

## MORALITE PRIVEE ET MORALITE PUBLIQUE CHEZ ARISTOTE

*Christian Rutten*

”C’est dans l’*οἰκία*, dans la famille, que, d’après l’*Ethique à Eudème*, H10, 1242a40-b1, se trouvent d’abord les principes (*ἀρχαί*) et les sources (*πηγαί*) de l’amitié, de la vie civique et du juste (*δικαίου*)” Ce qui s’accorde mal, on le voit, à ce que disent l’*Ethique à Nicomaque* et la *Politique*.

Il est vrai que, d’après un passage de l’*Ethique à Nicomaque*, K10, 1180b7-13, l’éducation privée est, à un certain égard, supérieure à l’éducation publique. “Il en est, dit Aristote, comme en médecine, où le repos et la diète sont en général indiqués pour le fiévreux, mais ne le sont peut-être pas pour tel fiévreux déterminé ... On jugera alors qu’il est tenu un compte plus exact des particularités individuelles quand on a affaire à l’éducation privée, chaque sujet trouvant alors plus facilement ce qui répond à ses besoins.” (trad. J. Tricot<sup>1</sup>). N’en inférons cependant pas, comme fait le P. Gauthier, et comme fait aussi l’auteur de l’admirable traduction commentée des premiers livres de la *Politique* qu’a récemment publiée l’Akademie Verlag, M. Eckart Schütrumpf, qu’Aristote, dans ce passage, s’il “affirme encore l’ancien idéal de l’éducation commune”, “en constate l’effondrement et pose les fondements idéologiques d’une nouvelle éducation privée”, que cette éducation privée elle-même ne demande plus à une loi de l’Etat, mais bien à une loi de la raison les valeurs universelles qu’elle requiert, que l’individu, dans cette perspective, “n’a

---

<sup>1</sup> C’est à cette traduction que, pour l’*Ethique à Nicomaque*, je me rapporterai dans les pages qui suivent.

plus besoin de demander à l'Etat la règle commune qu'il porte en lui<sup>2</sup>.” Venant, en effet, de reconnaître, en 1180b7-13, les mérites de l'éducation privée, Aristote prend soin d'indiquer, en 1180b13-26, ce que cependant cette dernière présuppose nécessairement. Dans tous les cas, dit-il, “les soins les plus éclairés seront donnés à un homme pris individuellement, par un médecin ou un maître de gymnastique ou tout autre ayant la connaissance de l'universel”. Dans le cas qui nous occupe, la connaissance de l'universel qui se trouve requise est celle qui rend apte à légiférer, puisque c'est grâce aux lois que nous devenons des hommes de bien. Cette science s'acquiert notamment, d'après l'*Ethique à Nicomaque*, K10, *in fine*, par l'analyse critique des régimes et des lois en vigueur dans les cités. Les règles de conduite, dans cette perspective, qu'inculquera l'éducation privée ne sont point d'un autre ordre, en vérité, que celles qui s'appliquent à la vie des cités.

Il est encore vrai, d'autre part, que rend indispensable la loi, d'après l'*Ethique à Nicomaque*, K10, 1180a4-5, le fait que la plupart des gens “obéissent à la nécessité plutôt qu'aux raisonnements, et aux châtiments plutôt qu'au sens du bien”. D'où l'importance, 1180a18-21, de la force (*τὸ ἰσχυρόν*), de la vertu coercitive (*ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν*) que possède le *νόμος*. Le Philosophe, cependant, insiste, en K10, sur le fait que la loi est “une sorte d'intellect”, 1180a18, “une règle émanant”, 1180a21-22, “d'une certaine prudence et d'une certaine intelligence”. Or c'est sous ce dernier aspect que, non seulement dans le *Protreptique*<sup>3</sup>, mais encore dans à peu près tous les passages, dans l'*Ethique à Nicomaque* et dans la *Politique*, où il parle de la loi, Aristote envisage celle-ci. Rappelons, à ce propos, que, d'après la *Politique*, Γ16, 1287a28-32, le règne de la loi n'est pas autre chose que “le règne exclusif de Dieu et de l'intellect”, que la loi est, en effet, “un intellect sans désir”, qu'elle est aussi, 1287b3-5, tout de même que l'acte vertueux, le *μέσον* le juste milieu. Rappelons encore le passage de l'un des livres dits “réalistes” de la *Politique*, E9, 1310a34-36, d'après lequel c'est de vivre conformément

<sup>2</sup> Cf. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *Aristote, L'Ethique à Nicomaque*, 2e éd., Louvain-Paris, 1970, II, 2, p. 907; E. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, «Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung», Band 9, Akademie-Verlag, Berlin 1991, I, p. 83 et 222.

