

Réception contemporaine de l'éthique aristotélicienne du point de vue de la justice

Mémoire de Master 1 en philosophie
présenté sous la direction du Professeur Olivier Renaut

par

Éric Guéguen



Université de Paris Ouest Nanterre La Défense

UFR de philosophie (PHILLIA)

Année académique 2012-2013

ἠθικὰ Νικομάχεια

Abréviations usuelles :

EN = *Éthique à Nicomaque* (Aristote)

TJ = *Théorie de la justice* (John Rawls)

NFC = *Nature, Function and Capability* (Martha Nussbaum)

ASD = *Aristotelian Social Democracy* (Martha Nussbaum)

Sommaire

Introduction	1
Première partie :	
Analyse sélective de l' <i>Éthique à Nicomaque</i>	5
1. Panorama de l'ensemble des livres de l'œuvre	5
2. Intérêt porté au livre V : mise en perspective de l'idée de justice	13
3. Analyse du livre V : ressorts et plasticité de la justice	17
Deuxième partie :	
Théories de la justice de John Rawls et de Martha Nussbaum	23
1. Le projet rawlsien	23
2. Emprunts de Rawls à Aristote	29
3. Critiques et apport de Nussbaum	35
Troisième partie :	
Convergences et divergences entre approches antique et moderne de la justice	43
1. La question de l'individualisme	43
2. La question téléologique, ou le juste face au bien	49
3. Les ambivalences de l'équité et de la justice distributive	55
Conclusion	63
Bibliographie	65

Introduction

Les temps de « crise » actuels permettent de mettre en évidence les déconvenues modernes relativement à ce que l'on appelle le vivre-ensemble. Il se fait sentir comme un rétrécissement progressif du commun, à savoir de tout ce que les individus d'un même ensemble ont en partage, en dehors de ce qui ressortit à l'économie *stricto sensu*. Il n'est pas indu de prétendre que les démocraties modernes ont fait le pari de pouvoir concilier ce qui était pour les Grecs inconciliable, libertés individuelles d'un côté, puissance publique de l'autre. Et pourtant, Aristote – à la suite de Platon – définit lui-même dans *Les Politiques* (Livre VI, chapitre 2) la liberté comme étant « le principe de base de la constitution démocratique ». Ce à quoi il ajoute néanmoins : « l'une des formes de la liberté c'est d'être tour à tour gouverné et gouvernant » (*Politiques*, VI, 2, 1317b2). Car si la liberté des Anciens se concevait comme une participation active au pouvoir, celle des Modernes fait fond sur la primauté de la vie privée, possiblement apolitique. Or, il y a dans ce détachement de la politique, dans cette secondarité inconnue des « inventeurs » même de la démocratie, quelque chose ayant des implications dans nos rapports à autrui. L'individualisme contemporain, dans son présupposé libéral comme dans son recours utilitaire au « social », a profondément modifié l'importance que chacun accorde à soi-même et aux siens. Pour reprendre l'idée directrice d'un récent livre de Michel Meyer¹, en morale, tout est affaire de distance entre soi et l'autre, tout peut se résumer à une position d'équilibre permettant la double prise en compte de ses besoins personnels et des attentes du prochain, ou plus exactement de la communauté des prochains. La recherche de cette médiété, Aristote nous semble l'avoir éminemment illustrée à travers ses *Éthiques*. Étant donné qu'elle est celle qui aura suscité le plus de commentaires par son caractère moins parcellaire, donc plus accessible, l'*Éthique à Nicomaque* aura nos faveurs.

C'est par la prévalence des individus sur le tout qui les inclut que se caractérisent essentiellement les sociétés démocratiques contemporaines. L'atomisation qui a résulté de la science politique moderne, dans le prolongement de la pensée de Hobbes, a nécessité un

1. *Principia Moralia*, Fayard, Paris, 2013

travail de recomposition sociale. En dehors du recours à l'intérêt, la morale peut être investie de ce rôle de recomposition par les liens qu'elle suppose et encourage entre les individus. Le principe de société résulte d'un impératif, celui de légitimer, quels qu'en soient les moyens, la nécessité de liens entre individus. L'éthique intervient dans cette perspective et c'est en cela qu'elle interpelle. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote a développé une théorie morale qui mobilise aussi bien les rapports commerciaux entre les êtres (valeur étalon des sociétés modernes) que toutes les autres formes de liens entre individus, même si, nous le verrons, le terme individu n'est pas en l'occurrence à entendre comme le font les modernes. Amitié, bonheur, courage, tempérance, Aristote expose tout un catalogue de biens à considérer pour eux-mêmes, en tant que vertus. Néanmoins, une place de choix est réservée à l'une d'entre elles, toute particulière, la justice. Nous montrerons également pourquoi il est fait un sort singulier à la justice, et développerons en quoi elle est intéressante de notre point de vue. Mais interroger la justice dans l'éthique aristotélicienne, c'est aussi – nous le disions plus haut – mettre en évidence le problème que constitue de nos jours le manque de référence au bien commun, élément primordial au sein de la cité antique. Parce que le commerce ressortit à une certaine forme de justice, devenue sans partage, il paraît avoir monopolisé tous nos rapports à autrui.

La question qui nous occupera est donc la suivante : dans quelle mesure l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote a-t-elle aujourd'hui des choses à nous enseigner et jusqu'où les lectures contemporaines qui en ont été faites lui sont-elles fidèles ? De but en blanc, le sujet semble abondant ; il l'est de fait. C'est la raison pour laquelle il nous faut le circonscrire. Tout d'abord, il convient de faire remarquer que ce qui paraît concerner deux choses distinctes – l'actualité concrète d'Aristote en morale et les analyses récemment faites de son œuvre – se fondent en une seule. En effet, c'est précisément dans le souci de voir en quoi l'éthique aristotélicienne peut être d'un quelconque recours à notre époque que certaines théories débattues récemment ont appuyé leurs travaux respectifs sur ses principaux attributs. Autrement dit, la recension de ces théories sera cause efficiente en vue d'une certaine fin qui est d'établir (ou non) la pertinence des points de vue d'Aristote à l'époque actuelle.

Par ailleurs, l'*Éthique à Nicomaque* étant une vaste plaine fertile, nous cantonnerons notre étude la plus poussée au livre V, celui consacré à la justice. Ce choix n'est pas anodin et sera explicité dans la première partie de ce mémoire, après une présentation synoptique du traité.

Enfin, parmi les nombreux auteurs à se revendiquer d'Aristote dans ce domaine, nous ne pourrions, pour les besoins de notre court travail, nous attacher qu'à deux d'entre eux, expressément parce qu'ils ont traité, plus ou moins directement d'ailleurs, de l'apport judiciaire de l'*Éthique à Nicomaque*. Le premier, John Rawls, est de loin le plus cité, et son ouvrage majeur, *Théorie de la justice*, est devenu en quarante ans la principale référence du sujet qu'il aborde. La seconde, Martha Nussbaum, nous intéressera quant à elle dans la mesure où elle apporte la contradiction à Rawls, dont elle se réclame néanmoins. Après avoir exposé les thèses principales de chacun de ces auteurs, nous tenterons de montrer en quoi l'étude menée par Nussbaum prolonge, approfondit celle de Rawls et en quoi le principe d'équité énoncé chez Aristote a été remanié, chez l'un comme chez l'autre. Ce dialogue entre Anciens et Modernes, si modeste soit-il, devra permettre au lecteur de juger de la pérennité d'une œuvre qui, non seulement fait encore autorité dans le champ de l'éthique, mais s'impose comme travail préparatoire, comme propédeutique à la science politique de son temps, voire du nôtre.

Première partie : Analyse sélective de l'*Éthique à Nicomaque*

1. Panorama de l'ensemble des livres de l'œuvre

L'*Éthique à Nicomaque* (ἠθικὰ Νικομάχεια) se divise en dix livres distincts portant chacun soit sur l'objet, la définition ou les tenants de chaque vertu notoire (ἀρετή), soit sur les liens que l'on peut établir entre elles et leur rapport à un ensemble architectonique. Ainsi Aristote envisage-t-il tour à tour la teneur du bien et du bonheur, la description et l'exemplification des vertus proprement éthiques (ou morales), puis celle des vertus intellectuelles (ou dianoétiques), les bienfaits de l'amitié, enfin la place du plaisir et l'excellence de la vie contemplative (ou théorétique).

Afin de pouvoir par la suite discuter des emprunts qu'ont pu faire nos contemporains aux travaux d'Aristote, il est important de parcourir, dans un premier temps, l'ensemble de ces dix livres. Il convient de mentionner que les liens logiques ménagés d'un livre à l'autre sont sujets à discussion chez nombre de spécialistes, confirmant, par là même, combien l'ordre originnaire des parties de cet ouvrage peut nous demeurer à jamais inconnu. Le livre V ne sera pas traité dans cette partie, mais ultérieurement et à part. Lui sera en effet consacrée une étude plus poussée pour la raison qu'il traite entièrement de la justice, objet sur lequel ce travail se focalise.

Livre I – Le bien :

L'attention d'Aristote se porte constamment sur l'action bien accomplie, c'est-à-dire sur les tenants et aboutissants d'une démarche motivée, réfléchie et actualisée. Le principe de causalité est donc en lien direct avec la manière dont Aristote entrevoit chaque action à

mener, que celle-ci soit d'ordre intellectuel ou moral. Il commence ici par dissenter du bien proprement humain qu'il définit par ce vers quoi doit tendre toute action. Ceci l'amène à une hiérarchie des biens, donc au bien suprême que la foule et les gens plus instruits s'accordent à voir dans le bonheur (εὐδαιμονία). Un premier point de rencontre entre éthique et politique se fait alors jour, puisque c'est à cette dernière, dès le début et malgré le propos moral de son ouvrage, qu'Aristote assigne la lourde tâche de concourir au bonheur perçu comme bien suprême. En effet, en tant que science architectonique, la politique se manifeste dans l'actualisation de cette fin commune, dans son parachèvement (ἐντελέχεια, énergie agissante et efficace). « Le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités » (I, 1, 1094b8).

Mais en quoi consiste ce bonheur, perçu comme bien suprême ? S'agit-il du plaisir, en accord avec une vie de jouissance ? De la richesse, but d'une vie d'affaires ? De l'honneur peut-être, selon la vie active, politique ? Ou bien le bonheur consiste-t-il en la vie contemplative en elle-même ? La fin parfaite se suffit à elle-même, ce qui est le cas du bonheur, fin de toutes nos actions, d'où une enquête requise sur la fonction propre de l'homme (ἔργον). Celle-ci a rapport, soit à l'âme nutritive, soit à l'âme sensitive, soit à l'âme motrice, soit à l'âme intellectuelle (d'après la typologie opérée dans *De l'âme*, II, 2, 413b1). C'est à cette dernière qu'Aristote réfère la vie vertueuse, en tant que spécificité humaine. Le bonheur consiste donc à mener à son plus haut degré de perfection la plus parfaite des activités de l'âme rationnelle, à l'achever en la rendant effective, c'est-à-dire en l'assortissant de l'action appropriée.

Trois sortes de biens sont ensuite pris en compte dans ce premier livre : les biens extérieurs, les biens corporels, les biens relatifs à l'âme seule, réputés quant à eux supérieurs. Toutefois, parmi ces biens rationnels, il faut encore se demander quel est celui qui dépasse les autres en importance. Est-ce la prudence ? Est-ce la sagesse ? Est-ce une autre vertu ou plusieurs vertus à la fois ? De manière générale, une vertu est un bien en elle-même, à condition qu'elle soit accomplie, mise en acte. Le bonheur n'est pas l'œuvre de la fortune, mais le résultat d'une perfection, accessible à tous ceux qui ne sont pas inaptes à la vertu. Aristote conclut ce premier livre en distinguant les facultés de l'âme : vertus morales d'une part, vertus intellectuelles d'autre part.

Livre II – La vertu :

La vertu est le résultat de l'habitude, s'ajoutant à la nature : « ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude » (II, 1, 1103a25). De ce premier principe découle l'importance des bonnes habitudes, orchestrées et entretenues par de bons législateurs dans chaque cité. Les actions de chacun doivent être tributaires de la droite règle (ορθός λόγος), la juste mesure entre un excès et un défaut. La droite règle oriente le jugement en vue de l'acte moral : alors que les productions de l'art ont leur valeur en elles-mêmes, les actions faites selon la vertu demandent que l'agent qui les accomplit soit lui-même dans une disposition qui l'amène à agir de manière sensée, ferme et délibérée. Ni affection (πάθος), ni faculté (δύναμις), une vertu est bel et bien une disposition (ἕξις).

La vertu est dite « médiété » en tant qu'elle évite et l'excès, et le défaut : « la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent. Mais c'est une médiété entre deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut » (II, 6, 1107a2). Suite à cette définition, Aristote se trouve en mesure de donner quelques exemples de vertus particulières en les contextualisant (médiétés que sont le courage, la modération, la libéralité, la magnanimité, etc.). Chaque vertu est donc opposée à deux vices : le défaut et l'excès. Être vertueux, c'est ainsi rechercher le juste milieu.

Livres III et IV – Les vertus morales :

Puisque la vertu est disposition, et que la disposition est nécessairement un libre choix, Aristote s'attarde tout d'abord sur la différence entre actes volontaires et actes involontaires, que ces derniers résultent de l'ignorance ou non. C'est-à-dire qu'il établit une distinction entre l'intempérant (ἄκρατής), conscient du bien et du mal mais incapable d'agir en conformité avec son jugement, et le débauché (ἀκόλαστος) qui, lui, ne parvient même pas à délibérer sur

le meilleur parti à prendre. Il n'y a donc pas recoupement entre le choix préférentiel et l'acte volontaire. Le « choix » n'est envisageable que d'un point de vue rationnel et diffère en cela de l'appétit, de l'impulsion, du souhait ou de l'opinion. Aristote caractérise le choix comme une pré-délibération, c'est-à-dire ce qui précède toute délibération, produit de la raison. « Nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d'atteindre les fins ». (1112b12). Puis, en quelque sorte, sur les moyens des moyens, de proche en proche, jusqu'à atteindre la cause immédiate au pouvoir de l'agent. Ensuite seulement, l'objet de délibération devient objet de choix. Est homme de bien celui qui perçoit en toutes choses la vérité qu'elles renferment.

