel - pour l'achèvement du dessein de Zeus. Pars du jour où une querelle tout d'abord divisa le fils d'Atrée, protecteur de son peuple, et le divin Achille. Iliade, I, 1-7, trad. Paul Mazon*

Voir l'exercice « Est-ce que la justice réprime ou répare ? »

Cours : Se venger et punir

Se venger et punir

Marie-France HAZEBROUCQ, [Se venger et punir](#) -

Dailymotion >[VIDÉO](#) - Dossier : Extraits de textes : Eschyle, Kant, Hegel, R. Girard - [PDF](#)

[Châtiment et démesure]

Exercice : [Qu'est-ce qu'un bouc émissaire](#) avec René Girard

[Loi du talion et mesure]

La mesure arithmétique de l'égalité ne suffit pas à définir la justice

BIBLE

Exode 21:24 Oeil pour oeil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied.

Lévitique 24:20 Fracture pour fracture, oeil pour oeil, dent pour dent, il lui sera faite la même blessure qu'il a faite à son prochain.

Deutéronome 19:21 Tu ne jetteras aucun regard de pitié, oeil pour oeil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied.

- Aristote

[Ethique à Nicomaque L. V](#)

- Hegel :

Principes de la philosophie du droit, extrait de l'Addition au § 101 *Il est très facile de montrer l'absurdité de la peine comme talion (ainsi vol pour vol, brigandage pour brigandage, oeil pour oeil, dent pour dent, qui nous représentent le criminel borgne et édenté), mais le concept n'a rien à voir avec cela, seule l'idée de cette égalité spécifique est responsable de ces images. La valeur, comme l'équivalence interne de choses qui dans leur existence externe sont spécifiquement très différentes, est une notion qui apparaît déjà dans les contrats (cf. plus haut), ainsi que dans l'action civile contre le crime (§ 95), et par elle la représentation passe de la caractéristique immédiate de la chose à l'universel. Dans le crime, où le caractère indéfini de l'action est une détermination fondamentale, les distinctions spécifiques extérieures sont d'autant plus effacées, et l'égalité ne peut plus être la règle que pour l'essence de ce que le criminel a mérité, mais non pour la forme extérieure de cette peine. Ce n'est qu'au point de vue de cette dernière que la punition du vol et du brigandage, peine pécuniaire ou de prison, sont inégales, mais quant à leur valeur, à leur propriété commune d'être des dommages, ils sont comparables. C'est alors, on l'a vu, l'affaire de l'intelligence de chercher l'approximation de l'égalité de valeur. Si l'on ne conçoit pas la connexion interne virtuelle du crime et de l'acte qui l'abolit, et que, par suite, on n'aperçoit pas l'idée de la valeur et de la comparabilité selon la valeur, on en arrive à ne voir dans une peine proprement dite que la liaison arbitraire d'un mal avec une action défendue.*

[Définition(s) de la justice]

La justice comme convention arbitraire : les sophistes

Justice et arbitraire

Platon [La République I Intervention de Thrasimaque](#)

Platon [Gorgias Intervention de Calliclès](#)

La justice comme calcul d'intérêts

Platon [République II Intervention de Glaucon](#)

L'anneau de Gyges.

Maintenant, que ceux qui la pratiquent agissent par impuissance de commettre l'injustice, c'est ce que nous sentirons particulièrement bien si nous faisons la supposition suivante. Donnons licence au juste et à (359c) l'injuste de faire ce qu'ils veulent ; suivons-les et regardons où, l'un et l'autre, les mène le désir. Nous prendrons le juste en flagrant délit de poursuivre le même but que l'injuste, poussé par le besoin de l'emporter sur les autres : c'est ce que recherche toute nature comme un bien, mais que, par loi et par force, on ramène au respect de l'égalité. La licence dont je parle serait surtout significative s'ils (359d) recevaient le pouvoir qu'eut jadis, dit-on, l'ancêtre de Gyges le Lydien. Cet homme était berger au service du roi qui gouvernait alors la Lydie. Un jour, au cours d'un violent orage accompagné d'un séisme, le sol se fendit et il se forma une ouverture béante près de l'endroit où il faisait paître son troupeau. Plein d'étonnement, il y descendit, et, entre autres merveilles que la fable énumère, il vit un cheval d'airain creux, percé de petites portes ; s'étant penché vers l'intérieur, il y aperçut un cadavre de taille plus grande, semblait-il, que celle (359e) d'un homme, et qui avait à la main un anneau d'or, dont il s'empara ; puis il partit sans prendre autre chose. Or, à l'assemblée habituelle des bergers qui se tenait chaque mois pour informer le roi de l'état de ses troupeaux, il se rendit portant au doigt cet anneau. Ayant pris place au milieu des autres, il tourna par hasard le chaton de la bague vers l'intérieur de sa main ; (360) aussitôt il devint invisible à ses voisins qui parlèrent de lui comme s'il était parti. Etonné, il mania de nouveau la bague en tâtonnant, tourna le chaton en dehors et, ce faisant, redevint visible. S'étant rendu compte de cela, il répéta l'expérience pour voir si l'anneau avait bien ce pouvoir ; le même prodige se reproduisit : en tournant le chaton en dedans il devenait invisible, en dehors visible. Dès qu'il fut sûr de son fait, il fit en sorte d'être au (360b) nombre des messagers qui se rendaient auprès du roi. Arrivé au palais, il séduisit la reine, complota avec elle la mort du roi, le tua, et obtint ainsi le pouvoir. Si donc il existait deux anneaux de cette sorte, et que le juste reçût l'un, l'injuste l'autre, aucun, pense-t-on, ne serait de nature assez adamantine pour persévérer dans la justice et pour avoir le courage de ne pas toucher au bien d'autrui, alors qu'il pourrait prendre sans crainte ce (360c) qu'il voudrait sur l'agora, s'introduire dans les maisons pour s'unir à qui lui plairait, tuer les uns, briser les fers des autres et faire tout à son gré, devenu l'égal d'un dieu parmi les hommes. En agissant ainsi, rien ne le distinguerait du méchant : ils tendraient tous les deux vers le même but. Et l'on citerait cela comme une grande preuve que personne n'est juste volontairement, mais par contrainte, la justice n'étant pas un bien individuel, puisque celui qui se croit capable de commettre l'injustice la commet. Tout homme, en effet, pense que l'injustice est individuellement plus profitable que la justice, et le (360d) pense avec raison d'après le partisan de cette doctrine. Car si quelqu'un recevait cette licence dont j'ai parlé, et ne consentait jamais à commettre l'injustice, ni à toucher au bien d'autrui, il paraîtrait le plus malheureux des hommes, et le plus insensé, à ceux qui auraient connaissance de sa conduite ; se trouvant mutuellement en présence ils le loueraient, mais pour se tromper les uns les autres, et à cause de leur crainte d'être eux-mêmes victimes de l'injustice. Voilà ce que j'avais à dire sur ce point.

[https://philosophie.ac-creteil.fr/sites/philosophie.ac-creteil.fr/local/cache-vignettes/L_400xH23/0d5dd28c312f5017cb6546b06477b378-d3b9f.jpg] ?' />

La loi naturelle mesure de la légalité

Les lois humaines ne sont pas nécessairement justes

Chaque société possède un ensemble de lois particulières qui fixent les limites du légal.

Mais devant une injustice tous les hommes partagent un même sentiment d'injustice et se révoltent. La

revendication est universelle, comme l'est la loi naturelle que l'injustice bafoue. Et cette injustice peut être causée par des lois particulières.