<sup>3</sup> Cf. P. Aubenque, «Théorie et pratique politiques chez Aristote», *La 'Politique, d'Aristote*, Vandoeuvre-Genève 1965 (Entretiens sur l'Antiquité classique XI), p. 105-106.

à la *πολιτεία* au régime de la cité, qui constitue la *σωτηρία*, le salut de l'homme. Aristote se souvient assurément ici de Platon, *Lois*, IV, 715c-d. Où les lois ne sont point souveraines, dit, en effet, Aristote, *Politique*, Δ4, 1292a32, il n'y a pas à proprement parler de *πολιτεία*, de régime de la cité. S'il évoque, dans l'*Ethique à Nicomaque*, K10, d'autre part, la force et la vertu coercitive qui s'attachent à la loi, Aristote déclare néanmoins, dans la *Politique*, B8, 1269a20-21, que la loi n'a pas, sans la coutume, assez de force pour être obéie.<sup>4</sup> Il affirme encore, en Γ15, 1286b31-33, qu'il ne suffit point qu'un souverain soit respectueux des lois et veuille ne gouverner que d'après elles, que ce souverain doit encore disposer d'une puissance (*δύναμις*) suffisante pour assurer la maintien des lois elles-mêmes. Dans la cité idéale, d'ailleurs, les citoyens, d'après la *Politique*, H7, 1327b36-38, sont appelés, conformément au vœu de Platon, *Lois*, III, 690c, à se laisser docilement guider à la vertu par le législateur. Sont ainsi distinguées l'une de l'autre, on le voit, la vertu coercitive de la loi et la valeur normative de la loi. "Il semble bien, dit l'*Ethique à Nicomaque*, A13, 1102a7-10, que le véritable politique soit celui qui s'est adonné spécialement à l'étude de la vertu, puisqu'il veut faire de ses concitoyens des gens honnêtes et soumis aux lois." Entendons par là que le véritable politique s'attache à faire de ses concitoyens des gens honnêtes, vertueux, c'est à dire volontairement soumis aux lois. La loi, dans cette perspective, n'est point seulement la cause efficiente morale de la vertu; elle est encore la cause formelle extrinsèque, la cause exemplaire, de la vertu, et, puisque la loi se rapporte nécessairement au régime de la cité, *Politique*, Γ11, 1282b10-11, lequel constitue le bien commun des citoyens, *Politique*, B1, 1260b40 et Γ4, 1276b27-29, la cause finale des actes vertueux.

D'où le rôle important que joue dans l'*Ethique à Nicomaque* et dans la *Politique*, quoi que disent aujourd'hui les meilleurs commentateurs, la notion de la justice légale.

Certes, la loi ne se confond pas, selon la juste remarque de M. Pierre Aubenque, "avec la disposition morale, l'*habitus* (*ἕξις*) qui fonde la vertu"<sup>5</sup>. N'empêche que c'est la loi, d'après l'*Ethique à Nicomaque*, qui spécifie l'*habitus* constitutif de la vertu. Celle-ci n'est pas autre

<sup>4</sup> Cf. Platon, *Lois*, VII, 793a-d.