De même que la vertu, le vice est déclaré volontaire (critique ouverte de ce que prétend Socrate dans *Protagoras*, 351b-359a). Cela signifie que tout reproche ne peut être adressé qu'à celui qui est déclaré responsable de son mauvais penchant, soit le vicieux. L'homme reste cause de ses actions, même lorsqu'il ne l'est pas de sa fin. Nos actions nous sont tout à fait imputables. Seules nos dispositions, en tant qu'elles font fond sur nos facultés naturelles, ne nous sont pas totalement imputables, bien qu'elles demeurent volontaires.

Aristote met ensuite en lumière certaines vertus spéciales en insistant sur leur rôle de médiété : libéralité, magnificence, magnanimité, et surtout courage (ἀνδρεία, rattaché au θῦμος) et modération (σωφροσύνη, rattachée à l'ἐπιθυμία). Sont dits courageux ou modérés ceux qui éprouvent un mauvais penchant, un déséquilibre, et savent le surmonter. Les vices de défaut ou d'excès ainsi que la vertu qui leur est opposée sont autant de manières de se comporter envers les choses qui nous affectent. Chez l'homme courageux, les sentiments de pudeur et d'honneur l'emportent sur l'épreuve des dangers, dûment ressentie. Chez l'homme modéré, la partie concupiscible de l'âme se conforme à la raison.

Livre VI – Les vertus intellectuelles :

L'objet de ce livre est de déterminer la « droite règle » susmentionnée (principe de détermination des médiétés), ainsi que de faire état des principales vertus intellectuelles. Une

vertu intellectuelle (ou dianoétique) permet la combinaison du désir (registre conatif) et de l'intellect (registre cognitif) : les vertus ont d'abord été scindées en deux sortes, vertus du caractère d'une part, vertus de l'intellect d'autre part. Aristote s'emploie maintenant à diviser la partie rationnelle de l'âme en deux, la première qui contemple (partie « scientifique », ἐπιστημονικόν), la seconde qui délibère, calcule (partie « calculative », λογιστικόν).

« Puisque la vertu morale est une disposition capable de choix, et que le choix est un désir délibératif, il faut par là même qu'à la fois la règle soit vraie et le désir droit, si le choix est bon, et qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme et ce que le désir poursuit » (1139a24). La partie méditative (ou scientifique) se charge de différencier le vrai d'avec le faux, tandis que la partie exécutive (ou calculative) a pour fonction d'établir la vérité conforme au désir correct. Le choix n'existe donc que du fait de la coprésence de l'intellect et d'une disposition morale (caractère), concourant ensemble à la conformité avec la droite règle.

La sagesse est dite soit pratique, soit théorétique. La sagesse pratique est la vertu de prudence (J. Tricot, selon Thomas d'Aquin in *Somme Théologique*, IIa IIae Pars, Question 49, Article 4) ou de sagacité (R. Bodéüs) (φρόνησις, au sein du λογιστικόν). Est reconnu prudent l'homme capable de délibération. Or, toute délibération correcte est faite en vue d'une fin particulière. Mais on ne délibère pas, ni sur le nécessaire (qui se suffit à soi-même), ni sur ce qui ne dépend pas de nous (donc fruit du hasard), mais relativement à ce qui advient dans « la plupart des cas » (ἐπὶ τὸ πᾶν). Cette notion a son importance chez Aristote ; il faudra y revenir ultérieurement. En outre, la prudence s'oppose à la raison intuitive et n'est pas une science. En revanche, la sagesse théorétique (σοφία, au sein de l'ἐπιστημονικόν) est à la fois raison intuitive (νοῦς) car elle appréhende les principes (non démontrables), et science (ἐπιστήμη) car elle atteint, par la démonstration, les vérités découlant de ces principes. Est appelé science ce dont l'objet, démontrable, consiste en un jugement portant sur les universels et les êtres nécessaires. La sagesse théorétique procède de la même manière et ne saurait atteindre les principes, lesquels sont hors du domaine de toute démonstration. Elle est vertu spéculative complète (J. Tricot, note 1 p. 311) et la plus achevée des formes du savoir.

La sagesse politique et la prudence sont en fait une seule et même action. Deux formes de prudence sont appliquées à la cité : législative et « politique » (ou exécutive), cette dernière se divisant en prudence délibérative et en prudence judiciaire. Si la prudence est directive, l'intelligence est judicative. Le jugement induit est la correcte discrimination de ce qui est équitable. Contrairement à la sagesse théorique, et même si elle lui est inférieure, la sagesse pratique (prudence) étudie les moyens susceptibles de rendre un homme heureux.

Livre VII – La tempérance et son contraire :

Dans ce livre, Aristote traite plus spécifiquement de la vertu de tempérance en l'exemplifiant. Ainsi l'homme tempérant s'en tient-il à son raisonnement, tandis que l'homme intempérant agit davantage par passion. Suivent toute une série d'aporées relatives au sujet de ce livre, puis leurs solutions (qui ne seront pas développées ici). Par ailleurs, l'intempérance pure et simple est dite *simpliciter*, l'intempérance relative à une chose précise est dite *secundum quid*.

Livres VIII et IX – L'amitié :

L'amitié (φιλία) est une nécessité ressentie par chacun. Trois objets différents la font naître : le bien, l'agréable et l'utile. Ainsi y a-t-il une amitié fondée sur l'utilité, une autre sur le plaisir, et une troisième – réputée « parfaite » (exclusive également) – est fondée sur la vertu.

Un court développement est ici consacré au rapport entre l'amitié et la justice (δικαιοσύνη). Dans la justice prime l'égal proportionné, alors que c'est l'égal en quantité qui est premier dans l'amitié. De plus, l'amitié consiste plutôt à aimer qu'à être aimé. La proximité entre éthique et politique devient manifeste : il y a entre frères, ainsi qu'entre camarades, communauté totale grâce à l'amitié. Eu égard à la qualité des liens qu'elle est censée entretenir, à la distance entre citoyens ainsi qu'aux diverses formes de gouvernement,

l'amitié diffère. Dans les démocraties, l'importance de l'amitié est extrême, car là où les citoyens sont égaux, il y a nécessairement beaucoup de choses communes.

On prétend que les gens parfaitement heureux n'ont pas besoin d'amis et, pour finir, Aristote avance la démonstration du contraire. Tout homme heureux aura besoin d'un certain nombre d'amis vertueux.

Livre X – Le plaisir :

Dans la dernière partie de son éthique, Aristote commence par critiquer les théories d'Eudoxe et de Speusippe au sujet du plaisir et de la peine. Il se penche ensuite sur la nature du plaisir, et voici ce qu'il nous en donne : contrairement au mouvement, la forme du plaisir est parfaite à n'importe quel moment sans qu'il soit besoin de mentionner une finalité contrariée. Il est impossible de se mouvoir autrement que dans le temps, alors qu'il est possible de ressentir le plaisir indépendamment du temps ; ce qui a lieu dans l'instant est un tout complet.

À chaque sens correspond un plaisir. Le plaisir est achèvement de l'acte, non pas comme le ferait une disposition immanente au sujet, mais comme une fin survenue par surcroît. Cependant, le plaisir n'est pas ressenti de façon continue lors de l'acte, car les choses humaines ne sont jamais dans une continuelle activité.

Le bonheur est activité conforme à la plus haute vertu, celle de la partie la plus noble de nous-mêmes. L'activité contemplative est la plus continue que nous puissions accomplir. Au contraire de l'homme juste, de l'homme tempéré ou de l'homme courageux, l'homme sage, laissé à lui-même, garde la capacité de contempler. Il est bel et bien l'homme qui se suffit le plus pleinement à lui-même. La vie théorique a beau être une vie de félicité, de bonheur parfait, elle demeure néanmoins trop élevée pour la condition humaine. Il faut qu'un élément divin soit présent en nous pour nous y adonner. Par ce biais, et dans la mesure du possible, l'homme doit s'immortaliser. Cependant, l'homme sage aura aussi besoin de la prospérité extérieure afin que le corps soit en bonne santé : ni trop, ni trop peu.

L'ouvrage se termine sur la considération de l'intérêt d'être éduqué dans une cité aux justes lois. Même parvenus à l'âge adulte, les hommes doivent encore mettre les bonnes choses en pratique et les posséder par l'habitude. La nécessité de confier une telle éducation à l'autorité publique est une thèse très forte chez Aristote. Il la tient de Platon et en poursuivra la réflexion dans les *Politiques*, ouvrage qui, à la lecture des derniers mots de l'*Éthique à Nicomaque*, parachève celle-ci ou du moins la prolonge. En écho au premier livre, le lien entre éthique et politique s'établit ici de la sorte : à l'image de la moindre vertu, ceux qui veulent acquérir la science de la politique sont dans l'obligation d'y ajouter la pratique. Quant aux sophistes se vantant d'enseigner une telle science, ils sont bien sûr dans l'erreur. Étant donné que les lois ne sont que les produits, en quelque sorte, de l'art politique, comment, en tant que législateur, pourrait-on apprendre d'elles mêmes à en discerner les meilleures ?

2. Intérêt porté au livre V : mise en perspective de l'idée de justice

Comme explicité en introduction, il est entrepris, dans le présent mémoire, de montrer en quoi l'*Éthique à Nicomaque (EN)* permet d'envisager les liens communautaires de manière tout à fait actuelle. Cette approche d'une œuvre ancienne souhaite tirer profit de la vocation qui était la sienne : établir la double nécessité de prendre soin de soi et de veiller à son comportement en tant que citoyen. Ceci implique, vis-à-vis de l'ensemble du texte d'Aristote, une restriction et une ouverture. Une restriction dans la mesure où seule une partie de l'*EN* s'intéresse tout autant au rapport à l'autre qu'à l'empire sur soi ; une ouverture dans le sens où, par la référence au statut de citoyen que cela suppose, l'*EN* peut à bon droit être mise en lien avec une autre œuvre d'Aristote qu'elle annonce en quelque sorte, les *Politiques*. Ainsi escompterais-je d'une part une continuité entre l'éthique et la politique aristotéliennes, d'autre part un point de jonction fondamental dans l'un des moments de cette analyse éthique, à savoir celui où il est question, dans le détail, de la définition de la justice.

Aristote, en effet, assigne très nettement un dessein particulier à la justice, celui d'être une vertu complète et, plus exactement, la vertu qui coiffe toutes les autres, les rend comme fonctionnelles par le fait qu'elle concerne, plus qu'aucune autre, le rapport entre soi et autrui. « La justice est une vertu communautaire à la suite de laquelle viennent nécessairement toutes autres vertus » (*Politiques*, III, 13, 1283a38). C'est dans cette perspective qu'elle va nous intéresser ; c'est bien dans l'articulation entre le citoyen et la cité qui l'enceint, entre le tout et la partie, que nous allons aborder les fonctions de la justice, ses spécificités, ses ressorts, ainsi que les principales recensions contemporaines qui ont été faites de l'approche aristotélienne de cette vertu.

Éléments contextuels :

D'après Diogène Laërce, Nicomaque est à la fois le nom du fils d'Aristote et celui de son père². On ne sait pas exactement à qui le Stagirite voulait dédier son œuvre, et on ne sait d'ailleurs pas non plus si le titre lui est dû réellement, ni s'il s'agit d'une compilation de textes distincts opérée par ses élèves ou successeurs. Le plus vraisemblable est que l'ensemble ait été édité par le fameux Nicomaque. Toujours est-il que cette œuvre peut être considérée comme un véritable manuel de savoir vivre adressé à l'individu en tant que membre d'une communauté politique. Le gouvernement de soi et la recherche de la fin ultime, à la racine du projet éthique d'Aristote, sont des préalables à la prise de fonction de l'individu dans son environnement « social », dans ses rapports avec ses semblables.

Rétrospectivement, l'éthique apparaît comme subdivision de la philosophie antique, au même titre que la logique et la physique. Elle est définie comme la science traitant des principes régulateurs de l'action et de la conduite morale. Les principaux devanciers d'Aristote en la matière se résument à son maître et au maître de celui-ci, soit respectivement Platon et Socrate. En cela, la pensée de Socrate marque une rupture épistémique dans la philosophie grecque par une prédominance de l'étude de l'agir humain sur la cosmologie présocratique. Les discours platoniciens à avoir fait de l'éthique la matière d'un raisonnement profond sont : *Apologie*, *Criton*, *Le Banquet*, *Ménon*, *Phédon*, *Phèdre* et *Philèbe*. En ce qui nous concerne, nous ne nous attacherons pas à voir en quoi il y a continuité ou rupture entre les deux philosophes, à chercher ce que l'élève doit à son maître, bien qu'il nous faille parfois faire référence à Platon. Il est à signaler néanmoins que dans un récent ouvrage, Madame Anne Merker opère un véritable travail étymologique, critique et comparatif du point de vue de l'éthique entre Platon et Aristote (*Une morale pour les mortels : l'éthique de Platon et d'Aristote*, Les Belles Lettres, Paris, 2011).

Néanmoins, il semble opportun de rappeler que le dialogue-phare de Platon, *La République*, porte essentiellement sur la justice devant régner au sein d'une constitution adéquate. Il y est certes question d'une analogie que l'on pourrait qualifier

2. Cf. *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, livre V

d'organiciste entre fonctions de l'âme et fonctions sociales – analogie qui trouve bien moins d'écho chez Aristote – mais le rôle architectonique de la vertu de justice n'en est pas moins évident. De même que Platon, Aristote reconnaît les bienfaits et la nécessité d'un corpus de lois auxquelles se conformer en vue de préserver l'intégrité de la cité. Lycurgue ou Solon, en tant que législateurs, font l'unanimité au panthéon des grands hommes de l'Antiquité. Confronté cependant, plus qu'au déclin, à l'absorption de cités devenues quelque peu asthéniques, et d'Athènes en particulier, dans le nouvel empire macédonien, Aristote cherche à bousculer le cadre rigide de la justice légale, émanation de la tradition, à rendre celle-ci plus effective par le recours à une forme assouplie de justice. Une justice idéale devrait pouvoir prendre en compte toutes sortes de contingences, la disparité des dispositions comme celle des différentes circonstances à l'œuvre. En somme, la justice devrait être en mesure de se fondre parfaitement au décor, d'épouser dans ses moindres plis le relief qu'on lui soumet. Autrement dit, Aristote cherche à établir une assise de la justice qui déborde l'aspect général des choses pour prendre en compte, comme sait le faire la nature, l'existence des cas d'espèce.