La loi naturelle

Aristote La loi naturelle

Par loi j'entends d'une part la loi particulière, de l'autre la loi commune ; par loi particulière, celle qui, pour chaque peuple, a été définie relativement à lui ; et cette loi est tantôt non écrite, tantôt écrite ; par loi commune j'entends la loi naturelle. Car il y a une justice et une injustice dont tous les hommes ont comme une divination et dont le sentiment leur est naturel et commun, même quand il n'existe entre eux aucune communauté ni aucun contrat ; c'est évidemment, par exemple, ce dont parle l'Antigone de Sophocle, quand elle affirme qu'il était juste d'enfreindre la défense et d'ensevelir Polynice car c'était là un droit naturel : « Loi qui n'est ni d'aujourd'hui ni d'hier, qui est éternelle et dont personne ne connaît l'origine. C'est aussi celle dont Empédocle s'autorise pour interdire de tuer un être animé ; car on ne peut prétendre que cet acte soit juste pour certains, et ne le soit pas pour d'autres : Mais la loi universelle s'étend en tous sens, à travers l'éther qui règne au loin et aussi sur la terre immense. Aristote Rhétorique 1373b

VIDEO : [le face à face Créon-Antigone](#) dans *Antigone* de Sophocle

Cicéron

[Traité des devoirs](#) Livre I Des lois

[<https://philosophie.ac-creteil.fr/sites/philosophie.ac-creteil.fr/local/cache-vignettes/L183xH25/a0307d80fbfc0139cb5eaa1502be649b-a2d90.png>] ?' />

HUME Illusions de l'universalité de la justice

[-] Hume : la bienveillance universelle ou le souci pour l'intérêt de l'humanité ne peut être le motif originel de la justice. [Traité de la nature humaine, Livre III : DE LA MORALE](#). (1739) III, part 2 sect 1

Hume : rembourser un prêt n'est pas lié à un sens moral

Or, pour appliquer tout cela au cas présent, je suppose qu'une personne m'ait prêté une somme d'argent à condition que je la lui rembourse quelques jours après et je suppose aussi que, à l'expiration du terme convenu, elle demande la somme. Je pose cette question : Quelle raison ou quel motif ai-je de rembourser l'argent ? On dira peut-être que ma considération de la justice et mon horreur de la scélératesse et de la fourberie sont pour moi des raisons suffisantes si j'ai la moindre parcelle d'honnêteté ou le sens du devoir et de l'obligation. Cette réponse, sans aucun doute, est juste et satisfaisante pour l'homme dans son état civilisé, élevé selon une certaine discipline et une certaine éducation mais, dans son état primitif et naturel, s'il vous plaît d'appeler une telle condition naturelle, cette réponse serait rejetée comme parfaitement inintelligible et sophistique. En effet, quelqu'un dans cette situation vous demanderait immédiatement : en quoi consistent cette honnêteté et cette justice que vous trouvez à restaurer un prêt et à vous abstenir de la propriété d'autrui ? Elles ne se trouvent certainement pas dans l'action extérieure. Elles doivent donc se situer dans le motif d'où dérive l'action extérieure. Ce motif ne saurait jamais être la considération de l'honnêteté de l'action car c'est une évidente erreur de dire qu'un motif vertueux est requis pour rendre une action honnête et de dire en même temps que la considération de l'honnêteté est le motif de l'action. Nous ne pouvons considérer la vertu d'une action si l'action n'est pas antérieurement vertueuse. Aucune action ne peut être vertueuse sinon dans la mesure où elle provient d'un motif vertueux. Un motif vertueux doit donc précéder la considération de la vertu et il est impossible que le motif vertueux et la considération de la vertu soient identiques. Il est donc requis de trouver aux actes de justice et d'honnêteté un motif distinct de notre considération de l'honnêteté et c'est là que se trouve la grande difficulté. En effet, si l'on disait que le souci de notre intérêt privé ou de notre réputation est le motif légitime de toutes les actions honnêtes, il s'ensuivrait que, toutes les fois où ce souci cesserait, l'honnêteté disparaîtrait. Mais il est certain que l'amour de soi, quand il agit librement, au lieu de nous engager dans des actions honnêtes, est la source de toute injustice et de toute violence ; et on ne peut jamais corriger ces vices sans corriger et contrarier les mouvements naturels de cet appétit. Mais, si l'on affirme que la raison ou le motif de telles actions est la considération de l'intérêt public, auquel rien n'est plus contraire que les exemples d'injustice et de malhonnêteté, si l'on dit cela, je propose les trois considérations suivantes qui sont dignes de notre attention. Premièrement, l'intérêt public n'est pas naturellement attaché à l'observation des règles de justice mais lui est seulement relié par une convention artificielle qui établit ces règles, comme nous le montrerons par la suite plus largement. Deuxièmement, si nous supposons que le prêt était secret et qu'il est nécessaire à l'intérêt de la personne que l'argent soit remboursé de la même manière (par exemple si le prêteur veut cacher ses richesses), dans ce cas, l'exemple ne vaut plus et le public ne s'intéresse plus aux actions de l'emprunteur, même si, je le suppose, aucun moraliste n'affirmerait que le devoir et l'obligation cessent. Troisièmement, l'expérience prouve suffisamment que les hommes, dans la conduite ordinaire de la vie, ne regardent pas aussi loin que l'intérêt public quand ils paient leurs créanciers, tiennent leurs promesses ou s'abstiennent de vols, d'escroqueries ou d'injustices de tout genre. C'est un motif trop éloigné et trop sublime pour affecter l'ensemble des humains et opérer avec quelque force sur des actions aussi fréquemment contraires à l'intérêt privé que les actions de justice et d'honnêteté courante. En général, on peut affirmer qu'il n'existe pas dans les esprits humains une passion telle que cet amour de l'humanité, uniquement comme tel, indépendamment de qualités personnelles, de services ou de relations à nous-mêmes. Il est vrai, il n'est pas d'humain ni d'ailleurs de créature sensible dont le bonheur ou le malheur ne nous affecte dans une certaine mesure quand ils se trouvent près de nous et apparaissent sous de vives couleurs mais cela provient uniquement de la sympathie et ce n'est pas une preuve de cette affection universelle pour l'humanité puisque cet intérêt s'étend au-delà de notre propre espèce. L'affection entre les sexes est une passion évidemment implantée dans la nature humaine et cette passion n'apparaît pas seulement sans ses symptômes propres mais aussi en enflammant tout autre principe d'affection et en éveillant un amour plus fort de la beauté, de l'esprit et de la bonté que celui qui en découlerait autrement. S'il y avait un amour universel entre toutes les créatures humaines, il apparaîtrait de la même manière. Un degré d'une bonne qualité causerait une plus forte affection que le même degré d'une mauvaise qualité ne cause de haine, contrairement à ce que révèle l'expérience. Les tempéraments des hommes sont différents et certains ont une propension aux affections tendres, d'autres aux affections plus rudes mais, dans l'ensemble, nous pouvons affirmer que l'homme, en général, ou la nature humaine, n'est rien que l'objet de l'amour et de la haine, et il faut quelque autre cause qui, par une double relation d'impressions et d'idées, puisse exciter ces passions. C'est en vain que nous tenterions d'éluder cette hypothèse. Il n'est aucun phénomène qui indique une telle affection tendre pour les hommes indépendamment de leur mérite et de toute autre circonstance. Nous aimons la compagnie en général mais nous l'aimons comme tout autre amusement. En Italie, un Anglais est un ami ; en Chine, un Européen est un ami et un homme serait peut-être aimé comme tel si nous le rencontrions sur la lune. Mais cela provient

uniquement de la relation à nous-mêmes qui, dans ces cas, tire sa force du fait qu'elle se limite à quelques personnes. Donc, si la bienveillance universelle ou le souci pour l'intérêt de l'humanité ne peut être le motif originel de la justice, la bienveillance privée ou un souci pour l'intérêt de la partie concernée l'est encore moins. En effet, qu'en est-il si un homme est mon ennemi et m'a donné de justes raisons de le haïr ? Et s'il est vicieux et mérite la haine de toute l'humanité ? Et s'il est un avare qui ne fait aucun usage de ce dont je voudrais le priver ? Et s'il est un libertin débauché qui reçoit plus de mal que de profit de ses grandes possessions ? Et si je suis dans le besoin et que j'ai des motifs pressants d'acquérir quelque chose pour ma famille ? Dans tous ces cas, le motif originel de justice ferait défaut et, par conséquent, la justice elle-même et, avec elle, toute propriété, tout droit et toute obligation. Un homme riche se trouve dans l'obligation morale de donner une partie de son superflu à ceux qui sont dans le besoin. Si la bienveillance privée était le motif originel de la justice, un homme ne serait pas obligé de laisser les autres en possession de plus que ce qu'il est obligé de leur donner. Du moins, la différence serait très peu considérable. Généralement, les hommes fixent davantage leurs affections sur ce qu'ils possèdent que sur ce dont ils n'ont jamais joui. Pour cette raison, ce serait une plus grande cruauté de déposséder un homme d'une chose que de ne pas la lui donner. Mais qui affirmera que c'est l'unique fondement de la justice ? De plus, nous devons considérer que la principale raison pour laquelle les hommes s'attachent tant à leurs possessions est qu'ils les considèrent comme leur propriété et comme quelque chose de rendu inviolable par les lois de la société. Mais c'est là une considération secondaire qui dépend de notions antérieures de justice et de propriété. La propriété d'un homme est supposée être défendue contre tout mortel dans les cas possibles. Mais la bienveillance privée est, et doit être, plus faible chez certaines personnes que chez d'autres et, chez de nombreux hommes, en vérité la plupart, elle doit faire totalement défaut. La bienveillance privée n'est donc pas le motif originel de la justice.