<sup>5</sup> P. Aubenque, «Politique et éthique chez Aristote», *Ktèma* 5, 1980, p. 216-217.

chose, si l'on préfère, que l'*habitus* des actes prescrits par la loi. C'est ce que montre plus d'un passage, dans l'*Ethique à Nicomaque*, où, pour déterminer soit la nature de la vertu soit le caractère d'une vertu particulière, le Stagirite fait référence à la pratique des législateurs<sup>6</sup>. C'est ce que montrent encore les développements consacrés, en E14, à la vertu d'*ἐπιείκεια*, d'"équité". Loin d'opposer l'une à l'autre, en effet, l'équité et la justice légale, Aristote affirme, en 1138a3, que l'équité et la justice ne constituent point des *habitus* distincts. L'équitable est un correctif (*ἐπανόρθωμα*) du juste légal. "La raison en est que la loi est quelque chose de général, et qu'il y a des cas d'espèce pour lesquels il n'est pas possible de poser un énoncé général qui s'y applique avec rectitude." "La loi, dit Aristote, 1137b17-24, la loi n'en est pas moins sans reproche, car la faute n'est pas à la loi, ni au législateur, mais tient à la nature des choses, puisque par leur essence même la matière des choses pratiques revêt ce caractère d'irrégularité. Quand, par suite, la loi pose une règle générale, et que là-dessus survient un cas en dehors de la règle générale, on est alors en droit, là où le législateur a omis de prévoir le cas ... de corriger l'omission et de se faire l'interprète de ce qu'eût dit le législateur lui-même s'il avait été présent à ce moment, et de ce qu'il aurait porté dans sa loi s'il avait connu le cas en question." Si l'équitable, dès lors, est, en un sens, supérieur au juste légal, 1137a24-27, il n'est assurément point supérieur au juste légal pris comme tel, mais bien au juste légal en tant que, vu la nécessaire généralité de la loi, il requiert d'être précisé.

Point n'est besoin de rappeler, à ce propos, l'exposé consacré, dans l'*Ethique à Nicomaque*, Z 8 et 9, 1141b23-1142a11, aux diverses formes de la *φρόνησις*, de la prudence. Aristote refuse, dans ce passage, on le sait, de faire sienne une opinion communément reçue, et de voir dans la prudence personnelle la prudence par excellence. La prudence personnelle, en vérité, ne va pas, pour Aristote, sans la prudence domestique et la prudence politique. Cette dernière, qui constitue la forme la plus parfaite de la sagesse pratique, comprend au reste plusieurs parties. A la prudence législative, laquelle est "architectonique", se trouvent, en effet, subordonnées la prudence délibérative et la prudence judiciaire.

Rien d'étonnant, dès lors, si la justice entendue comme la vertu totale

---

<sup>6</sup> Cf. *Ethique à Nicomaque*, B1, 1103b3-6; Γ7, 1113b21-1114a2; Δ14, 1128a30-31; E7, 1132a4-5; E15, 1138a5-14; θ11, 1160a12-14; Ι1, 1164b12-16.

est, d'après la *Politique*, A2, 1253a37, une chose de la cité: ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν. "De même que l'homme dans son état parfait est le plus excellent des animaux, dit Aristote, 1253a31-39, de même, sans la loi et sans la *δικη*, sans la décision judiciaire, il est le pire de tous. L'injustice armée, en effet, est la plus redoutable; or la nature a mis en l'homme des armes au service de la sagesse et de la vertu, armes qui sont cependant au plus haut point susceptibles d'être employées à des fins opposées. C'est pourquoi l'homme sans vertu est l'animal le plus impie et le plus sauvage qui soit, de même que, par sa façon d'user des plaisirs de l'amour et de ceux de la chère, le pire des animaux, tandis que la justice est une chose de la cité; en effet, la décision judiciaire établit l'ordre dans la communauté civique, et cette décision est une discrimination du juste." Ce passage, où sont ensemble évoquées la loi et la décision judiciaire, rappelle, bien entendu, que la prudence du juge présuppose, d'après l'*Ethique à Nicomaque*, Z 8 et 9, la prudence du nomothète. C'est d'ailleurs un point sur lequel le Stagirite insiste encore dans la *Politique*, Γ16, 1287a23-27. "Sur les choses que la loi, on le tient, ne peut déterminer, dit Aristote, un homme ne pourra davantage prononcer. La loi, cependant, après les avoir convenablement éduqués, charge les gouvernants de juger et d'administrer ce qu'elle néglige, en prenant la décision la plus juste." Ce n'est point, on le voit, la contrainte exercée par la loi et par les juges qu'Aristote déclare nécessaire, dans la *Politique*, A2, pour que l'homme parvienne à la vertu, mais bien la *règle de conduite* que peuvent seules lui fournir la prudence législative et, dépendant d'elle, la prudence judiciaire.