Étymologie et perspectives :

Au début du livre II de l'*EN* (1103a18), Aristote nous remémore le fameux jeu de mots de Platon (*Lois*, VII, 792e) où il est question du distinguo entre ἦθος ([e] long) et ἔθος ([e] bref) : « Car il est certain que c'est à cet âge que, sous l'effet de l'habitude (ἔθος), s'implante en tous, de manière décisive, la totalité du caractère (ἦθος) ». En français, ἦθος renvoie à la demeure, au repaire animal et par extension au refuge naturel donc, par métaphore, à l'idée de caractère, tandis que ἔθος signifie la coutume, l'usage, ce qui vient par surcroît. Il semble possible d'émettre l'hypothèse que Platon ait voulu ainsi rendre sensible, par le biais de la langue, la contiguïté entre l'inné (ἦθος comme élément de nature) et l'acquis (ἔθος, fruit de l'habitude). À la notion de caractère (ἦθος), Aristote relie celle

de faculté (δύναμις), et à la notion d'habitude (ἔθος), celle de disposition à la vertu morale (ἔξις). L'éthique à proprement parler se fonde sur l'étude de telles dispositions, de leur acquisition comme de leur rectitude. Il est donc question d'un examen comportemental de l'individu, mais de l'individu en tant qu'élément de la cité. Bien vivre, c'est d'abord, pour Aristote comme pour Platon, assumer certains déterminismes en s'y conformant. Parmi ceux-ci, Aristote a popularisé l'idée maîtresse de l'animal politique (ζῷον πολιτικόν, *Politiques*, I, 2, 1253a2).

« La vertu de justice est politique, car la justice introduit un ordre dans la communauté politique, et la justice démarque le juste de l'injuste » (*Politiques*, I, 2, 1252b28). Là se joue l'intérêt de la justice, dans le fait que lui soit assignée dans toute l'œuvre d'Aristote – et dans le livre V de l'*EN* en particulier – la fonction de passerelle entre la cité et les individus, entre le tout et ses parties. Un honnête citoyen peut-il remplir la tâche qui lui incombe socialement s'il n'a pas saisi à la fois l'esprit de la loi et les modalités de l'égalité, soit respectivement le fait de référer chacun à la loi générale, puis la loi générale à chacun ? Pour Aristote, la vertu de justice est une plaque tournante. Le chapitre suivant sera voué à une lecture du livre qu'il lui a consacré.

3. Analyse du Livre V : ressorts et plasticité de la justice

Dans cette partie centrale de l'*EN*, le propos d'Aristote est de définir le concept de justice, de montrer en quoi c'est une vertu et quels en sont les multiples expressions. Comme à son habitude, Aristote commence par analyser les choses d'un point de vue empirique et antinomique. C'est-à-dire qu'il se fie d'une part à ce qu'il nomme *ἔνδοξα* (que je traduirais ici par « empirie sociale », produit brut de la tradition, non dégrossi, renfermant quelque vérité) par l'emploi itératif du « on considère généralement que... » ou d'un équivalent, d'autre part aux informations que peut receler le contraire de la justice, à savoir l'injustice. Or, est réputé injuste celui qui viole la loi aussi bien que celui qui prend plus que son dû (*πλεονέκτης*) ou celui qui manque à l'égalité. De par la proximité de préjudice engendré par les deux derniers, la justice ne comporte en somme que deux grandes facettes sémantiques : elle consiste aussi bien à se conformer à la loi qu'à respecter l'égalité. La traduction de Jules Tricot utilisée distingue alors une justice « légale » de type universel – celle qui invite à se conformer à la loi – et une justice particulière attachée à faire régner l'égalité.

Justice légale ou particulière, justice distributive et commutative :

La justice universelle, ou « légale », se manifeste donc dans le respect de la loi commune. Elle n'est pas seulement *ἔξις*, elle est aussi *ἐνεργεία*, c'est-à-dire vertu complète, valable pour soi comme pour autrui. C'est d'ailleurs dans l'exercice pratique de la justice, en particulier vis-à-vis d'autrui, que l'on reconnaît l'homme juste. Relativement à nous, la justice est par essence vertu morale, relativement à autrui, l'essence est la justice en soi. La justice particulière, quant à elle, n'est que partie de la vertu (totale), car elle se concentre sur le gain indu. Elle se subdivise en deux, selon que l'on a affaire à un rapport entre l'individu et l'instance commune ou à un rapport entre particuliers. La première forme de cette justice particulière concerne la distribution au cas par cas des honneurs et des richesses, des droits et des devoirs, et pour cette raison elle est dite « distributive ». La seconde opère

l'ajustement dans les transactions privées, que celles-ci soient volontaires ou involontaires, qu'elles résultent respectivement d'un acte commercial ou d'un acte criminel ; on la nomme « commutative » dans le premier cas, « corrective » dans le second.

La justice distributive a rapport à quatre termes : deux personnes à estimer ainsi que les deux objets de comparaison entre elles. De la proportion entre les objets découle alors celle, identique, entre les personnes. C'est donc avant tout une égalité de rapports, ou égalité de type géométrique. La justice dans la distribution se fonde sur un mérite de quelque espèce : condition libre en démocratie, richesse ou noblesse de race en oligarchie, vertu en aristocratie.

La justice corrective, pour sa part, établit une égalité stricte, arithmétique, entre deux particuliers. Peu importe le degré de vertu des personnes concernées, « la loi n'a égard qu'au caractère distinctif du tort causé, et traite les parties à égalité, se demandant seulement si l'une a commis, et l'autre subi, une injustice, ou si l'une a été l'auteur et l'autre la victime d'un dommage » (V, 7, 1132a5). Il appartient au juge – médiateur, moyen terme entre les parties – de rétablir l'égalité, c'est-à-dire l'équilibre entre les individus en conflit, en enlevant le gain indu et en œuvrant à sa restitution.

Justice et réciprocité : le rôle économique de la monnaie

La réciprocité est, du point de vue de certains (pythagoriciens en tête), la manifestation correcte de la justice (loi du talion incluse). Mais la réciprocité ne coïncide avec aucune des deux justices particulières susmentionnées. Toutefois, dans les relations d'échange, le juste sous forme de réciprocité assure la cohésion des hommes entre eux, mais à condition que cette réciprocité soit basée sur une proportion, non sur une égalité stricte. La société doit en effet assurer à chacun une réciprocité proportionnelle sans quoi les relations deviennent celle du maître et de l'esclave et la société politique se disloque. Une péréquation est nécessaire au préalable pour satisfaire aux critères de réciprocité, d'où le recours à la monnaie. Celle-ci sert de « moyen terme » afin de rendre les choses, objets d'échanges, commensurables entre elles, en vue d'une communauté d'intérêts. L'unique étalon nécessaire se trouve être

le besoin (ou « demande »), et, par convention, la monnaie devient une sorte de substitut du besoin, ainsi qu'une espèce de « gage », « donnant l'assurance que l'échange sera possible si jamais le besoin s'en fait sentir » (V, 8, 1133b12). Certes, la monnaie fluctue également, mais elle demeure toutefois plus stable que toute autre marchandise.

Justice-médiété :

En tant que vertu morale, la justice est une sorte de médiété. Cela dit, contrairement aux autres vertus, elle ne se place pas entre deux extrêmes opposés, mais s'oppose frontalement en une fois à tout ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire l'injuste. C'est, d'une certaine manière, le sommet de deux versants opposés, un fragile équilibre entre deux outrances à éviter, l'une par excès, l'autre par défaut.

Justice naturelle et justice positive :

Étant donné que la justice instituée (ou positive) ne peut régner qu'au sein d'une convention entre gens associés supposés libres et égaux en droits, soit de manière proportionnelle, soit de manière arithmétique, il ne peut y avoir, par définition, d'injustice à proprement parler à l'égard des femmes, des enfants et des esclaves. Toutes et tous ne sont concernés, bien qu'à des degrés divers, que par une forme domestique de la justice, et non par la justice politique. De plus, celle-ci est réputée « bien étranger » au sens où celui que l'on charge de faire respecter la loi n'obtient pas, lui-même, une part plus grande que celle qui lui est due.

Vient alors, sous la plume d'Aristote, la fameuse définition de la justice naturelle. « La justice politique elle-même est de deux espèces, l'une naturelle et l'autre légale. Est naturelle celle qui a partout la même force et ne dépend pas de telle ou telle opinion ; légale, celle qui à l'origine peut être indifféremment ceci ou cela, mais qui une fois établie, s'impose » (V, 1134b20, en conformité avec *Rhétorique*, I, 13, 1373b4). C'est ici qu'il est fait mention

pour la première fois du droit dit « naturel ». Celui-ci est légitime car conforme, pourrait-on dire, à l'équité la plus poussée qui soit, s'autorisant à considérer les sujets selon leurs disparités les plus infimes. Une souplesse dont ne peut disposer la justice légale, fidèle quant à elle à la lettre de la loi, uniforme, prescriptive, circonscrite dans le temps et l'espace, mais néanmoins déclarée « totale » au sens où elle s'applique aux citoyens dans leur ensemble et fait consensus.

Fidèle à son recours aux *ἔνδοξα*, Aristote relève que certains sont d'avis que le droit naturel l'emporte sur le droit positif par son caractère immuable. Ce à quoi il ajoute, de manière tout aussi empirique, que le fait de pouvoir se rendre ambidextre montre comment un fait de nature peut être modifié. En définitive, l'universalité dont peut se réclamer le droit naturel n'est pas à comprendre comme de l'immuable de tout temps et en tous lieux, mais davantage comme quelque chose dont la constance comme la variabilité s'appliquent partout de la même manière. Ainsi, bien qu'il y ait différentes constitutions politiques de par le monde, « il n'y a qu'une seule forme de gouvernement qui soit partout naturellement la meilleure » (V, 10, 1135a5). À ce sujet et en guise de complément de lecture, Tricot rappelle (note 3 p. 269) que « les lois naturelles en général ne possèdent jamais cette immutabilité qu'on se plaît à leur assigner : tout ce qui est naturel a en soi un principe de mouvement aussi bien que de repos, et toute loi physique comporte des exceptions (c'est la notion éminemment aristotélicienne de l'*ἐπὶ τὸ πᾶν*). » On retrouve ici la référence scientifique à « la plupart des cas » (*ἐπὶ τὸ πᾶν*, I, 1, 1094b et III, 5, 1112b8) qui, d'une part montre en quoi le principe d'étude des *ἔνδοξα* a sa raison d'être, d'autre part prend en considération les cas d'espèces dont ne se prive pas la nature elle-même et qui rendent d'autant plus difficile à appréhender tout droit naturel. Richard Bodéüs, de son côté, nous éclaire de la manière suivante à ce sujet (note 2 p. 263) : « "Partout" [dans « il n'y a qu'une seule forme de gouvernement qui soit partout naturellement la meilleure »] ne veut pas dire (collectivement) dans tous les endroits indifféremment, mais (de façon distributive) dans chaque endroit ». Il me semble que c'est une manière tout à fait pertinente de lever l'ambiguïté sur le mot « partout » (*πανταχοῦ*) tel qu'employé dans la phrase en question

(ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη). Cela nous amène à déduire du droit naturel selon Aristote que, où que l'on se trouve, le meilleur régime ne peut être institué et déclaré tel que relativement aux circonstances naturelles. Tout comme les individus, et en tant qu'ensemble d'individus aux caractères épars et variés, les peuples possèdent, eux aussi, un caractère propre ; caractère qui les amènera chacun à choisir un type bien particulier de régime adapté à leur nature propre.

De la volonté dans l'injustice :

Il est évident qu'une chose injuste ne devient acte injuste qu'après son accomplissement, à la stricte condition que cet acte s'accompagne de volonté, de consentement à l'injustice, c'est-à-dire en pleine connaissance de cause et en excluant toute idée d'accident. Les actes volontaires ou involontaires le sont suivant qu'ils sont accomplis par choix réfléchis ou non. La différence entre les deux est la présence ou non de délibération. Celui qui distribue injustement une part à quelqu'un est injuste, mais celui qui la reçoit ne l'est pas : « ce n'est pas celui dans lequel réside ce qui est injuste qui agit injustement, mais celui qui commet volontairement l'acte injuste » (V, 12, 1136b27). Aussi vaut-il mieux, à tout prendre, subir l'injustice que de la commettre. Néanmoins, si l'injustice commise dans l'ignorance n'est pas en soi injuste du point de vue de la justice légale (ou droit positif), elle l'est tout à fait, « en un certain sens » (V, 12, 1136b32) au regard de la « justice première » (ou droit naturel, *Ibid.*, pp. 281-282). La justice étant une disposition, il ne suffit pas d'accomplir des actions justes (ce qui inclut l'action par accident) pour être un homme juste, il faut encore les accomplir d'une certaine façon, tout comme l'art de guérir ne consiste pas à faire emploi du scalpel, mais à le faire correctement. La justice, bien qu'étant une disposition typiquement humaine, n'est certainement pas à la portée des êtres irrémédiablement vicieux.

L'équité et l'équitable :

Le dernier grand thème du livre V est la notion d'équité (*ἐπιεικεία*, que Bodéüs traduit par honnêteté), qu'il s'agit pour Aristote d'étudier sous le rapport de la justice. L'une et l'autre ne semblent être « ni absolument identiques, ni génériquement différentes » (V, 14, 1137a33). Leur différence n'est pas générique, mais spécifique ; l'espèce étant subsumée sous le genre. L'équitable, en tant que supérieur à une certaine justice, n'est pas le juste, mais une certaine espèce de juste. Selon les mots d'Aristote : « l'équitable n'est pas le juste selon la loi, mais un correctif de la justice légale. La raison en est que la loi est toujours 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 » (V, 14, 1137b12). L'équitable prend en considération les accidents qui surviennent et dérogent à ce que regroupe *ἐπὶ τὸ πᾶν*, c'est-à-dire le constant, le commun, ce qui ne se produit que de manière générale et non dans la totalité des cas. Au sujet de cette notion récurrente, Tricot parle encore d'un substitut imparfait du nécessaire et de l'immuable dans le monde sublunaire, de la manifestation de l'ordre de la nature (note 1 p. 40). L'équitable est, en conclusion, « supérieur à une espèce de juste, non pas supérieur au juste absolu, mais seulement au juste où peut se rencontrer l'erreur due au caractère absolu de la règle » (V, 14, 1137b24). L'équitable corrige donc l'erreur induite par la généralité de la loi et pallie l'irrégularité tenant à la nature des choses. Il s'avère plus souple, plus précis que le juste légal et prend en charge les cas particuliers par amendements à la loi (décrets). En point d'orgue, pour figurer l'équité, Aristote fait intervenir la célèbre métaphore de la règle de plomb utilisée à Lesbos : « de même que la règle épouse les contours de la pierre et n'est pas rigide, ainsi le décret est adapté aux faits » (V, 14, 1137b32). Par conséquent, l'homme équitable sera capable de prendre moins que son dû bien qu'ayant la loi de son côté.