De tout cela, il s'ensuit que nous n'avons pas de motif réel et universel d'observer les lois de l'équité, sinon l'équité même et le mérite de cette obéissance à ces lois ; et, comme aucune action ne peut être équitable ou méritoire si elle ne naît pas de quelque motif séparé, il y a ici un évident sophisme et un évident raisonnement circulaire. Donc, à moins d'admettre que la nature ait établi un sophisme et qu'elle l'ait rendu nécessaire et inévitable, nous devons admettre que le sens de la justice et de l'injustice ne dérive pas de la nature mais naît artificiellement, quoique nécessairement, de l'éducation et des conventions humaines. J'ajouterai, comme corollaire à ce raisonnement, que, puisqu'aucune action ne peut être louable ou blâmable sans certaines passions motrices ou sans certains motifs distincts du sens moral, ces passions distinctes doivent avoir une grande influence sur ce sens. C'est selon leur force générale sur la nature humaine que nous blâmons ou louons. En jugeant de la beauté corporelle des animaux, nous avons à l'esprit l'économie d'une certaine espèce et, si les membres et les caractéristiques physiques observent la proportion commune à l'espèce, nous les déclarons beaux et bien faits. De la même manière, nous considérons toujours la force naturelle et habituelle des passions quand nous déterminons le vice et la vertu et, si les passions s'écartent beaucoup des mesures courantes d'un côté ou de l'autre, nous les désapprouvons toujours comme vicieuses. Un homme préfère naturellement ses enfants à ses neveux, ses neveux à ses cousins et ses cousins aux étrangers, toutes choses étant égales. C'est de là que viennent nos mesures courantes du devoir quand nous préférons les uns aux autres. Notre sens du devoir suit toujours le cours courant et naturel de nos passions. Pour éviter de froisser quelqu'un, je dois ici faire remarquer que, quand je nie que la justice soit une vertu naturelle, j'utilise seulement le mot naturel en opposition à artificiel. En un autre sens du mot, de même qu'aucun principe de l'esprit humain n'est plus naturel que le sens de la vertu, de même aucune vertu n'est plus naturelle que la justice. L'humanité est une espèce inventive et, quand une invention s'impose et est absolument nécessaire, elle peut proprement être dite aussi naturelle qu'une chose qui provient immédiatement de principes originels sans l'intervention de la pensée ou de la réflexion. Quoique les règles de la justice soient artificielles, elles ne sont pas arbitraires. Ce n'est pas s'exprimer de façon impropre que de les appeler des lois de la nature si, par naturel nous entendons ce qui est commun à une espèce ou même si nous réduisons le sens du mot pour qu'il signifie ce qui est inséparable de l'espèce.

Les droits de l'homme : quel est l'homme des droits de l'homme ?

Exemples. Quel est le sens des diverses modifications ?

[-] [La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789](#) et [La Constitution de 1958](#)

[-] La question des droits des femmes [Dossier BNF sur Condorcet](#)
Condorcet [SUR L'ADMISSION DES FEMMES AU DROIT DE CITÉ. 3 juillet 1790](#)

MARX

[Marx : La question juive](#). L'homme des droits de l'homme c'est l'homme bourgeois.

Misère du peuple. Machiavel

Livre I CHAPITRE XXXII. [Discours sur la première Décade de Tite Live](#)

Une république ou un prince ne doit jamais différer trop longtemps à soulager le peuple dans ses besoins.

Les Romains réussirent une fois à se montrer sans inconvénient généreux envers le peuple, à l'instant même du danger ; ce fut lorsque Porsenna vint assiéger Rome pour y remettre les Tarquins sur le trône. Le sénat, comptant peu sur la multitude, qu'il soupçonnait d'être prête à servir les rois plutôt qu'à soutenir la guerre, la déchargea de l'impôt sur le sel et des autres contributions, afin de se la rendre favorable, en disant « que les pauvres faisaient assez pour le bien public en élevant leurs enfants ; » le peuple, gagné par ce bienfait, ne balança pas à soutenir l'assaut, et à supporter la famine et la guerre.

Mais que cet exemple n'engage point à attendre jusqu'au moment du péril pour tâcher de gagner le peuple ; ce qui réussit une fois aux Romains ne peut plus désormais réussir. La multitude ne dira pas que c'est de vous qu'elle tient un pareil bienfait, mais qu'elle le doit à vos ennemis ; elle craindra sans cesse que le péril une fois passé vous ne lui retiriez le bienfait que la contrainte avait arraché de vos mains, et elle croira ne vous devoir aucune reconnaissance. Si les Romains tirèrent un avantage du parti qu'ils avaient adopté, c'est que l'État était encore dans sa nouveauté et à peine affermi, et que le peuple avait vu comment déjà plusieurs lois à son avantage avaient été rendues, telles que celle de l'appel au jugement du peuple ; de sorte qu'il put croire que le nouveau bienfait qui lui était accordé avait moins pour cause l'approche de l'ennemi, que le penchant du sénat à faire son bonheur. D'ailleurs, le souvenir des outrages et du mépris dont ses rois l'avaient accablé était encore vivant dans sa mémoire.

Mais, comme de pareilles causes se réunissent rarement, il est rare aussi que les mêmes remèdes puissent être efficaces. En conséquence, république ou prince, on doit examiner d'abord de quels orages on est menacé, et de quels hommes on peut avoir besoin au moment du danger ; ensuite on doit se conduire envers eux de la manière dont on s'y croirait obligé dans le cas où quelque malheur surviendrait. Quiconque en agit différemment (soit prince, soit république, mais surtout un prince), et croit au moment du péril pouvoir regagner les hommes en les comblant de bienfaits, se trompe profondément. Loin de s'assurer leur appui, il ne fait que hâter sa ruine.

La force et la justice

Cours : Pascal, raison des effets

Pascal, raison des effets

Jean-Louis POIRIER, [Pascal, raison des effets, justice et force](#) -
Dailymotion >[VIDÉO](#)

La distribution selon l'analogie géométrique ou la justice distributive

La justice est la régulation des échanges et des rapports entre les citoyens dans la cité dans le respect du bien commun et des droits de chacun.

Au **Livre V de la Politique** Aristote donne une première définition de la justice. Est injuste celui qui s'oppose à l'égalité et à la légalité.

[1129a] I. Il s'agit ici d'examiner dans quelles actions se trouvent l'injustice et la justice, quelle disposition moyenne est exprimée par ce dernier mot, et que ce qui est juste constitue le milieu qu'approuve la raison. Appliquons donc à ce nouvel objet la méthode dont nous avons déjà fait usage.

Or nous voyons que tout le monde appelle justice le penchant ou la disposition qui nous porte à être justes, à agir d'une manière conforme à l'équité, en un mot, à vouloir (02) en tout ce qui est juste. Et pareillement nous voyons que l'injustice est le penchant qui nous porte à commettre des actes injustes, et à vouloir ce qui n'est pas juste. Voilà donc une première esquisse, grossière et imparfaite de ce sujet ; car il n'en est pas des dispositions ou des habitudes, comme des sciences et des facultés.

En effet, la même science et la même faculté peuvent donner lieu à des actes ou à des résultats tout à fait opposés ; mais la disposition ou l'habitude ne peut rien produire qui lui soit contraire. Par exemple, la santé n'admet aucun acte qui puisse annoncer ou manifester un état opposé ; et nous disons d'un homme que sa démarche annonce la santé, lorsqu'il marche comme le fait celui qui est sain. Au lieu que souvent il arrive qu'on reconnaît l'habitude ou la disposition contraire, ou l'habitude contraire : et que les habitudes, en général, se reconnaissent aux circonstances qui les accompagnent. Car, si le bon état du corps se manifeste avec évidence, le mauvais état n'est pas moins évident ; et si la bonne disposition du corps se conclut des circonstances qui l'accompagnent, réciproquement on peut conclure, de cette bonne disposition connue, l'existence de ces mêmes circonstances. Par exemple, si des muscles bien fournis sont l'indice de cette bonne disposition, nécessairement la maigreur sera le signe d'une disposition contraire ; et tout ce qui contribuera à produire l'état de vigueur et de santé, contribuera également à donner au corps le degré d'embonpoint qui convient à cet état.