Ainsi l'homme est-il, d'après la *Politique*, A2, 1253a2-3 et 7-8, que rappelle Γ6, 1278b19, un ζῷον πολιτικόν, un animal de cité. Cette assertion ne contredit point, le P. Gauthier le montre bien, le passage de l'*Ethique à Nicomaque*, θ14, 1162a17-19, d'après quoi "l'homme est un être naturellement enclin à former un couple (*συνδυαστικόν*), plus même qu'à former une cité' (*μᾶλλον ἢ πολιτικόν*), dans la mesure où la famille est naturellement antérieure à la cité et plus nécessaire qu'elle, et la procréation des enfants une chose plus commune aux animaux". "La famille, dit à bon droit le P. Gauthier, étant plus nécessaire, est antérieure à la cité *chronologiquement*; mais la cité, étant plus belle, est

<sup>7</sup> J. Tricot : «...plus même qu'à former une société politique».

antérieure à la famille *ontologiquement*; en d'autres termes, la cité est la fin même que la famille, à titre de moyen, contribue à réaliser ..."<sup>8</sup> Aristote affirme en effet en *Politique* A2, 1252b31, que la cité est le τέλος, la fin des "premières communautés", c'est-à-dire de la famille et du village. "Que l'homme soit, plus proprement que n'importe quelle abeille, dit, d'autre part, Aristote, 1253a7-18, et plus proprement que n'importe quel animal grégaire, un animal de cité, on le voit bien. La nature, en effet, ne fait, disons-nous, rien en vain; or il n'y a que l'homme, entre les animaux, qui soit doué de la parole; la voix indique, certes, la peine et le plaisir, si bien que les autres animaux en sont aussi doués ..., tandis que la parole a pour objet de faire connaître ce qui est avantageux et ce qui est nuisible, et partant le juste et l'injuste; ceci, en effet, est propre aux hommes par rapport aux autres animaux, qu'ils sont seuls à percevoir le bien et le mal, le juste et l'injuste, et le reste; or c'est d'avoir cela en commun qui fait la famille et la cité." Mais le Stagirite prend soin de rappeler ici que "la cité est antérieure par nature à la famille et à chacun de nous". "En effet, dit-il, 1253a20-22, le tout est nécessairement antérieur à la partie; lors de la destruction du tout, il n'y aura plus de pied ni de main, sinon par homonymie ..." D'où suit nécessairement que le juste et l'injuste dans la vie civique sont antérieurs au juste et à l'injuste dans la vie familiale, que seules, en d'autres termes, les lois de la cité peuvent déterminer les conditions de la moralité privée.

Cela s'accorde à ce que dit l'*Ethique à Nicomaque*, Z8 et 9, concernant la subordination de la prudence domestique à la prudence politique. Et c'est ce qui se trouve nettement affirmé à la fin du premier livre de la *Politique*, A13, 1260b8-20.

S'établissent dans la vie privée, d'après A3, 1253b4-12, des relations de trois sortes, celles qu'ont entre eux le maître et l'esclave, celles qu'ont entre eux les époux, celles qu'ont entre eux le père et les enfants. Il faudra examiner, dit Aristote, "ce qu'est chacune d'elles et les qualités qu'elle doit posséder". De là les développements consacrés, en A3-7, à la question de l'esclavage. De là encore un exposé, en A13, 1259b21-1260b7, à la vertu qui convient à l'esclave. Restent donc la relation existant entre les époux et la relation existant entre le père et les enfants. Or Aristote se borne à faire, en A13, la remarque suivante. "Pour ce qui

---

<sup>8</sup> R.-A. Gauthier, *Op. laud.*, II, 2, p. 709.