Deuxième partie : Théories de la justice de John Rawls et de Martha Nussbaum

1. Le projet rawlsien

Suite à la sortie de son ouvrage intitulé *Théorie de la justice (TJ)*, John Rawls est devenu une référence majeure du dernier tiers du XX^e siècle en matière de philosophie morale et politique. Parue aux États-Unis en 1971, la thèse défendue par Rawls a suscité de très nombreux débats, outre-Atlantique pour l'essentiel. Les critiques lui sont venues de plusieurs fronts successifs, mais c'est avant tout son opposition à l'utilitarisme sur laquelle nous concentrerons notre attention, après avoir présenté le projet rawlsien.

Le voile d'ignorance :

Adossé au principe de contrat social dans son optique kantienne, Rawls intègre l'état de nature tel que décrit par le philosophe de Königsberg. À cet égard, l'individu est à ses yeux originellement délié de ses semblables, comme un monde à soi seul, et se voit contraint d'entrer en société afin de s'assurer à la fois le concours et le respect, si ce n'est la bienveillance de son prochain. Toutefois, Rawls assume le fait que l'égalité de nature dont il est question chez l'ensemble de ses devanciers contractualistes soit purement formelle. Il n'est pas question pour lui de nier les dissemblances entre individus. Mais paradoxalement, il tente de remédier aux carences de cette égalité formelle par davantage d'abstraction encore. En effet, il appuie sa conception de la justice sur une fiction allant au-delà du simple individualisme en partage. Tenant compte des inégalités « natives » entre les individus, tant celles

dues à la distribution arbitraire des talents naturels que celles relatives au hasard de la naissance et à la position sociale occupée, Rawls repense à nouveaux frais l'idée de position originelle. Ainsi n'envisage-t-il une justice comme « équité » (*fairness*) que sous un « voile d'ignorance » (*TJ*, I, 3, § 24, pp. 168-174), c'est-à-dire sous le couvert d'une totale indifférence aux attributs initiaux. C'est en quelque sorte le réflexe comparatif des personnes entre elles que Rawls cible en premier, c'est pour lui la matrice de toutes les injustices à venir. En effet, à partir du moment où un individu est amené à prendre conscience de ce qui le différencie de son prochain, à évaluer ses caractéristiques propres à l'aune de celles de ce prochain, il risque inmanquablement de considérer comme un dû la contrepartie de ce qui, à ses yeux, l'en distingue à son avantage.

Rawls tente ainsi de refonder le contrat social entre des individus qui seraient, chacun et pour chacun, comme spectateur impartial, et impartial parce qu'ignorant. Dans le prolongement, nous dit-il, de David Hume et d'Adam Smith : « *La position originelle est caractérisée de façon à ce que l'unanimité soit possible : les réflexions de n'importe quel individu sont typiques de celles de tous. (...) Chacun a un sens de la justice semblable et, de ce point de vue, une société bien ordonnée est homogène* » (*TJ*, II, 5, § 41, p. 304). Or, par homogène il faut entendre la plus égalitaire possible. En effet, Rawls énonce clairement le but qu'il assigne aux artefacts originels de la justice procédurale, à savoir de promouvoir une position d'égalité légitimée par l'universalité du jugement d'ordre moral. Autrement dit, seul le critère d'un recours à la raison doit être retenu, raison qui se manifeste tant dans la conception que chacun est capable de se faire de son bien propre, que dans sa capacité à admettre des principes de justice. Cela implique de ne jamais se référer à la nécessité du bien, tout au moins de faire primer celle du juste. C'est dans cette optique libérale que la théorie rawlsienne rejette toute approche téléologique de la justice.

L'opposition de Rawls à l'utilitarisme :

La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée (...). Chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée. Pour cette raison, la justice interdit que la perte de liberté de certains puisse être justifiée par l'obtention, par d'autres, d'un plus grand bien. Elle n'admet pas que les sacrifices imposés à un petit nombre puissent être compensés par l'augmentation des avantages dont jouit le plus grand nombre (TJ, I, 1, § 1, pp. 29-30).

C'est par ces mots que John Rawls établit explicitement ce qui, au seuil de sa réflexion, l'oppose frontalement à l'utilitarisme en tant que « principe du plus grand bonheur ». Dans le prolongement de Jeremy Bentham et de l'amendement aux théories de celui-ci que propose John Stuart Mill (in *L'utilitarisme*, 1863), l'utilitarisme est une doctrine éthique visant à maximiser, pourrait-on dire, la somme sèche des contentements, tous individus confondus. C'est, bien sûr, prêter assez peu d'attention au détail, à l'étude au cas par cas ; c'est surtout, comme le note justement Rawls, risquer d'être sourd aux mécomptes d'une minorité dans la satisfaction d'avoir engendré le bonheur de la majorité. Il y a, à cet égard, injustice vis-à-vis de la minorité lésée, et ceci pousse Rawls à raffiner la justice en vigueur, à lui demander davantage de soin, à en escompter peut-être, *a priori*, la précision de la règle de plomb de Lesbos, celle précisément qu'Aristote nous donnait en exemple dans sa définition de l'équité. Selon Rawls, il doit y avoir « équité » au sens d'une plus juste distribution des moyens de développement personnel dès l'établissement du contrat (structure sociale de base). Ceci nécessite plus d'égards pour certains que pour d'autres, soit l'expression d'une proportion, d'un rapport géométrique entre individus. C'est dans cette perspective qu'il énonce les deux fameux principes de la *Théorie de la Justice* (II, 5, § 46, p. 341) :

1. Principe d'égale liberté :

Chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même système pour tous ;

2. Second principe :

Les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient : au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne (principe de différence, 2a) et attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste (*fair*) égalité des chances (principe d'égalité des chances, 2b).

Rawls associe par ailleurs à chacun de ces principes une valeur cardinale. Le premier principe promeut la liberté, le principe d'égalité des chances est explicite, quant au principe de différence, il n'est pas étranger à une certaine forme de fraternité entre classes sociales. Mais c'est surtout la priorité qu'il attribue à chacun de ces principes les uns par rapport aux autres qui donne tout son sens à sa démarche, car là réside la véritable réponse de Rawls à l'utilitarisme. Il s'agit de faire respecter le premier principe (égale liberté) avant tout, et par-dessus tout. Ce choix découle directement de la précellence du juste sur le bien et, au travers de cela, de celle de la liberté comme bien premier sur toute notion d'utilité. Il n'est donc pas envisageable de sacrifier les libertés politiques de certains, fût-ce en contrepartie pour eux-mêmes d'un gain socio-économique. Pour pallier les inégalités subséquences, le second principe prend le relais en affinant l'égalisation sociale, invitant les sociétés à s'enquérir dans un premier temps que chacun dispose des mêmes avantages que tout autre (égalité des chances, 2b), dans un deuxième temps, et dans un deuxième temps seulement, que les inégalités résiduelles ne puissent être légitimées que dans la mesure où l'on est sûr qu'elles puissent bénéficier au mieux aux sociétés les plus désavantagés (différence, 2a). La justice comme équité selon Rawls intervient donc dans ce constant souci d'amoindrir toute forme d'inégalité sociale. L'équité qu'il appelle de ses vœux est celle qui, sous un voile d'ignorance cachant à chacun aptitudes et avantages propres, ne connaît aucun autre critère que l'égalité la plus effective possible sans que ne soit portée atteinte aux libertés fondamentales des individus. Rawls élabore ainsi les linéaments d'une justice sociale, ou socio-libérale, s'appuyant sur une série de principes « gigognes » assujettis

à un classement hiérarchique, ou encore, nous dit-il, « lexicographique ». Outre la recherche d'une égalité effective allant des biens premiers pour tous (libertés, santé, biens matériels, etc.) à la maximisation des avantages de ceux qui en ont le moins (*maximin*), cette concaténation des principes rejette toujours plus loin l'efficacité sociale au profit des droits individuels.

Le point archimédien :

Si Rawls concède que sa théorie de la justice ne peut pas se dépendre totalement d'une théorie du bien, il limite ce bien à une classe d'objets rationnellement recherchés en vue des fins les plus variées (cf. pp. 301-302). Il faut entendre par là qu'aucune fin prétendue supérieure ne peut ni ne doit contraindre les individus dans leur choix. Chacun doit au contraire disposer de la plus grande latitude possible en vue de satisfaire à la fin qu'il s'est assignée par l'exercice de la raison, ce dans le strict respect des fins d'autrui. Seuls les moyens se doivent d'être discutés, sans pour autant que soit négligée la porosité de chaque projet de vie et les interférences manifestes et même souhaitables entre eux. Pour résoudre l'apparente aporie de la conciliation ces différents projets de vie, Rawls a besoin de trouver une position stratégique, ce qu'il nomme le *point archimédien*.

Archimède admettait qu'un bras de levier de longueur adéquate permettait, sur un point d'appui, de soulever n'importe quelle masse donnée. Retranscrit dans la théorie de la justice comme équité, le point archimédien représente la position à laquelle doit se placer chaque individu afin de faire valoir sa volonté de manière totalement indépendante. Il y a donc un équilibre en jeu, la quête de la bonne distance, celle qui permet d'« évaluer le système social sans invoquer de considérations *a priori* » (*TJ*, II, 5, § 41, p. 302). La difficulté réside dans le fait qu'il faille en même temps faire droit à la singularité de chacun et ne pas perdre de vue la nécessité des interactions sociales qui, elles aussi, participent de la réussite individuelle. Rawls lève la difficulté comme suit. En amont, nous l'avons vu, il a recours au voile d'ignorance, fiction morale qui désincarne chaque individu et le laisse comme étranger

à ses goûts et ses capacités propres. Par ce moyen, tout réflexe de comparaison voire de concurrence entre soi et autrui, toute revendication d'un avantage ne renvoyant à aucun mérite personnel sont interdits à chacun. Cependant, en aval, il faut impérativement que l'individu placé dans la position originelle ait conscience de l'existence de ses semblables, êtres de besoins, tout comme lui, et de l'influence que ceux-ci auront inévitablement sur l'objectif qu'il se propose, sur la fin qu'il ambitionne. Or, cet impératif peut être respecté relativement au fait que les individus désincarnés ne le sont pas totalement et que, non seulement ils préservent ainsi la raison en partage, mais c'est ce pouvoir de raisonner qui devient seul et unique critère légitime d'engagement par contrat social. L'usage de la raison est seul prérequis de délibération, usage qui doit faire fond conjointement sur l'ignorance de tout élément distinctif et sur la conscience d'autrui. Ne sachant pas ce dont il dispose de prime abord ni ce qu'il pourra obtenir, mais néanmoins averti des besoins qui seront les siens, chaque individu préférera opter pour le système social de base qui garantira, à lui comme aux autres, le maximum de biens premiers. Ainsi Rawls envisage-t-il la possibilité du développement de l'individu soucieux de la justice sociale.

Opposé à toute idée de finalité prescriptive, comme à la prise en compte des moindres distinctions natives entre individus lors de l'établissement du contrat, Rawls semble très éloigné de l'analyse aristotélicienne de la justice. Il faut à présent se pencher sur ce qui le rapproche d'Aristote, montrer ce qu'il retient de sa pensée, en quoi il s'en réclame.

2. Emprunts de Rawls à Aristote

Dans *Théorie de la justice*, John Rawls cite Aristote à de nombreuses reprises. Son propos ne consiste pas en un emprunt systématique au philosophe grec, mais plutôt en une adaptation, une actualisation de certains de ses principes les plus importants. Tout d'abord, Rawls déclare œuvrer pour une justice comme équité (*fairness*), dont l'étude boucle le livre V de l'*Éthique à Nicomaque*. Ensuite, on peut constater une certaine filiation dans la façon dont chacun appréhende l'inégalité dans les moyens au service d'une égalité relative dans les effets. Pour finir, Rawls explicite et mentionne plusieurs fois dans sa démonstration un « principe aristotélécien » dont il nous faut sonder la portée.

La justice comme équité :

Aristote est le premier à opérer une distinction entre justice légale et justice particulière. Nous avons vu que cette dernière tirait son nom d'un besoin de répondre à l'injustice résultant, non pas d'un manquement à la loi, mais d'un déséquilibre dans l'allocation des parts revenant à chacun. Si le caractère général de la loi est l'un des fondements essentiels d'une cité digne de ce nom, le recours à un outil juridique plus précis se fait quand même sentir lors du règlement d'un litige entre particuliers. L'homme qui prend plus que son dû doit en rendre des comptes, soit devant le « tribunal » de la justice commutative si l'égalité à obtenir est de type arithmétique, soit devant celui de la justice distributive si cette égalité doit être de type géométrique (ou proportionnel). Mais en filigrane, Aristote garde à l'esprit la référence la plus précise qui soit en matière judiciaire, à savoir le droit naturel. Nulle institution ne peut véritablement lui disputer sa rigueur, sa précision, sa logique implacable. Force est d'admettre, toutefois, qu'une cité gouvernée pour le mieux doit pouvoir combler les interstices de sa justice légale, c'est-à-dire son caractère parfois trop général, par des amendements de plus en plus précis permettant une certaine souplesse et la prise en compte des cas d'espèce. L'équité est ce qui semble être l'amendement ultime, tant, comme correctif,

l'équitable est « supérieur à une certaine espèce de juste, non pas supérieur au juste absolu, mais seulement au juste où peut se rencontrer l'erreur due au caractère absolu de la règle » (EN, V, 14, 1137b23).

Or, c'est bien du « caractère absolu de la règle » que se satisfont les défenseurs de l'utilitarisme selon Rawls. Peu semble leur importer les interstices de la loi générale à partir du moment où le taux de satisfaction global est optimisé d'une manière ou d'une autre. L'équité est donc une arme de précision contre l'injustice, négligée par les tenants de l'utilitarisme, mise à l'honneur dans l'éthique d'Aristote. Là réside le premier grand intérêt que Rawls porte à ce dernier. En revendiquant un affinement nécessaire, un correctif suivant les cas de figure, le principe d'équité lui semble pouvoir répondre aux inégalités toujours croissantes des sociétés libérales contemporaines, adapter la justice aux besoins les plus urgents, établir plus d'équilibre parmi les individus.