Il suit de là que, presque toujours, si l'un des termes par lesquels on désigne une disposition ou une manière d'être possède plusieurs acceptions diverses, celui par lequel on désigne la disposition contraire pourra également être pris dans plusieurs sens différents. Par exemple, cela aura lieu à l'égard des mots juste et injuste, qui ont en effet plusieurs acceptions diverses ; mais on ne s'en aperçoit pas, parce que les idées qu'ils expriment ont une grande analogie entre elles. Au contraire, lorsque ces idées sont fort distantes, la différence devient évidente. Telle est, par exemple, celle qui distingue les espèces : ainsi le mot grec ὀστέον signifie à la fois l'os qui se trouve au-dessous du col des animaux (la clavicule), et ce qui sert à fermer une porte (la clef).

Examinons donc en combien de sens divers peut se prendre le mot injuste. On appelle ainsi l'homme qui viole les lois, celui qui est ambitieux et qui méconnaît l'égalité entre les citoyens : par conséquent on appellera juste celui qui observe les lois et qui respecte l'égalité des droits ; par conséquent, enfin, le juste en soi sera ce qui est conforme aux lois et à l'égalité, l'injuste ce qui est contraire aux lois et à l'égalité.

Aristote définit deux types de justice : justice commutative et justice distributive

Pour Aristote : L'art naturel d'acquérir les richesses est une branche essentielle de l'Economique, nécessaire pour l'obtention des approvisionnements de la famille, en vue de la consommation immédiate ou pour la mise en réserve. Cet art naturel d'acquisition procure la « vie heureuse », le « bien vivre ». (Politique, I)

b) Pour chaque famille, l'autosuffisance économique est difficile à maintenir. L'échange devient nécessaire avec la multiplication des familles. Aristote admet donc le caractère naturel du « petit négoce », du « petit commerce ». Cet échange peut prendre deux formes (Politique, I, 9, pp. 56-58) : le troc bilatéral (blé contre vin, par exemple), ou l'échange pratiqué grâce à la monnaie, « d'une manière toute simple ». Dans ce dernier cas, la monnaie ne sert qu'à réaliser l'échange, sans profit. Aristote admet le rôle crucial de la mer pour l'importation des approvisionnements indispensables à la Cité, et aussi pour l'exportation des produits en excédent (Politique, VII, 6, p. 490).

Expliquer

[Politique I 11-13](#)

§ 11. On ne peut douter que l'État ne soit naturellement au-dessus de la famille et de chaque individu ; car le tout l'emporte nécessairement sur la partie, puisque, le tout une fois détruit, il n'y a plus de parties, plus de pieds, plus de mains, si ce n'est par une pure analogie de mots, comme on dit une main de pierre ; car la main, séparée du corps, est tout aussi peu une main réelle. Les choses se définissent en général par les actes qu'elles accomplissent et ceux qu'elles peuvent accomplir ; dès que leur aptitude antérieure vient à cesser, on ne peut plus dire qu'elles sont les mêmes ; elles sont seulement comprises sous un même nom. § 12. Ce qui prouve bien la nécessité naturelle de l'État et sa supériorité sur l'individu, c'est que, si on ne l'admet pas, l'individu peut alors se suffire à lui-même dans l'isolement du tout, ainsi que du reste des parties ; or, celui qui ne peut vivre en société, et dont l'indépendance n'a pas de besoins, celui-là ne saurait jamais être membre de l'État. C'est une brute ou un dieu.

§ 13. La nature pousse donc instinctivement tous les hommes à l'association politique. Le premier qui l'institua rendit un immense service ; car, si l'homme, parvenu à toute sa perfection, est le premier des animaux, il en est bien aussi le dernier quand il vit sans lois et sans justice. Il n'est rien de plus monstrueux, en effet, que l'injustice armée. Mais l'homme a reçu de la nature les armes de la sagesse et de la vertu, qu'il doit surtout employer contre ses passions mauvaises. Sans la vertu, c'est l'être le plus pervers et le plus féroce ; il n'a que les emportements brutaux de l'amour et de la faim. La justice est une nécessité sociale ; car le droit est la règle de l'association politique, et la décision du juste est ce qui constitue le droit.

Egalité et hiérarchie

Cependant, l'**ordre public** suppose une inégalité de pouvoir, l'inégalité entre les dirigeants et les dirigés, qui l'instaure et le garantisse en le faisant respecter au besoin par la force ; le **bien commun** suppose que les intérêts de tous soient également respectés par des lois universelles de réciprocité et de solidarité selon la règle de l'égalité. On voit donc que l'idée de justice est tiraillée entre deux exigences qui peuvent apparaître contradictoires, ce qu'on nomme « paradoxe » :

- établir l'égalité des droits et des avantages, au nom de sa dimension universelle ; une justice discriminatoire serait contraire à sa visée : la mise en oeuvre du bien commun ;
- Celle qui oblige à distinguer dans la distribution des biens et des honneurs entre ceux qui concourent plus ou moins à cette mise en oeuvre (par exemple entre les dirigeants et les dirigés) et les mérites respectifs des uns et des autres au regard de l'intérêt général.

Comment comprendre le rapport complexe entre ses deux dimensions de la justice, L'égalité et la hiérarchie, pour qu'elle ne se contredisent pas, et qu'elle concourent l'une à l'autre et l'une avec l'autre au bien commun et à l'intérêt

général ou mutuel de chacun ?

[-] Convention et hiérarchie : S'incliner devant qui ?

Pascal [Trois Discours sur la condition des grands](#)

Confusion de l'égalité et l'identité : le despotisme

Voir les analyses de Alexis de Tocqueville La démocratie en Amérique

Exercices : [Démocratie et despotisme](#)

Justice et égalité

La démocratie grecque - égalité par la loi (isonomia) contre la tyrannie

Article à lire

[Raison et politique : Jean-Pierre Vernant et la « polis » grecque](#) par Dimitri El Murr, Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

Montesquieu

[De l'Esprit des lois, III, 3](#)

CHAPITRE III.

Ce que c'est que l'amour de la république dans la démocratie.

L'AMOUR de la république, dans une démocratie, est celui de la démocratie ; l'amour de la démocratie est celui de l'égalité.

L'amour de la démocratie est encore l'amour de la frugalité. Chacun devant y avoir le même bonheur & les mêmes avantages, y doit goûter les mêmes plaisirs, & former les mêmes espérances ; chose qu'on ne peut attendre que de la frugalité générale.

L'amour de l'égalité, dans une démocratie, borne l'ambition au seul desir, au seul bonheur de rendre à sa patrie de plus grands services que les autres citoyens. Ils ne peuvent pas lui rendre tous des services égaux ; mais ils doivent tous également lui en rendre. En naissant, on contracte envers elle une dette immense, dont on ne peut jamais s'acquitter.

Egalité et juste distribution. Transformations de l'isonomia

Difficulté à trouver la juste distribution ou proportion. Egalité géométrique.

Introduction : Aristote, Justice commutative et justice distributive. Ethique à Nicomaque V

[-] Egalité dans la distribution des pouvoirs et dans la ferveur à participer au gouvernement

Machiavel, Spinoza, Rousseau

[-] Egalité des droits

Locke, Constant, Mill

Les états de nature et le contrat

[-] Hobbes : égalité des hommes à l'état de nature. Cette égalité conduit à la guerre de tous contre tous et à l'insécurité permanente.

[-] Locke

[-] Rousseau : Compléter ce tableau qui montre la chute dans le malheur des hommes en vous appuyant sur ce texte : [Second Discours](#)

https://philosophie.ac-creteil.fr/index.php?action=image_responsive&img=sites/philosophie.ac-creteil.fr/IMG/png/f/4/d/sans_titre_1.png&taille=160&1590425956

La pénurie des biens et les conflits entre individus

EXERCICE / [Analyse d'une séquence du film de John Ford : Les raisins de la colère](#) :

Séquence 4 (0h15'55) : Annoncée par un gros plan sur le visage du fermier-narrateur et un fondu enchaîné, cette scène correspond au troisième flash-back relatant le souvenir de l'expropriation de Muley Graves lui-même.