est, d'autre part, de l'homme et de la femme, du père et des enfants, dit-il, de la vertu qu'il faut à chacun d'eux, de même que de leurs relations mutuelles, de ce qui convient à ces dernières et de ce qui ne leur convient point et de ce qu'il faut ici faire pour tendre au bien et éviter le mal, c'est dans le traité sur les régimes politiques que nécessairement on le discutera. Puisque chaque famille, en effet, est une partie d'une cité, qu'il s'agissait là des parties de la famille et que la vertu de la partie doit être envisagée par rapport à celle du tout, il s'impose d'éduquer les femmes et les enfants en ayant en vue le régime politique, s'il importe en quelque manière, pour que la cité soit vertueuse, que soient vertueux les enfants et les femmes. Or cela importe nécessairement; les femmes, en effet, forment une moitié des êtres libres, et viennent des enfants ceux qui prennent part à la vie de la cité." On peut se demander, bien entendu, pourquoi le Stagirite s'occupe, en A13, de la vertu de l'esclave, et remet à plus tard, "dans le traité consacré aux régimes", l'examen des autres problèmes moraux que pose la vie domestique. Rappelons que, d'après Jaeger, A13 venant, dans l'ordre chronologique, après B3 et B4, où se trouve critiquée la conception platonicienne de la famille, Aristote croit pouvoir renvoyer le lecteur, à la fin du livre A, à ces deux chapitres du livre B<sup>9</sup>. Là n'est cependant pas, pour notre propos, l'essentiel. L'essentiel, en revanche, est que, d'après la *Politique*, A13, les vertus que requièrent les relations entre les époux ainsi que les relations entre le père et les enfants ne peuvent être déterminées que par rapport au régime de la cité. Il n'est rien, dans les relations de la vie privée, qui ne doive être ordonné au bien de la cité, et qui ne tombe, par conséquent, sous la juridiction de la loi.

Aristote, on le voit, se montre fidèle, à cet égard, à la doctrine de Platon dans les *Lois*. C'est à la vertu tout entière, en effet, que, d'après le livre I, 630d-631a, se rapporte la loi. Cette dernière, ce *δόγμα πῶς κοινόν*, cette maxime commune de la cité, est l'oeuvre de la raison délibérante (*λογισμοῦ*) laquelle, "étant quelque chose de beau sans doute", "a de la mansuétude et répugne à la violence". D'où la nécessité d'assurer par tous les moyens sa victoire en nous (I, 644d-645a), de faire notamment, par l'éducation, que "l'âme de l'enfant s'accoutume à n'avoir

---

<sup>9</sup> Cf. W. Jaeger, *Aristotle : Fundamentals of the History of his Development*, trad. R. Robinson, 2e éd., Oxford 1948, p. 272-273.

ni joie ni peine qui soient en opposition avec la loi” (II, 659d). Nous devons donc, IV, 713e-714a, “imiter le genre de vie qui existait au temps de Cronos”. Nous devons, “pour autant qu’en nous il y a d’immortalité..., en obéissant à ce principe, administrer, aussi bien dans la vie publique (*δημοσίᾳ*) que dans la vie privée (*ιδίᾳ*), nos demeures comme nos cités donnant le nom de loi à ce qui est une détermination fixée par la raison (*τῆν τοῦ νοῦ διανομήν ἐπανομάζοντα νόμον*)” (trad. L. Robin). En tant que législateur, dit, d’autre part, l’Athénien, XI, 923a, “au moins n’admettrai-je pas que, ni vous personnellement, ni vos biens vous apparteniez à vous-mêmes : eux et vous, vous êtes au contraire la propriété de toute votre famille ... et, il y a plus encore, c’est à l’Etat qu’appartient toute votre famille ainsi que votre bien” (trad. L. Robin). Certes, les *Lois* accordent à la famille, nul ne l’ignore, une importance que lui refusait la *République*. Ce n’en est pas moins à la vie civique que, d’après ce passage des *Lois*, se rapporte tout entière la vie familiale. Ce n’en est pas moins, dès lors, en vue du bien commun de la cité, que, d’après le livre IV des *Lois*, 715b, les *νόμοι* dans une *πολιτεία* digne de ce nom, doivent être institués. Ce dont Aristote se souvient, sans nul doute, lorsque, dans la *Politique*, I7, il entreprend de classer les régimes.