La distribution selon Rawls :

Nous avons montré, dans la partie consacrée en propre au livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, quelle était la distinction opérée par Aristote entre justice distributive et justice commutative. L'un des ressorts essentiels de la *Théorie de la justice* consiste à s'inspirer du rapport à la proportion qu'entretient le principe de justice distributive dans le cadre d'une plus juste distribution des biens premiers. En effet, ménager une nouvelle place à la justice distributive serait se déprendre du caractère strictement réciproque et quelque peu mercantile de la justice commutative. La justice, dans son approche distributive, autorise un traitement différencié des personnes selon qu'il faut leur attribuer davantage. Eu égard à l'égalitarisme libéral qu'illustre la théorie de Rawls, il s'agit en quelque sorte d'un déséquilibre local en vue d'un équilibre global. Il faut entendre par là qu'en ayant l'égalité effective pour ligne directrice, certains réajustements s'imposent nécessairement. Le principe d'égalité des chances intervient à cet effet, afin de donner plus à celui qui engage la partie avec moins. L'on s'y réfère après avoir respecté le principe d'égalité de liberté et en avoir constaté les

insuffisances. Par exemple, des personnes appartenant à une catégorie de population réputée défavorisée pourront, en contrepartie, faire l'objet d'un traitement distinct et favorable afin de respecter, dans les faits, l'égalité représentativité lors de la moindre distribution. Les anglo-saxons parlent ainsi d'*affirmative action*, que le français traduit par « discrimination positive ».

Pour Rawls, par conséquent, Aristote est un allié manifeste dans la mesure où il développe sa conception de la justice hors du cadre étroit du respect de la loi. C'est le souci de l'égalité entre individus qui rapproche Rawls d'Aristote, du moins au regard d'une lecture du Stagirite qui lui est propre. « Le sens le plus précis donné par Aristote au terme de justice et dont dérivent les formulations les mieux connues est le refus de toute *pleonexia*, c'est-à-dire de l'acquisition d'avantages pour soi-même en s'emparant de ce qui appartient à quelqu'un d'autre (...), ou en refusant à une personne de lui rendre son dû, de tenir une promesse, de rembourser une dette, de montrer le respect qui lui est dû, etc. » (*TJ*, I, 1, § 2, pp. 36-37). Une fois de plus, l'impératif de précision est revendiqué afin de déloger les inégalités socio-économiques. Le rôle de la justice procédurale (i.e. comme « équité ») est de garantir, par le truchement de bonnes institutions sociales, l'attribution des droits et des devoirs comme la répartition adéquate des avantages sociaux. Il va de soi, cependant, que le monde de Rawls et celui d'Aristote ont beaucoup de dissemblances, sur lesquelles nous reviendrons plus en détail dans la troisième et dernière partie de ce mémoire, lorsqu'il sera question du problème des fins et de celui de l'individualisme.

En définitive, le principe de distribution selon Rawls s'appuie sur l'individu, qui plus est l'individu rationnel, comme seule et unique référence contractante. De plus, il intervient dans le but d'amoindrir au maximum les inégalités sociales sans sacrifier la liberté (bien premier). Dans « distribution », nous sommes alors tentés d'entendre « redistribution », comme s'il s'agissait de rebattre les cartes après une première partie tenant lieu de coup d'essai.

Le « principe aristotélien » :

Toutes choses égales par ailleurs, les êtres humains aiment exercer leurs talents (qu'ils soient acquis ou innés), et plus ces talents se développent, plus ils sont complexes, plus grande est la satisfaction qu'ils procurent. L'idée intuitive ici est que les êtres humains prennent d'autant plus de plaisir à une activité qu'ils y deviennent plus compétents et, entre deux activités qu'ils exercent également bien, ils préfèrent celle qui fait appel à une plus vaste gamme de jugements plus complexes et plus subtils. (...) En outre, des activités plus simples excluent la possibilité d'un style individuel et de l'expression personnelle que permettent et même exigent des activités complexes (*TJ*, III, 7, § 65, pp. 466-467).

C'est par ces mots que Rawls définit ce qu'il nomme « principe aristotélien ». Il ne prétend pas l'avoir hérité tel quel d'Aristote, mais être plutôt fondé à l'appeler ainsi du fait de trouver dans l'*EN* d'une part l'idée selon laquelle « de nombreux plaisirs viennent de ce que nous exerçons nos facultés », d'autre part l'affirmation que l'exercice de telles facultés naturelles est en soi un bien humain. Il y a, dans cette interprétation d'Aristote, une volonté de concilier une certaine forme de perfectionnisme et le pluralisme en tant que précepte libéral. Autrement dit, Rawls admet que des comportements vertueux puissent guider la vie d'un individu, mais il refuse d'en faire un trait de l'espèce architectonique, laissant le libre choix à chacun sur un plan moral. Il nous en informe dans les lignes qui suivent :

Ce principe n'affirme pas qu'une espèce particulière d'activités doive être préférée. Il dit seulement que, toutes choses égales par ailleurs, nous préférons des activités qui mettent en jeu une gamme plus large de capacités plus complexes. (...) Il y a donc probablement une préférence pour s'élever dans la ou les chaînes [d'activités] qui offrent les perspectives les plus grandes d'exercer ses compétences à un niveau plus élevé avec le moins de peine (*TJ*, III, 7, § 65, pp. 470).

Rawls s'attaque d'ailleurs tout autant au perfectionnisme (nietzschéen en particulier, p. 51 et p. 363) qu'à l'utilitarisme, en vertu même de la primauté à ses yeux du juste sur le bien, des principes formels au seuil de l'entrée en société sur toute idée de fin individuelle, et collective *a fortiori*. On remarque en outre une propension à l'efficacité, au meilleur rendement à moindre coût que Rawls semble avoir dégagée de sa lecture d'Aristote, et que l'on peine en tout cas à retrouver dans l'*EN*. Il va même jusqu'à parler de gains « annulés par la difficulté et le caractère pénible de l'entraînement et de l'étude » passé un certain seuil au-delà duquel les talents naturels n'auraient plus aucun ressort (*TJ*, III, 7, § 65, pp. 468). En

bref, le « principe aristotélien » que mentionne Rawls s'apparente à une prise en compte des volontés individuelles de s'édifier, sans toutefois que ne devienne prépondérant et plus légitime que d'autres un comportement ou un choix de vie. Ici se fait sentir une tension entre l'impératif libéral que défend Rawls et la pertinence factuelle du perfectionnisme aristotélien qu'il est contraint de ramener à sa portion congrue, à savoir amputé de toute fin absolue.

Il faut à présent s'intéresser à la justesse du propos de Rawls dans son optique aristotélienne. Martha Nussbaum, lectrice attentive de Rawls et critique de la théorie de la justice procédurale, va nous permettre non seulement de voir en quoi Rawls se démarque d'Aristote, mais encore de porter un regard critique sur sa propre analyse et ainsi mesurer l'écart anthropologique entre les deux philosophes contemporains et leur devancier grec.

3. Critiques et apport de Nussbaum

La théorie des capacités :

Plus encore que John Rawls, la philosophe Martha Nussbaum s'est intéressée aux tenants et aboutissants de la justice aristotélicienne. Dans le sillage des travaux entrepris par l'économiste Amartya Sen, Nussbaum insiste sur l'importance de mettre à l'honneur et de promouvoir ce qu'elle nomme « capacités » (*capabilities*). Il s'agit, dans la définition qu'elle en donne, des moyens de rendre effective l'égalité garantie par le premier principe rawlsien, moyens propres à chaque être selon l'idée qu'il se fait d'une bonne vie. Autrement dit, Nussbaum se détache de Rawls dans la manière d'appréhender les choses : tandis que Rawls met l'accent sur le juste décorrélé de toute idée de bien, Nussbaum réintroduit le principe téléologique de la vie bonne. À ses yeux, on ne peut pas se contenter de garantir un catalogue de droits universels sans s'enquérir de la capacité de chacun à bénéficier réellement de ces droits. Ceci n'est envisageable, bien sûr, que dans une perspective qualitative de la vie et du développement de chaque être, relativement à sa singularité. C'est donc sous cet angle cette fois qu'Aristote a son mot à dire, lui qui peut être reconnu comme la référence de toutes les thèses perfectionnistes.

Le problème de la vie bonne – qui incommode le projet libéral – est qu'il semble assujettir l'individu à un ensemble de biens premiers considérés comme tels à son insu, pour ainsi dire en dehors de tout acte de volonté de sa part. En effet, si Rawls fondait le contrat social et libéral sur un réquisit purement rationnel et procédural, Nussbaum renoue avec l'idée de contexte social. Comment, de fait, pouvoir débattre des principes de la justice, de la défense et surtout du respect des droits individuels sans avoir recours un minimum à la position du sujet dans son environnement ? Attester le plein épanouissement de l'individu demande incontestablement de le voir évoluer *in situ*. Mais l'idée de contrat s'éloigne d'autant. Nussbaum n'en est pas moins attachée à la

primauté de l'individu sur toute autre considération, et c'est en ce sens qu'elle demeure rattachée à la pensée libérale. Lorsqu'elle invoque les conditions de la vie bonne, elle le fait du point de vue de chacun et non du haut d'une position surplombante, ceci précisément pour garantir le pluralisme, *sine qua non* pour les libéraux. En outre, comme le dit Solange Chavel, « discuter publiquement des conceptions d'une vie humaine épanouie n'a pas pour résultat d'imposer une conception particulière du bien ; cela permet au contraire de révéler des situations d'oppression ou d'injustice que la tradition établie rend tout simplement invisible. » Vis-à-vis de la position rawlsienne, nous pouvons donc prétendre que Nussbaum affine encore davantage les ressorts de l'équité en la rendant effective.

L'intérêt porté à la justice distributive s'origine, comme pour Rawls, dans le besoin de contrebalancer un déséquilibre au niveau des biens réputés premiers par un autre déséquilibre, cette fois du point de vue des allocations compensatrices, au sens le plus général du terme. Un individu dans le besoin nécessitera plus d'égards et de soutien du fait même de sa situation. Le souci d'égalité effective dans l'épanouissement personnel pousse Nussbaum à se référer davantage à Marx qu'à Kant concernant les préalables à la revendication de droits. Alors que Kant fait de tout sujet rationnel un cocontractant, Marx élargit le champ des possibles en faisant droit à l'animalité irréductible de l'être humain, au caractère le plus prosaïque de sa condition, en d'autres termes à la primauté du *concret*, des relations sociales comme des conditions matérielles (cf. exergue à *Nature, Function, and Capability : Aristotle on Political Distribution*). C'est par ce biais que sont évacués l'idée de contrat rationnel, le recours au voile d'ignorance et que seront inclus (dans *Frontiers of Justice* notamment) dans le champ des êtres de pleins droits requérant une attention (soin, *care*) particulière les individus handicapés mentaux (les non humains également). La principale critique que Nussbaum adresse à Rawls et, plus généralement, aux théories contractualistes, est donc le fait que soient exceptés tous les êtres placés originellement dans l'incapacité de contracter.

La dignité comme maître-mot :

De manière générale, il serait possible de subsumer le concept de capacités, au centre des préoccupations de Martha Nussbaum, sous celui de dignité. C'est bien la dignité qu'une société bien ordonnée doit garantir à chacun des individus qui la composent. Or, la dignité ne se satisfait pas de déclarations d'intention, de principes formels, de justice procédurale. Il lui faut des gages tangibles et l'assurance que soient prises en compte les particularités, l'unicité de chaque cas. D'où l'intérêt, une fois de plus, d'un recours à la justice distributive, soit celle qui répond au déséquilibre par le déséquilibre d'après une logique géométrique. Selon la grande variété des conceptions de soi, la justice doit veiller à ce que les différentes revendications à la vie bonne soient parfaitement exprimées et contentées au mieux. Nussbaum distingue alors trois grandes catégories de capacités en fonction du degré d'empêchement extérieur s'opposant à leur plus parfaite expression :

- a. Les capacités de type « I » (pour internes, cf. *NFC* p. 20) s'apparentent à tout ce dont le sujet est capable en puissance, relativement toutefois à la levée de certaines contraintes extérieures à soi.
- b. Les capacités de type « E » (pour externes, cf. *NFC* p. 24), quant à elles, sont à comprendre dans tout ce dont le sujet serait capable en puissance, libéré de la moindre entrave extérieure à soi.
- c. Les capacités de type « B » (pour basiques, cf. *NFC* p. 27), enfin, regroupent tout ce dont le sujet est capable en puissance, une fois que tout a été socialement entrepris pour limiter au mieux les empêchements extérieurs à soi. Elles combinent potentiel interne et possibilité externe.

Dans le souci de donner corps à l'imprescriptible besoin de dignité, à rendre ce besoin sensible et se démarquer quelque peu de la philosophie *philosophante*, Nussbaum élabore une liste de dix capacités génériques de type « B », c'est-à-dire proprement humaines, combinées et composant un seuil (*threshold*), dix capacités selon elle fondamentales, dont

Solange Chavel donne la traduction suivante (d'après *Social Justice and Universalism : In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning*, reprises et détaillées dans *Frontiers of Justice*, 6, xii, pp. 392-401) :

1. Pouvoir vivre une vie humaine complète, dans la mesure du possible ; ne pas mourir prématurément, ou avant que sa vie soit tellement appauvrie qu'elle ne vaille plus la peine d'être vécue ;
2. Pouvoir être en bonne santé, être convenablement nourri et logé, avoir des possibilités de satisfaction sexuelle ; pouvoir se déplacer de lieu en lieu ;
3. Pouvoir éviter toute souffrance évitable et inutile, et pouvoir avoir des expériences de plaisir ;
4. Pouvoir employer ses cinq sens ; pouvoir imaginer, penser et raisonner ;
5. Pouvoir être lié à des choses et des personnes ; aimer ceux qui nous aiment et prennent soin de nous, se désoler de leur absence ; en général, aimer, souffrir, ressentir désir et gratitude ;
6. Pouvoir former une conception du bien et entreprendre une réflexion critique sur l'emploi de sa propre vie ;
7. Pouvoir vivre pour et avec d'autres, manifester de l'intérêt pour d'autres êtres humains, et s'engager dans différentes formes de relations familiales et sociales ;
8. Pouvoir vivre en relation avec et en montrant de l'intérêt pour les animaux, les plantes, le monde naturel ;
9. Pouvoir rire, jouer, entreprendre des activités récréatives ;
10. Pouvoir vivre sa propre vie, et non celle d'un autre ;
- 10a. Pouvoir vivre sa propre vie dans son propre environnement et contexte.