Plan 1 - Comme souvent chez Ford, l'espace du cadre est réduit, dédoublé, ici par le toit et les colonnes de la véranda, obligeant le regard à suivre la diagonale formée par les personnages. Tous sont de dos, les enfants et la mère réfugiés dans l'encadrement à gauche, les hommes en avant, orientés vers une masse sombre et grossissante qui cristallise l'intensité dramatique de cette scène climax du film. Le geste de protection inquiète esquissé par l'homme situé à gauche de Muley en direction des enfants ajoute à l'émotion.

Plan 2 - Brutal changement d'échelle du plan, rapproché et au niveau du sol. L'énormité de la machine, le grincement métallique de la chenille et le grondement du moteur Diesel envahissent l'image de leur monstruosité. Image éminemment symbolique de l'invasion du territoire par la mécanique capitaliste.

Plan 3 - (Idem que 1). Après avoir pulvérisé la clôture, le tracteur poursuit sa course folle, rectiligne, butée, et menace d'écraser les hommes, pris d'un mouvement de panique. Geste dérisoire de résistance : Muley épaula son fusil et tient le « monstre » d'acier en joue.

Plan 4 - Plan moyen large en contre-plongée sur le conducteur-robot arborant des lunettes de protection (symbole de l'anonymat du processus de l'expropriation). L'homme stoppe sa machine dont on peut contempler les entrailles de métal. La structure de la séquence est en place : une alternance champs contrechamps comme figure d'opposition duelle entre deux points de vue contradictoires.

Plans 5 à 14 - Une série de champs-contrechamps.

En contrechamp du 4, le plan 5 montre clairement l'inégalité du rapport de forces. Les frêles silhouettes alignées des trois fermiers, pauvrement armés, tentent de s'opposer au tracteur (en amorce à droite, plans 5 et 9). Ils n'ont plus que leur corps à opposer à la marche du destin. Dans les plans 6 (reprenant le 4 en plus rapproché), 8 et 10, la contre-plongée accroît la domination du conducteur : ses semelles, au premier plan, suggèrent l'écrasement des métayers. Exaspéré par leur vaine résistance, l'homme ôte ses lunettes (6). L'anonymat ainsi levé instaure le

dialogue. Muley et son fils sont filmés en plan rapproché (plan 7), soit à égalité avec leur adversaire : la fatalité a un visage connu, celui du fils de Joe Davis, appartenant à la même communauté. Mais le contrechamp (plan 8, reprise de 6) retourne la situation : ce fils de paysan, qui participe à la démolition de son propre clan, s'estime « agressé » par le fusil de Muley, pourtant en état de légitime défense. Dans l'incompréhension et les hurlements pour couvrir le grondement du

tracteur (plan 9) veut savoir ce qui divise à ce point le groupe que l'un de ses membres n'hésite pas à se retourner contre lui. Réponse (10) : « Trois dollars par jour », pour subvenir aux besoins

d'une famille. L'argent qui, selon la logique implacable des puissants, aliène les faibles pour en faire des individualistes cyniques (« Les autres, qu'ils se démerdent »). Ils vont alors à l'encontre de l'intérêt commun, rompent les relations de proximité et brisent l'unité (au même titre que la succession de champs-contrechamps). À l'argent et sa puissance amoralisée, Muley oppose (11) le lien viscéral qui le rattache à sa terre, source de vie et d'union, lieu d'histoires anciennes et d'héritage

familial : affrontement du verbe et des regards qui résume toute la problématique du film. Le fils Davis ne peut plus que remettre ses lunettes (12), signe de son aliénation et de sa

déshumanisation. Il redevient un anonyme au service de la machine qu'il conduit (et qui le mène) et des puissants : « C'est celle [la terre] de la compagnie. » Dépossédé, Muley ne peut plus que menacer en vain en levant son fusil (13). Une nouvelle repartie imparable du conducteur (14) clôt les échanges et annonce la fin de la logique conflictuelle des champs contrechamps.

Plan 15 - Le tracteur se remet donc en marche, et le funeste destin avec lui. Au début du plan (15a), les chenilles, comme métonymie de la monstruosité destructrice du pouvoir financier,

envahissent l'écran. Ford saisit l'engin au ras du sol, oriente le regard sur la terre qui est violée par son action et accompagne d'un panoramique sa trajectoire inexorable. Résignée et impuissante, la famille regarde passer le tracteur (15b) qui commence à renverser sa mesure comme un fétu de paille.

Plan 16 - Changement d'axe en contre-plongée sur les visages décomposés des Graves (16a). Comme durant tout le film, Ford choisit de ne montrer que les conséquences de la destruction sur les hommes plutôt que de s'attarder sur l'acte lui-même (en hors-champ) dont le fracas nous parvient néanmoins. Un nouveau panoramique de droite à gauche suit les traces de chenilles pour nous amener à constater les dégâts avec les Graves (16b). À l'arrière-plan, la machine du capital,

têtue et oublieuse déjà de l'acte dérisoire de résistance et du désastre humain qu'elle laisse derrière elle, poursuit sa ligne.

Plan 17 - Reprise partielle du plan 16. Le panoramique passe des trois personnages, désolés et silencieux comme des statues (17a), à leurs ombres couchées sur la terre défigurée (17b). De la vie à trépas. Les hommes ont été dépossédés de leur terre sur laquelle l'obscurité est tombée. Seules leurs ombres, c'est-à-dire le souvenir fantomatique de leur présence - et les morts comme Granpa -, peuvent y demeurer à présent.

L'état de nature est pure chimère

- Hume

Pour former la société, il faut non seulement qu'elle soit avantageuse mais aussi que les hommes soient conscients de ces avantages et il est impossible que, dans leur état sauvage et sans culture, ils soient jamais capables, par l'étude et la réflexion seules, d'atteindre cette connaissance.

[Hume, Traité de la nature humaine, Livre III : DE LA MORALE](#)

part II section 2

L'état de nature doit donc être regardé comme une pure fiction assez semblable à celle de l'âge d'or inventée par les poètes, avec cette seule différence, c'est que le premier état est décrit comme un état de guerre tandis que le deuxième nous est montré comme la condition la plus charmante et la plus paisible qu'il est possible d'imaginer. Les saisons, en ce premier âge de la nature, étaient si tempérées, à en croire les poètes, que les hommes n'avaient pas besoin de se protéger de la violence de la chaleur et du froid par des vêtements et des maisons. Le vin et le lait coulaient des rivières, les chênes donnaient du miel et la nature produisait spontanément les choses les plus délicieuses. Mais ce n'étaient pas les seuls avantages de cette heureuse époque. Non seulement les orages et les tempêtes étaient absents de la nature mais, de plus, les cœurs des hommes ne connaissaient pas ces furieuses tempêtes qui causent désormais tant de tumulte et engendrent tant de confusion. On n'entendait jamais parler de l'avarice, de l'ambition, de la cruauté, de l'égoïsme. La cordiale affection, la compassion et la sympathie étaient les seuls mouvements connus par l'esprit humain. Même la distinction du mien et du tien était bannie de cette heureuse race de mortels et elle emportait avec elle les notions mêmes de propriété et d'obligation, de justice et d'injustice. Cet état doit sans doute être considéré comme une vaine fiction mais cette fiction mérite pourtant notre attention parce que rien ne peut mieux montrer avec évidence l'origine de ces vertus qui forment le sujet de notre recherche. J'ai déjà remarqué que la justice naît de conventions humaines et que ces conventions visent à être un remède à certains inconvénients qui proviennent du concours de certaines qualités de l'esprit humain et de la situation des objets extérieurs. Ces qualités de l'esprit sont l'égoïsme et la générosité limitée et cette situation des objets extérieurs est leur changement facile joint à leur rareté si on les compare aux besoins et aux désirs de l'homme. Mais, si les philosophes se sont peut-être égarés dans leurs spéculations, les poètes ont été guidés plus infailliblement par un certain goût ou commun instinct qui, dans la plupart des genres de raisonnements, va plus loin qu'aucun art et qu'aucune philosophie que nous ayons connus jusqu'alors. Ils perçoivent aisément que si chaque homme considérait autrui avec tendresse ou si la nature avait abondamment subvenu à tous nos besoins et désirs, la jalousie d'intérêt que la justice suppose n'aurait pas existé et qu'il n'y aurait eu aucune occasion de distinguer et de limiter la propriété et la possession comme il est à présent d'usage dans l'humanité. Poussez à un degré suffisant la bienveillance des hommes ou la bonté de la nature et vous rendrez la justice inutile en la remplaçant par de plus nobles vertus et par des bienfaits de plus grande valeur. L'égoïsme de l'homme est animé par le peu de possessions que nous avons en proportion de nos besoins et c'est pour limiter l'égoïsme que les hommes ont été obligés de se séparer de la communauté et de distinguer leurs propres biens des biens d'autrui.