D’après les *Lois*, X, 902d, cependant, “l’administration de la cité et celle de la maison requièrent de la part de l’homme d’Etat et de l’économe”, ainsi que le fait remarquer Paul Moraux, “un ensemble de qualités identiques”<sup>10</sup>. Les *Lois*, en d’autres termes, ne contredisent aucunement, à cet égard, le *Politique*, 258e-259d. Point de différence, pour l’Etranger d’Elée, on le sait, entre une grande maison et une petite cité. Point de différence, par conséquent, entre l’aptitude à gouverner une famille et l’aptitude à gouverner une cité. Or c’est précisément ce qu’Aristote, dès le début de la *Politique*, A1, 1252a7-13, déclare, pour sa part, ne pas pouvoir accepter. “Ceux qui pensent, dit-il, que le même homme est apte au gouvernement d’une cité, au gouvernement royal, au gouvernement des esclaves, se trompent; ils croient, en effet, que chacune de ces aptitudes se distingue par la multitude ou par le petit nombre des gouvernés, et non point spécifiquement...dans la pensée qu’il n’y a pas de différence entre une grande famille et une petite cité.” C’est au reste une critique du

---

<sup>10</sup> P. Moraux, *A la recherche de l’Aristote perdu. Le dialogue ‘Sur la justice’,* Louvain - Paris 1957, p. 150.

même ordre qu'en un autre chapitre de la *Politique*, B2, 1261a16-22 et 1261b10-15, le Stagiritte adresse encore à Platon. Ce dernier méconnaît, dans la *République*, la différence spécifique de la famille et de la cité. De même que l'individu, dit Aristote, a plus d'unité que la famille, de même la famille a plus d'unité que la cité. La famille, par conséquent, est mieux apte à se suffire que l'individu, et la cité mieux apte à se suffire que la famille. "Si vraiment est préférable, dès lors, ce qui est mieux apte à se suffire, ce qui possède moins d'unité est aussi préférable à ce qui en possède davantage." Par l'aptitude à se suffire, l'*αὐτάρκεια*, dont il s'agit ici on ne doit certes pas entendre, comme fait Jules Tricot, "l'indépendance économique". Si la cité, en effet, que composent les familles et les villages, atteint, quant à elle, d'après la *Politique*, A2, 1252b27-30, "le plus haut degré, pour ainsi dire de l'aptitude à se suffire en tout", c'est que, "formée dans le dessein de vivre, elle répond, par son existence, au dessein de vivre bien". Une cité, dans cette optique, ne se suffit pas seulement, H4, 1326b2-5, pour les choses nécessaires, comme c'est le cas pour un *ἔθνος*, une nation. Il ne serait pas facile, en effet, d'avoir alors une *πολιτεία*.

Mais l'existence de cette différence entre la famille et la cité entraîne une importante conséquence. Certes, les relations de la vie privée tombent, pour Aristote, on l'a vu, sous la juridiction de la loi. En tant que les relations de la vie privée diffèrent spécifiquement des relations de la vie publique, c'est-à-dire de la vie civile, elles n'y tombent point au même titre que ces dernières.

De là vient que sont distingués, dans l'*Ethique à Nicomaque*, E10, 1134a24-1134b18, le *πολιτικὸν δίκαιον* le juste convenant à la cité, le *δεσποτικὸν δίκαιον*, le juste convenant au maître des esclaves, le *πατρικὸν δίκαιον*, le juste convenant au père de famille, l'*οἰκονομικὸν δίκαιον*, le juste domestique, c'est-à-dire le juste dans les relations entre les époux. *Δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν* dit, d'autre part, Aristote au début du passage, 1134a24-26, *ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον*. Or la plupart des interprètes estiment que sont ici distingués l'un de l'autre le juste *ἀπλῶς* et le juste civique. "Nous ne devons pas oublier, lit-on dans la traduction de Tricot, que l'objet de notre investigation est non seulement le juste au sens absolu, mais encore le juste politique." "N'oublions pas que l'objet de notre recherche, lit-on dans la traduction du P. Jolif, c'est la justice telle qu'elle est réalisée dans la cité, tout autant que la notion abstraite du juste." Ni le commentateur