Ce à quoi Nussbaum ajoute : « la thèse aristotélicienne et essentialiste consiste à dire qu'une vie à laquelle une de ces dix caractéristiques fait défaut, indépendamment de ce dont elle peut jouir par ailleurs, sera diminuée d'autant, au regard de son humanité » (tr. fr. Solange Chavel). Signalons également qu'au même endroit dans le texte, Nussbaum fait

clairement état de la prépondérance de deux des dix capacités libérales et perfectionnistes mentionnées. Il s'agit des capacités de rationalité pratique (numéro 6) et d'affiliation (numéro 7). Si elles sont déclarées architectoniques, c'est en tant qu'elles sont propres aux êtres humains.

La distribution selon Nussbaum :

Dans *Nature, Function, and Capability : Aristotle on Political Distribution*, un article de 1987, Martha Nussbaum met en valeur ce qu'elle appelle la conception distributive (*Distributive Conception*, DC), eu égard à sa lecture de l'*Éthique à Nicomaque* et des *Politiques*. Elle distingue celle-ci à la fois de la conception holistique (*Holistic Conception*, HC) et de ce que nous traduirons par une conception « inclusive » (*Whole-part Conception*, WP).

L'holisme consiste à interpréter le tout comme supérieur à la somme des parties qui le composent. C'est une vision organiciste de la société qui fait du tout une finalité et assigne aux parties un rôle purement accessoire. Cette configuration politique correspond entre autres – Nussbaum le déclare elle-même – à la tripartition sociale calquée sur la tripartition de l'âme dans le livre IV de *La République* de Platon. À chaque individu est assignée une fonction selon que celui-ci se trouve être déterminé à appartenir à l'une des trois classes présentes au sein de la cité : celle des philosophes attachés à l'exercice de la raison, celle des gardiens en armes cultivant le courage, celle enfin des gens du commun, mus majoritairement par leurs désirs. Respectivement se manifestent alors les vertus de sagesse (σοφία ou φρόνησις, 428a-429a), de courage (ἀνδρεία, 429a-430c) et de modération (σωφροσύνη, 430d-432a), que la vertu de justice (δικαιοσύνη) ordonne les unes aux autres. De manière analogique, l'âme humaine est le pendant psychologique de la cité ; elle aussi est en quête d'équilibre, d'homéostasie, elle aussi veut éloigner la *stasis* (στάσις). Bien entendu, une telle vision des choses est inaudible pour la philosophie

libérale contemporaine. L'holisme n'implique nullement que chaque partie de la cité soit vertueuse, il nécessite simplement l'existence d'une élite et l'équilibre social autour de celle-ci. La conception holistique (HC) est donc écartée rapidement de la lecture démocratique que Nussbaum fait du Stagirite.

Une plus grande attention est accordée aux conceptions inclusive (WP) et distributive (DC). Voici la différence qu'elle établit entre les deux. DC est envisagée lorsqu'une tâche bien particulière est confiée à la cité, celle de veiller au bien-être de chacun des citoyens en son sein. Cela implique que la structure sociale sera choisie en fonction de ce seul but. WP, en revanche, interprète le bien relatif à la cité, non comme un dû à l'égard de chaque citoyen, mais étroitement lié à la capacité de chacun de remplir telle ou telle fonction concourant à ce bien. Dans le premier cas, le tout est mis au service des parties, dans le second il leur assigne une fonction. On peut alors douter de la pertinence de dissocier HC et WP tant leur définition semble voisine à première vue. En indexant cette analyse sur la prise en compte de l'individu – ce qui est le choix de Nussbaum – tout devient plus clair. Ainsi pourrions-nous dire que HC nie purement et simplement l'existence d'individus en tant que tels, que WP reconnaît l'individuation mais la réfère au bien de la cité, enfin que DC se concentre sur le bien de chaque individu, bénéficiant des services de la cité. Bien que le principe distributif soit au cœur de ses préoccupations et qu'elle demeure attentive à la définition qu'en donne l'*Éthique à Nicomaque*, Nussbaum s'appuie beaucoup également sur l'analyse de certains passages jugés emblématiques des *Politiques* d'Aristote. En 1324a23, notamment, Aristote nous dit ceci : « Que donc nécessairement une constitution excellente soit une organisation dans laquelle n'importe qui peut accomplir des actions excellentes et mener une vie bienheureuse, c'est manifeste ». Cette assertion constitue le point de départ de ce que Nussbaum note DC et qu'elle s'emploie par la suite à défendre, à argumenter et à réinsérer dans la perspective de la théorie rawlsienne et des travaux de son devancier Amartya Sen. Cependant, Nussbaum omet de mentionner la suite des propos d'Aristote qui replace très clairement sa définition de la meilleure constitution possible dans l'optique d'un

souci constant pour la quête de vertu, une quête à laquelle assentissent indubitablement « ceux-là mêmes qui sont d'accord sur le fait que c'est la vie accompagnée de vertu qui est la plus digne d'être choisie ». Ce dernier point, aux yeux d'Aristote, fait consensus et ne prête pas à discussion.

On touche ici du doigt les grands points de rupture entre les différentes théories libérales de la justice et la vertu aristotélicienne. La dernière partie de ce mémoire va être consacrée à établir jusqu'à quel point John Rawls et Martha Nussbaum peuvent prétendre s'autoriser d'Aristote.

Troisième partie : Convergences et divergences entre approches antique et moderne de la justice

1. La question de l'individualisme

L'embarrassante position originelle :

Dans la section consacrée au voile d'ignorance (*TJ*, I, 3, § 24, pp. 168-174), Rawls insiste sur la nécessité du présupposé cognitif relatif à chaque individu placé dans la position originelle : ainsi personne ne connaît sa place dans la société, son statut social ni ses capacités naturelles. Cette ignorance préalable des individus inclut même la situation économique ou politique de leur société, « le niveau de civilisation et de culture qu'elle a pu atteindre », ainsi que la génération à laquelle ils appartiennent. L'atomisation est donc complète, tant du point de vue spatial que du point de vue temporel. Néanmoins, quelques lignes plus bas, Rawls poursuit en déclarant acquise leur « connaissance générale de la société humaine », à savoir les affaires politiques et les principes de la théorie économique, la base de l'organisation sociale et les lois de la psychologie humaine, soit toutes choses résultant de liens entre les êtres. Rawls justifie ce choix par une dissociation entre faits particuliers – à proscrire – et faits généraux, bienvenus car indispensables, le tout relativement au choix des principes de la justice. Ici, il semble pertinent de se demander comment un individu ne connaissant rien de ses propres coordonnées empiriques, et *a fortiori* de celles de ses semblables, peut parvenir à appréhender la moindre organisation sociale. Comment se faire une idée d'un réseau, d'un espace réticulaire entre des points dont on ignore la position ? Rawls pousse le formalisme jusqu'à effectuer un tri entre ce à quoi il souhaite remédier – les inégalités sociales – et ce qu'il sait être indispensable – une communauté environnante. Ceci n'est pas sans conséquences.

Les valeurs sociales, le bien intrinsèque des activités institutionnelles, communautaires et associatives, doivent être analysées à l'aide d'une conception de la justice dont les bases théoriques sont individualistes. (...) Nous ne voulons pas nous appuyer sur un concept de communauté non défini ni supposer que la société est un tout organique avec une vie propre distincte de, et supérieure à, celle de tous ses membres dans leurs relations les uns avec les autres (*TJ*, II, 5, § 41, p. 305).

En effet, tout comme Hobbes ou Kant avant lui, Rawls applique aux sociétés humaines un procédé résolutif conduisant à considérer chaque futur contractant comme un être autosuffisant. Cet être n'est poussé à s'associer que par avantage personnel, en ayant toujours au premier plan ses intérêts bien compris et la prévalence de ses propres choix de vie sur ceux d'autrui. Pour assumer l'état social, Rawls n'a d'autre recours que de procéder ensuite à une méthode « compositive », soit la recherche d'un dénominateur commun faisant droit à la pluralité des individus. C'est dans cette perspective qu'il admet :

Nous dirons qu'une société est bien ordonnée lorsqu'elle n'est pas seulement conçue pour favoriser le bien de ses membres, mais lorsqu'elle est aussi déterminée par une conception publique de la justice (...). Si la tendance des hommes à favoriser leur intérêt personnel rend nécessaire de leur part une vigilance réciproque, leur sens public de la justice rend possible et sûre leur association. Entre des individus ayant des buts et des projets disparates, le fait de partager une conception de la justice établit les liens de l'amitié civique ; le désir général de justice limite la poursuite d'autres fins (*TJ*, I, 1, § 1, p. 31).

Rawls entend donc mettre au jour un « concept de justice » en surplomb des « diverses conceptions de la justice » par une lutte accrue contre toute distinction arbitraire entre les personnes dans la fixation des droits et des devoirs de base. Il espère faire tendre une société d'individus vers une communauté (non organique) où s'établirait l'amitié dans l'acceptation mutuelle des principes de la justice. Ainsi le principe aristotélicien aurait-il l'effet le plus large possible en chaque individu ; « les réussites des individus et des groupes ne [seraient] plus considérées comme des biens personnels distincts » (*TJ*, III, 9, § 86, p. 612) mais identifiées à la communauté toute entière. Il y a là, semble-t-il, un point de rupture majeur avec l'anthropologie aristotélicienne, dans la mesure où il n'est jamais question d'atomisation chez

Aristote. Et s'il n'est pas question d'individus préalables à tout état de société, c'est parce que le Grec Aristote voit en l'homme générique un ζῷον πολιτικόν, un animal politique, alors que le libéral John Rawls en fait un ayant droit. Aussi, lorsque Rawls s'emploie à créer du lien social par le biais de la justice, Aristote n'a pas à fournir le même effort dont le résultat est chez lui implicite :

Il est manifeste (...) que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard des circonstances, est soit un être dégradé soit un être surhumain (...). De plus une cité est par nature antérieure à une famille et à chacun de nous. Le tout, en effet, est nécessairement antérieur à la partie (Pol., I, 2, 1253a à 1253b).

Comment accorder cette fameuse théorie d'Aristote avec la théorie de la justice comme équité qui « considère la société comme une entreprise de coopération en vue d'avantages mutuels » (TJ, I, 2, § 14, p. 116) ?

En outre, d'une certaine manière, le voile d'ignorance, qui tirait tout son sens du fait d'interdire aux uns et aux autres tout réflexe comparatif délétère, participe de la déliaison au sens où il conforte l'individu dans la référence à soi seul (proche du solipsisme) que ne dissipe pas des égards portés à une société purement utilitaire, dans la peur de perdre le peu qu'il possède hypothétiquement. Non qu'il n'existait pas également des frictions et ce réflexe comparatif entre les êtres dans la cité grecque, mais la résolution des conflits engendrés se faisait, *de facto*, sous l'égide d'une instance médiane et magistrale, celle du tout à l'égard des parties. Cette différence, primordiale, entre l'état de nature imaginé par Rawls et l'absence d'un tel état hors de la cité chez Aristote n'est pas à prendre à la légère à partir du moment où le philosophe américain construit toute sa théorie sur de telles prémisses. Nous verrons au chapitre 3 les implications d'une telle disparité dans le champ de la justice distributive.

La réponse de Nussbaum :

Martha Nussbaum empreinte une voie différente jusqu'à Aristote. Elle ne passe pas par Kant, mais par Marx. Au formalisme de la justice procédurale, Nussbaum oppose le pragmatisme marxien, l'assomption de l'individu empirique et matérialiste. Si chaque individu a des droits, il est illusoire de considérer ceux-ci hermétiquement ; les liens que nous entretenons toutes et tous avec notre environnement, avec nos collègues, nos amis, les membres de notre famille sont pleinement constitutifs de la personne que nous sommes. En cela, Nussbaum ne peut que congédier le recours au voile d'ignorance. Est-ce à dire pour autant que le ζῶον πολιτικόν puisse de nouveau être invoqué ? Sur ce point, la pensée de Nussbaum demeure très ambiguë. D'un côté, en effet, elle cherche chez Aristote (dans *Les Politiques* notamment) les traces d'une démocratie « sociale » (cf. *NFC*, puis *Aristotelian Social Democracy*) attentive à la notion de communauté politique, de l'autre, elle affiche clairement ses intentions en œuvrant pour que chaque individu puisse effectivement faire valoir ses droits (et non seulement de manière formelle). En fait, Nussbaum part du principe que l'individu a besoin d'être resitué dans son contexte social pour lui permettre de connaître ses besoins réels et d'exprimer des revendications concrètes. Par conséquent, c'est bel et bien de l'unique point de vue de l'individu que Nussbaum élabore sa théorie de la justice. Toute idée de communauté n'est mise en avant qu'à partir du moment où l'individu en tant que tel a à y gagner. Le tout est mis au service des parties. À ce niveau, Nussbaum est très clairement du côté de Rawls contre les penseurs communautariens (Charles Taylor, Alasdair MacIntyre et Michael Sandel en particulier).

En revanche, Nussbaum se détache très nettement du courant contractualiste dans la mesure où la fiction politique du contrat social nécessite inmanquablement de laisser de côté un certain nombre d'individus : en particulier les êtres mentalement déficients ou incapables de raison, donc de contracter, ainsi que l'ensemble du règne animal extérieur à l'humanité. Ce n'est donc pas un reproche d'objectivité que fait Nussbaum à la justice procédurale de Rawls, mais un reproche d'universalité. Entendons par là qu'il ne s'agit pas pour elle de s'interroger sur la possibilité d'une instance arbitrale extérieure à l'ensemble

des individus, mais plutôt d'étendre au maximum le champ des droits inaliénables et de leur exercice. Nussbaum, nous l'avons signalé, demeure résolument individualiste, au sens de l'antériorité et de la primauté de l'individu sur sa communauté d'appartenance. Ceci fait qu'elle ne conçoit la sociabilité que dans la mesure où celle-ci est mise au service de la dignité de la personne.