Il n'est nul besoin d'avoir recours aux fictions des poètes pour apprendre cela mais, outre la raison de la chose, nous pouvons découvrir la même vérité à partir de l'expérience et de l'observation courantes. Il est aisé de remarquer qu'une affection cordiale rend toutes les choses communes entre amis et que les gens mariés, en particulier, perdent mutuellement leur propriété et ne connaissent pas le mien et le tien qui sont si nécessaires dans la société et qui y causent tant de troubles. Le même effet naît d'un changement dans les circonstances où se trouve l'humanité, comme quand il y a une abondance telle de toutes choses pour satisfaire tous les désirs des hommes que la distinction des propriétés se perd entièrement et que toutes les choses demeurent en commun. C'est ce que nous pouvons observer avec l'air et l'eau, quoiqu'il s'agisse des objets de la plus grande valeur. On peut aisément conclure que si les hommes disposaient de toutes choses dans la même abondance ou si chacun avait la même affection et la même tendresse pour tous les autres que pour lui-même, la justice et l'injustice seraient également inconnues parmi l'Il y a donc ici une proposition qui, je pense, peut être considérée comme certaine, que c'est seulement de l'égoïsme et de la générosité limitée joints à la parcimonie avec laquelle la nature a pourvu l'homme pour ses besoins que la justice tire son origine. Si nous regardons en arrière, nous trouverons que cette proposition donne une force supplémentaire à certaines des observations que nous avons déjà faites sur ce sujet.

Premièrement, nous pouvons en conclure que le souci de l'intérêt public ou une bienveillance fortement étendue n'est pas notre motif premier et originel quand nous observons les règles de la justice puisqu'il est admis que, si les hommes étaient doués d'une telle bienveillance, on n'aurait jamais songé à ces règles.

Deuxièmement, nous pouvons conclure du même principe que la justice ne se fonde pas sur la raison ou sur la découverte de certaines connexions et relations d'idées éternelles, immuables et universellement obligatoires. En effet, puisqu'on avoue (comme on l'a dit plus haut) qu'un changement dans le tempérament et dans les

circonstances où se trouve l'humanité changerait entièrement nos devoirs et nos obligations, il est nécessaire que le système courant qui affirme que le sens de la vertu dérive de la raison montre le changement que cela doit produire dans les relations et les idées. Mais il est évident que la seule raison pour laquelle la générosité étendue de l'homme et la parfaite abondance de toutes choses détruiraient l'idée même de justice est qu'elles la rendraient inutile, et que, d'autre part, la bienveillance limitée et une condition nécessiteuse donnent naissance à cette vertu uniquement en la rendant nécessaire à l'intérêt public et à l'intérêt de tout individu. Ce fut donc le souci de notre propre intérêt et de l'intérêt public qui nous fit établir les lois de justice et, rien n'est plus certain, ce n'est pas une relation d'idées qui nous donne ce souci mais nos impressions et nos sentiments, sans lesquels toutes les choses de la nature nous sont parfaitement indifférentes et ne sauraient jamais le moins du monde nous affecter. Le sens de la justice ne se fonde donc pas sur nos idées mais sur nos impressions.

Troisièmement, nous pouvons encore confirmer la proposition précédente, que ces impressions qui donnent naissance à ce sens de la justice ne sont pas naturelles à l'esprit de l'homme mais naissent d'un artifice et des conventions humaines car, puisqu'un important changement du tempérament et des circonstances détruit également la justice et l'injustice et puisqu'un tel changement a un effet seulement en changeant notre propre intérêt et l'intérêt public, il s'ensuit que le premier établissement des règles de justice repose sur ces différents intérêts. Mais si les hommes poursuivaient l'intérêt public naturellement et avec une affection cordiale, ils n'auraient jamais songé à se limiter les uns les autres par ces règles ; et s'ils poursuivaient leur propre intérêt sans aucune précaution, ils se jetteraient tête baissée dans toutes les sortes d'injustices et de violences. Ces règles sont donc artificielles et cherchent à atteindre leur but d'une façon oblique et indirecte ; et l'intérêt qui leur donne naissance n'est pas du genre de ceux qui pourraient être poursuivis par des passions humaines naturelles et non artificielles.

Pour rendre cela plus évident, considérez que, quoique les règles de la justice soient établies simplement par intérêt, leur connexion avec l'intérêt est quelque peu singulière et diffère de ce qu'on peut observer en d'autres occasions. Un acte isolé de justice est fréquemment contraire à l'intérêt public et, s'il demeure seul sans être suivi d'autres actes, il peut, en lui même, être très préjudiciable à toute la société. Quand un homme de mérite, de disposition bienveillante, rend une grande fortune à un avare ou à un bigot séditieux, il agit de façon juste et louable mais l'ensemble des hommes en souffre réellement. Tout acte isolé de justice, considéré isolément, ne conduit pas plus à l'intérêt privé qu'à l'intérêt public et on conçoit aisément qu'un homme peut s'appauvrir par un remarquable cas d'intégrité et avoir raison de souhaiter que, à l'égard de cet acte isolé, les lois de la justice soient un moment suspendues dans l'univers. Mais, même si les actes isolés de justice peuvent être contraires soit à l'intérêt public, soit à l'intérêt privé, il est certain que le plan ou le schème d'ensemble conduit hautement ou est en vérité absolument nécessaire au maintien de la société et au bien-être de chaque individu. Il est impossible de séparer le bien du mal. La propriété doit être stable et doit être déterminée par des règles générales. Quoique, en un cas isolé, l'ensemble des hommes puisse en souffrir, ce mal provisoire est amplement compensé par l'observation ferme de la règle et par la paix et l'ordre qu'elle établit dans la société. Même, chaque individu doit y trouver un gain quand on fait le bilan puisque, sans justice, la société se dissoudrait immédiatement et que chacun devrait retomber dans cette condition sauvage et solitaire qui est infiniment pire que la pire situation qu'on puisse supposer dans la société. Quand donc les hommes ont suffisamment observé par expérience que, quelles que puissent être les conséquences d'un acte isolé de justice accompli par une personne particulière, le système d'ensemble des actions auquel concourt toute la société est pourtant infiniment avantageux à l'ensemble et à chaque particulier, il ne faut pas longtemps pour que s'installent la justice et la propriété.

Chaque membre de la société est conscient de cet intérêt. Chacun exprime ce sentiment à ses semblables avec la résolution qu'il a prise de régler ses actions sur cet intérêt, à condition que les autres fassent la même chose. Rien de plus n'est nécessaire pour pousser chacun à accomplir un acte de justice à la première occasion qui devient un exemple pour les autres. **Ainsi la justice s'établit par une sorte de convention ou d'accord, c'est-à-dire par le sens de l'intérêt supposé être commun à tous, et où chaque acte isolé est accompli dans l'attente que les autres doivent accomplir la même chose.** Sans cette convention, personne n'aurait songé qu'existait une vertu telle que la justice ou n'aurait été conduit à y conformer ses actions. Prenant un acte isolé, ma justice peut être à tous égards pernicieuse et c'est seulement en supposant que les autres doivent imiter mon exemple que je suis poussé à embrasser cette vertu, puisque rien, sinon cette combinaison, ne peut rendre la justice avantageuse ou m'offrir un motif de me conformer à ses règles.

[-] Bentham

[-] Rawls

La justice sociale

Marx affirme que son approche n'a rien à voir avec un « devoir-être » mais qu'elle est fondée sur une analyse du « mouvement réel des choses » qui donne à sa démarche une dimension historiciste.