anonyme de l'*Ethique à Nicomaque*, B à E<sup>11</sup>, lequel, d'après le P. Gauthier, pourrait appartenir encore "à l'âge d'or des commentateurs, le VI<sup>e</sup> siècle, ne trahit aucune influence chrétienne et possède une excellente connaissance de la littérature grecque"<sup>12</sup>, ni Michel d'Ephèse<sup>13</sup>, ni le pseudo-Héliodore de Pruse<sup>14</sup>, ni saint Thomas, se fiant apparemment ici à Robert Grosseteste, revu et corrigé<sup>15</sup>, ni Rassow<sup>16</sup>, chez les modernes, ni Grant<sup>17</sup> n'interprètent ainsi notre passage. C'est le *πολιτικὸν δίκαιον*, d'après les commentateurs grecs, qui constitue, selon la formule de l'Anonyme, *τὸ ἀπλῶς καὶ κυρίως δίκαιον*. Saint Thomas, quant à lui, parle du "*iustum simpliciter, quod est iustum politicum*". "Sciendum est, lisons-nous d'ailleurs encore chez le sagace Denis Lambin, *ius id quod quaerimus et simpliciter ius esse et ius civile*." Il est à noter, à ce propos, que, venant de parler, en 1134a26-1134b8, du juste civique, Aristote déclare, en 1134b8-10, que la justice du père et celle du maître diffèrent de la justice civique pour la raison qu'il n'y a pas d'injustice ἀπλῶς à l'égard de ce qui nous appartient en propre. Il y a plus de justice dans les relations entre les époux. Le juste qu'Aristote appelle ici le juste "domestique" n'en diffère pas moins, lui aussi, du juste civique. Cela semble bien justifier l'exégèse selon laquelle le juste ἀπλῶς n'est autre que le juste *πολιτικόν*. Cette exégèse s'accorde d'ailleurs à l'assertion, dans la *Politique*, A2, selon laquelle la *δικαιοσύνη* est *πολιτικόν*, une chose de la cité.

Le juste proprement dit, en d'autres termes, n'est possible, *Ethique à Nicomaque*, E10, 1134a26-30, qu'entre des hommes libres et des égaux associés en vue d'une existence qui se suffise. Ce que l'on appelle juste, quand ces conditions ne sont pas remplies, on ne l'appelle ainsi qu'en un sens dérivé, en vertu de sa ressemblance (*καθ' ὁμοιότητα*) avec le juste

---

<sup>11</sup> CAG, XX, p. 229, 24-31.

<sup>12</sup> R.-A. Gauthier, *op. laud.*, I, 1, p. 101.

<sup>13</sup> CAG, XXII, 3, p. 42, 27-31.

<sup>14</sup> CAG, XIX, 2, p. 101, 14-15.

<sup>15</sup> Cf. R.-A. Gauthier, *op. laud.*, p. 125-131.

<sup>16</sup> Cf. H. Jackson, *The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Cambridge 1879, p. 102.

<sup>17</sup> Cf. A. Grant, *The Ethics of Aristotle*, London 1885, t. II, p. 124.

proprement dit. Ce dernier n'existe, dit Aristote, qu'entre ceux dont les relations sont réglées par la loi, c'est-à-dire, 1134b14-15, ceux qui sont également appelés à gouverner et à être gouvernés. Cela ne veut certes point dire que la loi ne doit aucunement régler les relations de la vie privée. Il n'y aurait même pas, dans ce cas, une similitude entre le juste privé et le juste civique. Cela veut dire, en revanche, que, tout en tombant, en un sens, sous la juridiction de la loi, les relations privées ne constituent point, prises comme telles, la matière propre de la loi. De pouvoir, en effet, aussi bien gouverner, à son tour, qu'être gouverné, c'est ce qui définit, d'après la *Politique*, Γ13, 1283b42-1284a1, le citoyen. C'est donc en tant que telles, en tant qu'elles s'établissent entre des citoyens, que les relations de la vie publique, pour Aristote, sont réglées par la loi. Ce n'est pas en tant que telles, en tant que s'établissant entre le maître et les esclaves, entre le père et les enfants, entre l'homme et la femme, mais seulement en tant que la famille fait partie de la cité, que les relations privées, quant à elles, sont réglées par la loi. Autrement dit, la loi, pour Aristote, qui se montre en cela, dans l'*Ethique à Nicomaque* et dans la *Politique*, fidèle à Platon, peut seule causer formellement la moralité privée comme la moralité publique. Les conditions, cependant, d'une parfaite légalité ne se trouvent pleinement réalisées, d'après l'*Ethique à Nicomaque* et la *Politique*, que dans la vie publique. Aristote, si l'on préfère, corrigeant à ce propos son maître, distingue la moralité privée de la moralité publique, en affirmant que la vie privée n'est aucunement susceptible, en vérité, d'une aussi haute moralité que la vie publique.