La recension que fait Nussbaum d'Aristote n'est, bien sûr, pas dénuée d'une telle approche. Nous avons établi auparavant la distinction opérée par Nussbaum elle-même entre conception holistique de la société (HC), conception inclusive (WP, selon notre propre traduction) et conception distributive (DC). Nous avons déjà expliqué en quoi HC, organiciste et davantage platonicienne, avait été rapidement mise de côté. Le propos de Nussbaum consistait ensuite à repérer dans l'*Éthique à Nicomaque* et dans *Les Politiques* l'ambivalence du Stagirite à ce sujet. Tantôt défendant une conception distributive (selon la typologie nussbaumienne et ce qu'elle perçoit elle-même comme tel), tantôt chantre de la conception inclusive, voire de la conception holistique, « Aristote ne défend pas systématiquement la conception distributive, mais oscille étrangement entre cette idée et deux autres conceptions qui sont incompatibles avec elle » (*NFC*, Introduction, p. 2). Si Nussbaum ne conserve que ce qu'elle nomme « conception distributive » de la lecture des écrits éthiques et politiques d'Aristote, c'est – explique-t-elle – en vertu du fait que c'est celle qui lui semble le mieux s'accorder au fonctionnement proprement humain (*human functioning*, une expression qui revient très souvent sous la plume de Nussbaum). Et plus exactement, DC répond à la double nécessité de l'organisation politique par excellence, à savoir une action menée en étendue, une autre en profondeur ; en étendue car la justice politique doit veiller à la vie bonne d'une population entière et non uniquement d'une élite restreinte, en profondeur du fait qu'elle doit mobiliser la totalité des activités relatives à la vie bonne. Il n'est donc plus seulement question de moyens économiques ou de droits politiques, mais de l'ensemble des potentialités humaines (*human good and human functioning*, cf. *NFC*, II, p. 7). Prend ici tout son sens le détour par Marx opéré par Nussbaum afin d'ancrer à nouveau l'être humain dans son animalité et ses besoins

primaires, dans son réseau de relations, donc dans une certaine forme de déterminisme (auquel renvoie la notion même de « fonctionnement proprement humain ») en porte-à-faux avec le libéralisme dont Nussbaum se réclame par ailleurs.

Ainsi Nussbaum en vient-elle à renouer avec l'aspect communautaire de la vie de l'individu, à ne plus voiler le déterminisme mais à l'assumer pleinement au contraire et à en faire une partie intégrante du développement de chacun tous azimuts. En réaction à une approche ténue (*thin*) du bien propre à la justice procédurale de John Rawls, Martha Nussbaum en décèle chez Aristote une approche plus consistante (*thick*), c'est-à-dire n'incluant pas seulement les biens socio-économiques mais l'intégralité des dix capacités susmentionnés (cf. II, 3). Elle demeure finalement libérale en ce sens que la vision qu'elle donne de DC, et qui lui fait envisager une probable « démocratie sociale aristotélicienne », ne reconnaît que l'individu comme entité légitime et réduit la communauté – dans laquelle se cristallise pourtant l'idée du ζῶον πολιτικόν – à une instance mise au service des sociétaires. Cette instance est censée répondre à leurs différents besoins, des plus élémentaires aux plus sophistiqués, de la première nécessité aux moyens que requiert le fonctionnement proprement humain, la vie bonne qu'il appartient à chacun d'interpréter comme il l'entend. Nous sommes donc maintenant amenés à nous interroger sur la pertinence du bien, donc d'une grille de lecture morale en matière judiciaire. En outre, comme pour Rawls, la distorsion de la justice distributive à laquelle s'emploie Nussbaum sera détaillée dans le dernier chapitre.

2. La question téléologique, ou le juste face au bien

Le juste ou le bien :

Nous avons mis aux prises Martha Nussbaum et John Rawls dans la conception que l'une et l'autre se faisaient des principes de justice hérités d'Aristote. Après avoir vu en quoi tous les deux étaient finalement plus proches l'un de l'autre que d'Aristote vis-à-vis de l'importance à accorder à l'individu, nous allons à présent nous pencher sur la notion de finalité politique. De fait, la justice constitue une plaque tournante dans le domaine politique, comme nous le notions au début de ce mémoire. En effet, si Rawls déclare primordial de faire prévaloir le juste sur toute notion de bien (et donc de fin), c'est *a contrario* en vue du bien que s'articule la justice chez Nussbaum. Ce à quoi le premier refuse de donner trop d'importance par respect pour le pluralisme contemporain, la seconde s'en saisit comme d'une nécessité démocratique. Tous deux officient pourtant dans le cadre d'une société que Popper qualifierait d'« ouverte »³ (*open-ended*). Le juste précède le bien pour Rawls, tandis que le bien conditionne le juste pour Nussbaum. Qu'en est-il d'Aristote ? Peut-il les départager ?

Dans l'étude qu'il donne des vertus dans l'*EN*, Aristote déploie très clairement une approche que Rawls assimile à bon droit à une sorte de perfectionnisme moral. Ceci implique que l'individu, et tout individu qu'il soit, doit constamment se référer à la droite règle (*ορθός λόγος*) dont il n'existe pas trente-six modèles auxquels se conformer. Ceci est valable pour la justice en tant que vertu morale. Autrement dit, la justice tend vers quelque bien et c'est sa raison d'être. Par conséquent, lorsque Rawls dissocie le juste du bien dans une perspective libérale, il se réfère davantage à Kant qu'à Aristote. Nussbaum, en revanche, suit Aristote sur ce point car sa démarche consiste à ménager en chacun des capacités effectives permettant quelque chose de plus ambitieux qu'une participation à l'élaboration de la justice procédurale : l'accession à la vie bonne. Reste à savoir si le principe de « vie bonne » est le même pour Nussbaum que pour Aristote.

3. *La société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979

Les manifestations de la vie bonne :

Dans son article *Aristotelian Social Democracy*, Nussbaum nous renseigne précisément sur ce qu'elle entend par « vie bonne ». Elle définit la possibilité de la vie bonne par l'assurance que chaque sociétaire peut avoir de se voir garantir l'accessibilité à quatre domaines distincts fondamentaux : le travail, la propriété, la participation politique et l'éducation. Selon elle, à partir du moment où chaque individu peut décentement s'épanouir dans ces quatre domaines à la fois en y exerçant ses capacités, il est en mesure d'accéder à la vie bonne (*ASD*, pp. 76-80). En dehors de ceci, point de salut envisageable. Or, Nussbaum fait remarquer qu'Aristote s'est intéressé à chacun de ces domaines ; de manière implicite dans l'*Éthique à Nicomaque*, plus explicitement par la suite dans *Les Politiques*. Et comment veiller à ce que chacun soit pourvu comme il se doit dans chaque domaine ? En faisant intervenir la justice particulière. Ainsi travail, propriété, participation politique et éducation doivent-ils être garantis à chacun comme conditions *sine qua non* de la vie bonne, indépendamment de ce que peuvent en penser les intéressés. Libre à eux par la suite, d'un point de vue libéral, de délaisser volontairement l'un de ces domaines, mais d'un point de vue perfectionniste, tous les quatre sont rendus commensurables au bien proprement humain. Nussbaum (influencée également par les travaux d'Amartya Sen en Inde et par ses propres luttes pour les droits des femmes à travers le monde) étend donc le champ des biens premiers au-delà de la simple liberté de contracter. Par la même occasion, le bien, l'aspect qualitatif d'une vie devient fin en soi.

Cependant, et en vertu même de la question de l'individualisme que nous soulevions précédemment, Aristote ne peut pas percevoir les choses de la même manière. Étant donné, de son point de vue, que l'homme est déterminé à vivre en communauté, les choix de vie de tout un chacun sont hiérarchisés en fonction de l'influence qu'ils ont sur le développement de cette communauté. Si Aristote fait droit au développement le plus abouti de chaque individu, ce n'est nullement par esprit libéral, mais bien davantage par esprit de cohésion. Cela implique que sa conception du bien se trouve être, elle aussi, soumise au jugement de valeur, concédant à la vie contemplative la première marche du podium. Or, la vie

contemplative n'est pas donnée à tout le monde et ne bénéficie pas de traitement de faveur chez Nussbaum : si elle demande bien une certaine éducation et se satisfait parfaitement de la propriété, la vie bonne peut très bien se trouver comme étiolée par le temps consacré au travail ou à la participation politique. De plus, la vie contemplative discrimine encore davantage que l'exercice procédural de la raison sous le voile d'ignorance de Rawls. De manière générale, il est manifeste qu'Aristote ne raisonne pas en fonction du confort et des attentes de l'individu considéré séparément, mais relativement au rôle de chaque partie dans un tout, en conformité avec la nature et des parties, et du tout. Pour reprendre la terminologie de Nussbaum, la conception du bien chez Aristote n'est pas si étrangère que cela à la WP (*Whole-part Conception*) et ne peut être entièrement recluse dans la DC (*Distributive Conception*). Aristote n'est résolument pas « libéral » au sens contemporain du terme. Il ne souscrit au pluralisme que dans la mesure où la hiérarchisation des modes de vie est laissée intacte. Pour le coup, l'approche aristotélicienne du bien est peut-être trop consistante (*thick*) pour ce que Martha Nussbaum souhaite en faire.

L'influence des fins sur la pertinence des choix :

Le lien étroit entre éthique et politique a été avancé dès le début de cette étude. Il est des plus visibles dans l'articulation des œuvres d'Aristote que sont l'*Éthique à Nicomaque* et *Les Politiques*. L'enchaînement des causalités, propre à la philosophie aristotélicienne dans son ensemble, trouve une application concrète dans le fait que l'individu doive être attentif à son comportement à dessein d'une fin politique. Si le citoyen est vertueux, il concourt à un équilibre qui le dépasse et donc au bien suprême, celui de la cité. Du point de vue de la justice, c'est dans cette participation à un accomplissement collectif qu'il trouve son bonheur, non dans une satisfaction strictement personnelle. D'où un lien non négligeable entre la quête de la vie bonne et celle du meilleur régime. Ce lien est évacué, chez Rawls comme chez Nussbaum, puisque l'un et l'autre partent du principe contemporain que la question du meilleur régime n'est plus à débattre. Nussbaum, en particulier, néglige d'autant plus cette question – pourtant cruciale et

fondatrice chez Aristote – qu’elle se propose d’établir en quoi Aristote était lui-même démocrate, en quoi la meilleure réponse à Rawls est l’advenue, *mutatis mutandis*, d’une « démocratie sociale aristotélicienne ».

Une fois qu’est subsumé le bien de l’individu sous celui de la cité, il devient difficile de ne réserver à l’État qu’un rôle utilitaire et secourable. Bien entendu, la cité ne pourra se porter que mieux de permettre à chaque citoyen de donner la pleine mesure de ses capacités, et donc de promouvoir ce que Nussbaum entend par capacités de type « B » (cf. II, 3). Toutefois, le sort de la communauté reste prescripteur :

Le citoyen, comme le matelot, est membre d’une association. À bord du navire, quoique chacun ait un emploi différent, que l’un soit rameur, l’autre pilote, celui-ci second, celui-là chargé de telle autre fonction, il est clair que, malgré les appellations et les fonctions qui constituent à proprement parler une vertu spéciale pour chacun d’eux, tous concourent néanmoins à un but commun, c’est-à-dire au salut de l’équipage, que tous assurent pour leur part, et que chacun d’entre eux recherche également. Les membres de la cité ressemblent exactement aux matelots : malgré la différence de leurs emplois, le salut de l’association est leur œuvre commune ; et l’association ici, c’est l’État. La vertu du citoyen se rapporte donc exclusivement à l’État (Pol., III, 4, 1276b22, traduction de Jules Barthélémy Saint-Hilaire. À noter que Pierre Pellegrin ne traduit pas *κοινωνία* par *association* mais par *communauté*, et qu’il ne traduit pas non plus *πολιτεία* par *État*, mais par *constitution*).

Les mots d’Aristote sont, dans cet extrait, sans ambiguïté possible. Comme le fait remarquer Richard Mulgan, le propos d’Aristote n’était pas de concevoir une constitution exemplaire pour un peuple donné mais davantage de concevoir une constitution exemplaire au moyen d’un peuple exemplaire désigné dans ce but (in *Was Aristotle an « Aristotelian Social Democrat » ?*, p.88). Il semble alors que tout citoyen a le devoir d’un travail sur soi en vue de concourir au bien commun avant d’attendre de l’État des avantages en retour. Les contrées demeurées publiques et les repas pris en commun, notamment, le sont pour que soit renforcé l’esprit communautaire bien plus que pour rendre service aux individus les plus démunis. C’est pourquoi il est peut-être périlleux d’invoquer Aristote pour concilier un perfectionnisme individuel – qui se trouve effectivement dans l’*EN* – et un pluralisme digne d’une société libérale, que semble interdire la notion de bien commun en surplomb du sort de chaque individu pris séparément. Nussbaum, malgré tout, est manifestement plus proche de la pensée d’Aristote que Rawls.

La justice au service d'un idéal :

Pour conclure cette partie, il faut encore dire un mot du rapport de Rawls à toute idée de fin. Si Nussbaum fait intervenir le bien comme fin individuelle imprescriptible, Rawls refuse de porter atteinte au principe d'égalité de liberté en statuant sur les fins. À ses yeux, la justice est un préalable au service des cocontractants et ne doit avoir aucun droit de regard sur les choix de vie qu'ils feront, fût-ce pour les y aider. Néanmoins, il est un concept qui traverse de part en part la pensée de Rawls et auquel renvoient les trois principes de la justice procédurale tels qu'ordonnés par lui. Ce concept, c'est celui d'égalité. Toute la théorie de la justice comme équité est mise en œuvre pour amoindrir au maximum les inégalités (socio-économiques en particulier) entre les êtres, et lorsque l'on est parvenu à la limite du « nivellement » que puisse permettre le premier principe sans être lui-même remis en question, les inégalités résiduelles ne sont, de l'aveu de Rawls, tolérables que dans la mesure où elles profitent en premier aux plus défavorisés. En définitive, il convient de se demander si avec un tel projet en filigrane, projet éminemment ambitieux et respectable, Rawls ne fait pas lui-même passer un bien avant le juste, ou plutôt s'il ne tente pas de refonder la justice en la destinant à l'idéal d'égalité.

Nous allons examiner à présent, et pour finir, en quoi les questions portant sur l'individualisme et sur l'idée de finalité, si différentes selon qu'elles sont envisagées par Aristote, Rawls ou Nussbaum, peuvent influencer sensiblement sur les notions d'équité et de justice distributive.