[-] le concept d'exploitation par l'extorsion de la plus-value : Salaire, prix et profit Karl Marx

[Les diverses parties entre lesquelles se décompose la plus-value](#)

Simone Weil, [Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression](#)

[-] à propos de l'organisation du travail

Hannah Arendt aborde la misère dans *Sur la révolution*, ch 2 pour en souligner la déshumanisation.

[Les limites de la liberté]

Le champ de la justice impose des limites à l'exercice de la liberté

[-] au plan individuel

[-] au plan du groupe

Cours : Est-il permis de désobéir aux lois ?

Est-il permis de désobéir aux lois ?

Jean-Louis POIRIER, [Est-il permis de désobéir aux lois ?](#) -

Dailymotion >[VIDÉO](#) - Dossiers - [PDF 01](#) - [PDF 02](#) - [PDF 03](#)

Questions : A-t-on le droit de s'opposer à la loi ?

Criton de Platon :50a-c la prosopopée des lois

Prosopopée des lois

SOCRATE.

Cela posé, examine maintenant cette question : En sortant d'ici sans le consentement des Athéniens, ne ferons-nous point de mal à quelqu'un, et à ceux-là précisément qui le méritent le moins ? Tiendrons-nous la promesse que nous avons faite, la croyant juste, ou y manquerons-nous ?

CRITON.

Je ne saurais répondre à cette question, Socrate ; car je ne l'entends point.

SOCRATE.

Voyons si de cette façon tu l'entendras mieux. Au moment de nous enfuir, ou comme il te plaira d'appeler notre sortie, si les Lois et la République elle-même venaient se présenter devant nous et nous disaient : « Socrate, que vas-tu faire ? L'action que tu prépares ne tend-elle pas à renverser, autant qu'il est en toi, et nous et l'état tout entier ? car, quel état peut subsister, où les jugements rendus n'ont aucune force, et sont foulés aux pieds, par les particuliers ? » que pourrions-nous répondre, Criton, à ce reproche à beaucoup d'autres semblables qu'on pourrait nous faire ? car que n'aurait-on pas à dire, et surtout un orateur, sur cette infraction à la loi, qui ordonne que les jugements rendus seront exécutés ? Répondrons-nous que la République nous a fait injustice, et qu'elle n'a pas bien jugé ? Est-ce là ce que nous répondrons ?

CRITON.

Oui, sans doute, Socrate, nous le dirons.

SOCRATE.

Et les lois que diront-elles ? « Socrate, est-ce de cela que nous sommes convenus ensemble, ou de te soumettre aux jugements rendus par la république ? » Et si nous paraissions surpris de ce langage, elles nous diraient peut-être : « Ne t'étonne pas, Socrate ; mais répond-nous puisque tu as coutume de procéder par questions et par réponses. Dis ; quel sujet de plaintes as-tu donc contre nous et la République, pour entreprendre de nous détruire ? N'est-ce pas nous à qui d'abord tu dois la vie ? N'est-ce pas sous nos auspices que ton père prit pour compagne celle qui t'a donné le jour ? Parle ; sont-ce les lois relatives aux mariages qui te paraissent mauvaises ? - Non pas, dirais-je. - Ou celles qui président à l'éducation, et suivant lesquelles tu as été élevé toi-même ? ont-elles mal fait de prescrire à ton père de t'instruire dans les exercices de l'esprit et dans ceux du corps ? - Elles ont très bien fait. - Eh bien ! si tu nous dois la naissance et l'éducation, peux-tu nier que tu sois notre enfant et notre serviteur, toi et ceux dont tu descends ? Et s'il en est ainsi, crois-tu avoir des droits égaux aux nôtres, et qu'il te soit permis de nous rendre tout ce que nous pourrions te faire souffrir ? Eh quoi ! à l'égard d'un père ; où d'un maître si tu en avais un, tu n'aurais pas le droit de lui faire ce qu'il te ferait ; de lui tenir des discours offensants, s'il t'injurait ; de le frapper, s'il te frappait, ni rien de semblable ; et tu aurais ce droit envers les lois et la patrie ! et si nous avons prononcé ta mort, croyant qu'elle est juste, tu entreprendrais de nous détruire ! et, en agissant ainsi, tu croiras bien faire, toi qui as réellement consacré ta vie à l'étude de la vertu ! Ou ta sagesse va-t-elle jusqu'à ne pas savoir que la patrie a plus droit à nos respects et à nos hommages, qu'elle est et plus auguste et plus sainte devant les dieux et les hommes sages, qu'un père, qu'une mère et tous les aïeux ; qu'il faut respecter la patrie dans sa colère, avoir pour elle plus de soumission et d'égards que pour un père, la ramener par la persuasion : Ou obéir à ses ordres, souffrir, sans murmurer, tout ce qu'elle commande de souffrir ! fût-ce ; d'être battu, ou chargé, de chaînes ; que, si elle nous envoie à la guerre pour y être blessés ou tués, il faut y aller ; que le devoir est là ; et qu'il n'est permis ni de reculer, ni de lâcher pied, ni de quitter son poste ; que, sur le champ de bataille, et devant le tribunal : et partout, il faut faire ce que veut la république, ou employer auprès d'elle les moyens de persuasion que la loi accorde ; qu'enfin si c'est une impiété de faire violence à un père et à une mère c'en est une bien plus grande de faire violence à la patrie ? » Que répondrons-nous à cela, Criton ? reconnaitrons-nous que les Lois disent la vérité.

CRITON.

Le moyen-de s'en empêcher ?

Antigone de Sophocle

Sophocle, Antigone. CRÉON : Ainsi tu as osé passer outre à ma loi ? ANTIGONE : Oui, car ce n'est pas Zeus qui l'avait proclamée ! ce n'est pas la Justice, assise aux côtés des dieux infernaux ; non, ce ne sont pas là les lois qu'ils ont jamais fixées aux hommes, et je ne pensais pas que tes défenses à toi fussent assez puissantes pour permettre à un mortel de passer outre à d'autres lois, aux lois non écrites, inébranlables, des dieux ! Elles ne datent, celles-là, ni d'aujourd'hui ni d'hier, et nul ne sait le jour où elles ont paru. Ces lois-là, pouvais-je donc, par crainte de qui que ce fût, m'exposer à leur vengeance chez les dieux ? Que je dusse mourir, ne le savais-je pas ? et cela, quand bien même tu n'aurais rien défendu. Mais mourir avant l'heure, je le dis bien haut, pour moi, c'est tout profit : lorsqu'on vit comme moi, au milieu de malheurs sans nombre, comment ne pas trouver de profit à mourir ? Subir la mort, pour moi n'est pas une souffrance. C'en eût été une, au contraire, si j'avais toléré que le corps d'un fils de ma mère n'eût pas, après sa mort, obtenu un tombeau. De cela, oui, j'eusse souffert ; de ceci je ne souffre pas. Je te parais sans doute agir comme une folle. Mais le fou pourrait bien être celui même qui me traite de folle. LE CORYPHÉE : Ah ! qu'elle est bien sa fille ! la fille intraitable d'un père intraitable. Elle n'a jamais appris à céder aux coups du sort. CRÉON : Oui, mais sache bien, toi, que ces volontés si dures sont celles justement qui sont aussi le plus vite brisées. Il en est pour elles comme pour le fer, qui, longuement passé au feu, cuit et recuit, se fend et éclate encore plus aisément. Ne voit-on pas un simple bout de frein se rendre maître d'un cheval emporté ? Non, on n'a pas le droit de faire le fier, lorsque l'on est aux mains des autres. Cette fille a déjà montré son insolence en passant outre à des lois établies ; et, le crime une fois commis, c'est une insolence nouvelle que de s'en vanter et de ricaner. (...) Qu'elle soit née de ma soeur, qu'elle soit encore plus proche de moi que tous ceux qui peuvent ici se réclamer du Zeus de notre maison, il n'importe : ni elle ni sa soeur n'échapperont à une mort infâme.

[L'illusoire justice]

Pascal

[Injustice](#). Fragment Misère n° 15 / 24 - Papier original : RO 70-2

Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes, car il n'y obéit qu'à cause qu'il les croit justes. C'est pourquoi il lui faut dire en même temps qu'il y faut obéir parce qu'elles sont lois comme il faut obéir aux supérieurs non pas parce qu'ils sont justes, mais parce qu'ils sont supérieurs. Par là voilà toute sédition prévenue si on peut faire entendre cela et que proprement [c'est] la définition de la justice.