Tout autre est la doctrine qu'expose, en quelques passages, l'*Ethique à Eudème*. "L'homme, dit Aristote, H10, 1242a22-28, l'homme n'est pas seulement un animal de cité, mais aussi un animal de maison (οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῶον) ... ce n'est pas un animal solitaire, mais un animal fait pour entrer en communauté (κοινωνικόν) avec ceux qui sont naturellement ses parents (πρὸς οὓς φύσει συγγένεια). Il y aurait donc une communauté et une forme du juste (δίκαιον τι) même s'il n'y avait pas de cité: la famille est une amitié." (trad. V. Décarie, légèrement modifiée). Cela rappelle que, d'après A8, 1218b12-14, d'autre part, la prudence civique, la prudence domestique et la prudence personnelle sont toutes trois, ce semble, pleinement souveraines en leur domaine propre. Ce qui s'accorde à ce qu'on lit en H1, 1235a2-4, où sont loués les ἴδια δίκαια, les actes privés de justice posés

à l'égard des amis, actes qui "dépendent de nous seulement, tandis que ceux que nous posons à l'égard d'autres personnes sont régis par des lois et ne dépendent pas de nous". Ce qui s'accorde encore à l'assertion, que je citais en commençant, selon laquelle, H10, 1242a40-b1, c'est dans la famille que se trouvent d'abord les principes et les sources de l'amitié, de la vie civique et du juste.

Mais, en disant que l'homme n'est pas seulement un animal de cité, mais encore un animal de maison, Aristote paraît bien supposer connu, comme le note Wolfgang Kullmann<sup>18</sup>, que l'homme est un animal de cité. Point n'est cependant besoin de supposer ici, comme, d'après Kullmann, on peut le faire, qu'Aristote fait référence, en H10, à un passage de l'*Ethique à Eudème* que nous ne possédons plus. De bons auteurs, on le sait, estiment aujourd'hui qu'au moins certains passages de l'*Ethique à Eudème* ne datent pas, comme le prétendait Jaeger, des débuts d'Aristote<sup>19</sup>. On sait encore que, dans la *Politique*, Aristote reproche au régime sous lequel il vit, c'est-à-dire à la démocratie non tempérée, de ne pas être un régime où les lois sont souveraines. Ce n'est dès lors point là, dit Aristote, Δ4, 1292a32, une véritable πολιτεία. Ne peut-on supposer qu'Aristote, par conséquent, a été amené, à un moment donné, à rechercher dans la moralité privée le substitut d'une moralité publique que ne venaient plus fonder, à ses yeux, les lois de la cité?

---

<sup>18</sup> W.Kullman, «Man as a Political Animal» (version anglaise, revue et corrigée, de «Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles», d'abord paru dans *Hermes* 108, 1980, p. 419-443), *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. by David Keyt and Fred D. Miller Jr, Blackwell, Oxford, and Cambridge, U.S. A, 1991, p. 94-117 (cf. p. 103).

<sup>19</sup> Cf. G. Verbeke, «L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique», *Fontes Ambrosiani* 25, 1951, p. 79-95; Id., «La critique des Idées dans l'Ethique eudémienne», *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21.-29 August 1969), hrsg.v. P. Moraux und D.Harfinger, Berlin 1971, p. 135-136; D.J. Allan, «Quasi-mathematical method in the *Eudemian Ethics* », *Aristote et les problèmes de méthode*, Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre 1960, Louvain-Paris 1961, p. 304-318.