[Injustice](#). Fragment Misère n° 16 / 24 - Papier original : RO 73-5

La juridiction ne se donne pas pour [le] juridiciant mais pour le juridicié. Il est dangereux de le dire au peuple. Mais le peuple a trop de croyance en vous, cela ne lui nuira pas et peut vous servir. Il faut donc le publier. Pasce oves meas, non tuas. Vous me devez pâture.

[-] [Le travail du juge](#)

Cahiers philosophiques 2016/4 (n° 147)

Pages : 128

Éditeur : Réseau Canopé

[Analyse réaliste du jugement juridique Pierre Brunet](#) [Télécharger](#) Pages 26 à 47

[Juger, est-ce interpréter ? Nicolas Regis](#) [Télécharger](#) Pages 48 à 67

[L'office du juge et la liturgie du juste Boris Bernabé](#) [Télécharger](#) Pages 68 à 88

[Care, amour et normativité pratique chez Harry Frankfurt Mounir Tibaoui](#) [Télécharger](#) Pages 89 à 94

- [Le génie du juge Laure Bordonaba](#) [Télécharger](#) Pages 95 à 109

Selon nos représentations les plus communes, le juge établit et qualifie les faits, rend des décisions de justice, et il le fait en appliquant la loi. Mais que recouvrent ces expressions et en quoi consistent ces différentes opérations ? C'est une question théorique délicate et source de vives controverses que de savoir ce que font effectivement les juges lorsqu'ils jugent. Le jugement juridique est complexe : il fait nécessairement référence à la loi ou à des précédents, mais il ne saurait être réduit à une simple opération formelle de déduction logique. Qu'est-ce donc qui intervient dans la formation d'un jugement ? Quels sont les processus qui permettent au juge de parvenir à cette décision qui l'implique, à un certain degré, comme sujet ? Qu'est-ce qu'une « bonne » décision en matière de justice ?

Ce numéro expose et confronte sur ces questions les points de vue divergents du réalisme juridique et du normativisme pour mieux ressaisir les implications philosophiques de la détermination du jugement en matière

judiciaire.

Y-a-t-il des guerres justes ?

[-] [L'idée de guerre juste chez Grotius](#)

Géraldine Lepan, maître de conférences à l'université Toulouse II-Le Mirail
in Cahiers Philosophiques 2007

[-] voir Platon, Lois 628d : le but du législateur est la paix entre les hommes et une bienveillance mutuelle des sentiments. Il a pour tâche de légiférer sur les choses de la guerre en vue de la paix, plutôt que de régler ce qui concerne la paix en vue de la guerre. Voir aussi République, V, 471.

[-] La distinction entre le jus ad bellum et le jus in bello peut être considérée comme en germe dans Alcibiade, à partir de 108e : **il faut distinguer entre le convenable (la manière de faire la guerre que règlent les généraux) et le mieux (la décision de faire la guerre, et contre qui, qui appartient au politique).**

[-] Aristote, Politiques, VII, 14, Paris, Flammarion, 1990, coll. « GF », p. 497. En I, 8, 1256 b 25, l'expression de « guerre juste » est employée. Voir aussi VII, 2 et 3.

[-] Saint Augustin, Cité de Dieu, par exemple L. IV : il serait pire que les méchants dominent les justes au lieu que les justes soumettent les méchants et L. XIX : il est des occasions où « l'injustice de l'opposant » nous oblige à reconnaître « la nécessité de déclarer de justes guerres ». On peut faire la guerre pour porter secours au-delà de sa propre communauté. De plus, la guerre peut avoir un caractère punitif : l'État a le droit non seulement de se défendre, mais de se venger.

[-] Cicéron dans [les Devoirs, I, XI, 34](#), « Des conditions d'une guerre juste et d'une paix juste » (in Les Stoïciens, Paris, Gallimard, 1983, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 507-508) : « Une guerre n'est juste que si on la fait après avoir revendiqué son droit, ou si elle est annoncée d'avance ou déclarée. »

[-] H. Grotius, Le droit de la guerre et de la paix, [Tome 1](#) et [Tome 2](#)

[-] Ninon GRANGÉ, [« L'état de nature, modèle et miroir de la guerre civile »](#), Astérior [En ligne], 2 | 2004, mis en ligne le 05 avril 2005, consulté le 08 mai 2020. DOI : <https://doi.org/10.4000/asterion.102>

Ninon GRANGÉ, [La guerre civile \(mondiale ?\) et le dialogue Schmitt-Benjamin](#)

Paru dans Astérior, 13 | 2015

Ninon GRANGÉ, [Les génocides et l'état de guerre](#)

Paru dans Astérior, 6 | 2009

[-] Jean-Claude Zancarini : [Le discours de la guerre](#)

Jean-Claude Zancarini présente ici sa méthode d'approche des textes de Machiavel et s'interroge sur le sens de l'histoire : « Si l'histoire n'a pas de sens, elle n'en est pas moins intelligible ». S'appuyant sur Michel Foucault et Fernand Braudel, il propose une vision de l'histoire qui se comprend en termes de rapports de force, de dominants et de dominés. Il s'intéresse ensuite au discours de la guerre dans l'oeuvre de Machiavel, et notamment à la présence des armes et du vocabulaire guerrier dans le Prince. Il revient sur l'histoire de la république florentine, de ses guerres et de ses conquêtes, et sur les stratégies militaires dans l'oeuvre de Machiavel. Il s'interroge enfin sur le rôle de l'église catholique dans les guerres intérieures. La conférence est suivie d'une discussion.

Date de réalisation : 12 Novembre 2001 ENS-LSH/SCAM

[Peut-on parler d'une guerre juste ? partie1](#), [Peut-on parler d'une guerre juste ? partie2](#) par Philippe TOUCHET, Professeur en Classes Préparatoires aux Grandes Écoles.

2011

Projet EEE

I. [La fin des guerres ? : Bamako, Bruxelles, Hambourg, Londres, Peristeri, Rhodes, Rome, Sèvres, Vienne](#)

Annexes :

[Interview d'Élie BARNAVI](#), réalisé par les élèves de l'École européenne de Bruxelles 1 (coordination : François JOURDE) :

[Polemos - La guerre](#), réflexions des élèves du Lycée Français de Vienne (coordination Vincent RENAULT) :

[Qu'est-ce que la paix ? - >

http://www.dailymotion.com/video/x1zywqz_qu-est-ce-que-la-paix-elsa-helene-d-hambourg_school] (coordination : Felix LUND)

II. [Kant, Le projet de paix perpétuelle](#) Philippe TOUCHET

III. [L'Europe 2014 : qu'est-ce qui recommence ?](#) Frédéric WORMS

[Penser avec Foucault les nouvelles formes de peines et de guerre](#) ENS, mars 2005

[Penser la guerre aujourd'hui](#) par Frédéric Gros

Conférence du 28 mars 2012 Bnf

[XXVIII conférence Marc-Bloch : John Horne, « Entre expérience et mémoire. Les soldats français de la Grande Guerre »](#)

Résumé

L'expérience, qui s'inscrit dans la temporalité et se communique par la narration, représente un cadre d'analyse important pour comprendre les combattants de la Grande Guerre. Les soldats français étaient pris entre un avenir défini par la nécessité d'expulser les envahisseurs allemands et un présent réfractaire à cet impératif en raison de la prédominance de la guerre défensive. Les narrations qui confrontent cette dichotomie tournent autour de la notion du sacrifice. L'érosion de ce langage provoque les mutineries de 1917. Néanmoins, un discours narratif fonctionnel se réinstalle pendant la dernière année du conflit. La mémoire plus distanciée qui se réalise chez les vétérans après la guerre est, sans être moins « vraie », différente, par sa nature, de l'expérience vécue.

[texte de la Conférence](#)

Oeuvres et auteurs

Sur Philopsis [Commentaire Livre V Ethique à Nicomaque](#)

Exercices

DISSERTATION [La justice ne relève-t-elle que de l'Etat ?](#)

? [Droit, loi et justice au cinéma](#)

DISSERTATION [Le droit est-il le contraire de la force ?](#)

Expliquer un texte [Les fèves. Rousseau Emile ou de l'éducation](#)