3. Les ambivalences de l'équité et de la justice distributive

De prime abord, un rappel doit être fait. Aristote distingue la nécessité de l'accident ou du contingent en intercalant entre les deux ce qui advient dans « la plupart des cas » (ἐπὶ τὸ πᾶν). Ce qui est contingent ne peut être objet de science, seuls peuvent l'être le plus répandu (accessible) et l'universel (difficilement accessible, voire inatteignable dans le monde sublunaire). Cette notion du plus répandu permet à Aristote de traiter les comportements éthiques de manière scientifique et de faire de la vertu et de son accession un objet de recherche. L'homme moderne, lui, réserve aujourd'hui le terme de *science* à ce qui peut être mis en équations, tel n'était pas le cas d'Aristote (pour qui « il est d'un homme cultivé de ne chercher la rigueur pour chaque genre de choses que dans la mesure où la nature du sujet l'admet » (EN, I, 1, 1094b24), et plus loin « [ne] pas chercher une égale précision en toutes choses, mais au contraire, en chaque cas particulier tendre à l'exactitude que comporte la matière traitée » (EN, I, 7, 1098a27)). Aristote voit dans la science un recours graduel s'adaptant à la complexité de son objet, et non une discipline discriminant de manière catégorique entre ce qui est de son ressort et ce qui ne mérite pas son intervention. Dans cet ordre d'idées, il appréhende le droit naturel comme ce qui est à la fois variable et universel, c'est-à-dire universel dans sa variabilité. Il permet de dégager des « lois », non pas immuables, mais dont la fluctuation éventuelle demeure homogène. Un droitier peut devenir ambidextre, or la dextralité lui est innée. Cela ne veut pas dire pour autant que tous les droitiers puissent devenir ambidextres, mais que la nature de l'homme générique, pourrait-on dire, est capable de changement à ce niveau. Bien que le droit naturel n'intervienne que furtivement dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, il semble bien motiver l'étude que mène Aristote quant à la souplesse et à l'exactitude de la justice (de type « lesbien »).

L'équité, chemin le plus court vers le droit naturel :

À prendre l'expression au pied de la lettre, « la justice comme équité » semble devoir œuvrer en conformité avec ce que peut en dire Aristote. Cela signifierait en effet que la justice puisse enfin recouvrir l'équité, l'équitable étant une certaine forme de juste sans l'être exactement de par sa plus grande rigueur. La justice légale, on l'a dit, ne peut se permettre une telle souplesse, or c'est bien cette caractéristique – la souplesse – que convoite Rawls dans son projet, celle répondant au déséquilibre par le déséquilibre. Seulement le droit naturel de Rawls (même si lui-même n'en parle pas explicitement) rend les êtres strictement égaux, il table sur l'universalité de l'égalité, non sur celle de la diversité des êtres, des caractères, des différentes formes dans la faculté (*δύναμις*) et dans la disposition (*ἔξις*). Et lorsqu'il recourt à l'équité, c'est en vue de résorber le plus possible d'inégalités sociales ou de naissance, non afin de discriminer entre mauvaises inégalités sociales et inexorables inégalités de naissance. Rawls adopte donc un certain biais dans son appréhension de l'équité qui ne cherche, en aucun cas pour lui, à récompenser la vertu (encore le terme de récompense est-il problématique relativement aux vues d'Aristote puisque parler de récompense, c'est déjà faire fond sur l'individu).

Aristote remarque qu'une des particularités des hommes est qu'ils possèdent un sens du juste et de l'injuste et que c'est le fait qu'ils partagent une conception commune de la justice qui constitue la polis. De la même manière, étant donné nos explications, on pourrait dire que c'est le fait de partager une conception commune de la justice comme équité qui constitue la démocratie constitutionnelle (*TJ*, II, 4, § 39, pp. 279-280).

On voit ici combien Rawls rétrécit le champ d'expertise d'Aristote en limitant l'équité à la quête de l'égalité maximale, ce qui se traduit par une autre limitation, celle de la polis, communauté politique, à un régime bien déterminé car ayant l'égalité pour réquisit, la démocratie constitutionnelle. Selon Rawls, l'égalité est non seulement un élément cardinal du droit naturel individualiste, mais, comme dit plus haut, le bien par excellence, celui que la justice est censée garantir. Au rebours, le droit naturel d'Aristote répond à la diversité des êtres et des situations rencontrées, ce qui revient à dire qu'il n'est ni égalitaire, ni inégalitaire, mais que l'égalité au sens où l'entend Rawls y est tout simplement incongrue. L'égalité dont

parle le plus souvent Aristote n'est pas l'égalité de type commutatif, mais l'égalité de type distributif. Étant donné que le mot « distributif » est de ceux qui sont le plus employés chez Rawls comme chez Nussbaum, ce mémoire s'achèvera sur les différentes appréhensions qui se rattachent à la notion, selon les auteurs.

Justice distributive, ou re-distributive ?

Le point commun le plus notable, peut-être, entre les théories de Martha Nussbaum et de John Rawls, celui qui les relie tous deux au Stagirite, c'est la continuelle référence qu'ils font à la justice distributive. Cette partie de la justice particulière (suivant la partition même d'Aristote, cf. I, 3), rendue relativement aux actions et potentiels humains, engendre un rapport proportionnel à quatre termes : deux êtres A et B, et leur action ou potentiel respectif C et D à rétribuer. Elle permet d'obtenir : $A / C = B / D$.

Dans l'optique rawlsienne, le fait de donner davantage à A qu'à B ne se justifie pas par le fait que l'action C de A soit plus méritante que l'action D de B, encore moins que le talent C de A soit supérieur au talent D de B. Ce qui permet avant tout une telle « inégalité », donc l'aspect distributif de la chose, c'est le fait que le besoin C de A soit plus grand, plus urgent donc plus impérieux que le besoin D de B. Ainsi A doit-il recevoir plus que B du fait qu'il a de plus grands besoins que lui. Cela se traduit – en considérant le principe d'égalité de liberté comme respecté – par le respect de l'égalité des chances (*affirmative action*) qui, s'il ne vient pas à bout de toute inégalité, doit être complété par l'assurance de faire profiter en premier les plus démunis du fruit des inégalités résiduelles (soit le principe de différence). En matière fiscale, par exemple, si B gagne plus d'argent que A, il devra reverser au Trésor public non pas la même part que B, mais un montant proportionnel à son assiette fiscale. La différence de fortune sera ainsi atténuée par le bénéfice en nature ou en services que pourra tirer A de la somme reversée par B dans le pot commun. Dans cet exemple précis, le bon sens n'a même pas attendu la théorie de la justice procédurale de John Rawls pour œuvrer équitablement. En fait, s'agissant de biens socio-économiques à rajuster relativement aux différents besoins

des individus, les principes rawlsiens sont tout à fait évidents à partir du moment où ils sont établis sous le fameux voile d'ignorance. Mais il y a une vraie rupture avec Aristote du fait même de l'« existence » de ce voile.

En effet, Aristote prend soin de distinguer entre autres justice distributive et justice commutative comme suit : alors que la seconde intervient dans les rapports entre les personnes, la première est nécessitée lorsqu'il est question de rapports entre un individu et la cité ou son instance en vigueur, soit entre la partie et le tout qui l'inclut. Ainsi donc Aristote ne se place du point de vue de l'individu que dans le cas de la justice commutative. Quand la justice distributive est sollicitée, il se place du point de vue du tout, non des parties, c'est-à-dire du bien de la cité, non de l'intérêt du ou des individu(s). Ceci fait toute la différence entre ce que Rawls appelle justice distributive, et ce à quoi celle-ci renvoie pour Aristote et ses contemporains. Dans cet attachement à favoriser le salut du navire sur celui des marins (pour filer la métaphore précédente), il semble qu'il faille considérer tout à la fois le déterminisme et le finalisme inhérents à la philosophie aristotélicienne. Son déterminisme consiste à penser l'éthique, la justice et la politique à partir du ζῆλον πολιτικόν, de l'être condamné à vivre de manière grégaire, non à partir de l'individu originellement délié et contractant sous un voile d'ignorance ; son finalisme à ne concevoir les activités humaines que sous un aspect hiérarchique, porté au jugement de valeur, selon que ces activités font appel ou non aux vertus les plus distinguées, selon qu'elles se rapportent ou non au salut de la cité. Or, dans un cas comme dans l'autre, le bien commun dicte ses choix et détermine la vocation, les tenants et les aboutissants de la justice distributive. Rawls ne souscrit pas à la parabole du navire et des matelots dévoués formulée par Aristote ; il le dit lui-même en empruntant exactement la même image pour critiquer le finalisme dans l'utilitarisme :

Sa conception [de Mill] permet de comprendre pourquoi l'on considère parfois l'égalité politique comme moins essentielle que la liberté de conscience ou les libertés personnelles égales pour tous. On admet que le gouvernement doit viser le bien commun, c'est-à-dire maintenir des conditions de vie et réaliser des objectifs qui sont à l'avantage de tous, de la même façon. Dans la mesure où cette hypothèse tient et où certains peuvent être identifiés comme pourvus d'une sagesse et d'un jugement supérieurs, les autres seront d'accord pour leur faire confiance et accorder plus

de poids à leur opinion. Les passagers d'un bateau sont d'accord pour laisser le capitaine tenir la barre, car ils croient qu'il est plus informé et aussi soucieux qu'eux d'arriver à bon port. Il y a à la fois entre eux et lui une identité d'intérêts et de sa part, plus d'habileté et de jugement pour les réaliser. Or, le navire de l'État ressemble d'une certaine façon à un véritable navire ; et dans cette mesure, les libertés politiques sont en effet subordonnées aux autres libertés qui définissent le bien intrinsèque des passagers. En admettant tout ceci, un droit de vote différencié peut être parfaitement juste (*TJ*, II, 4, § 37, pp. 269-270).

La différence est que Rawls donne ici à voir des citoyens comme simples passagers, tandis qu'Aristote n'en faisait pas que de simples spectateurs, mais des citoyens actifs subordonnés à des hommes plus vertueux. Toujours est-il que Rawls, contractualiste et libéral, ne peut pas embarquer sur un tel navire. La théorie de la justice comme équité, et, partant, la justice distributive d'après Rawls, rejette totalement la rétribution du mérite moral ou intellectuel, la célébration des vertus idoines, car tout ceci serait purement et simplement mis de côté dans la position originelle (à ce sujet, Rawls nous livre un texte éloquent en *TJ*, III, 8, § 77, pp. 549-550). La seule chose susceptible de faire converger les efforts d'une société d'individus désolidarisés en une communauté à l'antique, c'est « la reconnaissance et l'acceptation mutuelles des principes de la justice ; c'est cette affirmation générale qui étend les liens de l'identification à toute la communauté et qui permet au principe aristotélicien d'avoir son effet le plus large. Les réussites des individus et des groupes ne sont plus considérés comme des biens personnels distincts » (*TJ*, III, 9, § 86, p. 612). Ayant restreint le champ des possibles entre une position originelle sous voile d'ignorance, le pluralisme des fins individuelles et collectives ainsi qu'une réponse ferme et définitive à la question du meilleur régime, Rawls ne peut escompter que des biens communs *a minima*, ceux contenus dans les principes d'une justice procédurale. L'extrait qui va suivre, certes long mais fondamental, ne fera pas l'objet d'un commentaire pour la raison qu'il illustre point par point ce qui vient d'être dit.

Des variations dans les atouts naturels affecteront ce qui constitue une contribution proportionnellement égale pour des êtres humains ayant des projets de vie différents. Mais, non contente d'enfreindre le principe de l'avantage mutuel, cette conception de l'égalité implique que la force des revendications est directement influencée par la répartition des dons naturels, donc par des contingences arbitraires du point de vue moral. Le fondement de l'égalité, dans la théorie de la justice comme équité, échappe à ces

objections. La seule contingence importante consiste à être ou non capable d'un sens de la justice. En rendant la justice à ceux qui peuvent rendre la justice en retour, le principe de réciprocité est respecté au niveau le plus élevé. Je ferai en outre remarquer que nous pouvons à présent pleinement réconcilier deux conceptions de l'égalité. Certains ont distingué entre l'égalité qu'implique la répartition de biens qui donneront presque sûrement un statut ou un prestige plus élevés à ceux qui sont plus favorisés et l'égalité qu'implique le respect dû aux personnes indépendamment de leur position sociale. La première forme d'égalité est définie par le second principe de la justice qui régleme la structure des organisations et la répartition de manière à ce que la coopération sociale soit à la fois juste et efficace. Mais la deuxième forme d'égalité est fondamentale. Elle est définie par le premier principe de la justice et par les devoirs moraux, comme celui du respect mutuel ; elle est due aux êtres humains, en tant que personnes morales. La base naturelle de l'égalité explique qu'elle ait plus d'importance. La priorité du premier principe par rapport au second nous permet d'éviter d'avoir à mettre en balance ces deux conceptions de l'égalité d'une manière empirique (*TJ*, III, 8, § 77, pp. 549-550).

État ancillaire ou État prescripteur ?

Martha Nussbaum, quant à elle, assume le déterminisme, au point d'en tirer la nécessité même de promouvoir les capacités. Ainsi doit-on prendre en considération les critères de la vie bonne et offrir à chacun bien plus de gages d'un tel projet que ne peut en proposer la justice procédurale. Le principe de perfectionnisme est constitutif de la personne, de son idiosyncrasie et de sa place dans le monde ; il doit donc être central dans la justice à mener. Cependant, Nussbaum partage avec Rawls le présupposé libéral de la pluralité des choix de vie et ne souscrit donc pas à la discrimination, à proprement parler, opérée par Aristote vis-à-vis des différents corps de métier présents au sein de la cité (les occurrences que mentionne Nussbaum à ce sujet sont, dans leur grande majorité, tirées des *Politiques*). Ceci la pousse à déceler une sorte de schizophrénie, de conflit interne, entre un Aristote libéral avant l'heure (chantre de la DC) et un Aristote conservateur (partisan, celui-ci, de la WP). Les exemples qu'elle confronte entre eux ont pour but exprès de montrer en quoi l'anthropologie et l'éthique aristotéliennes s'adaptent, moyennant quelques aménagements modernes, à sa théorie des capacités et à la nécessité d'une justice re-distributive.

Malgré tout, le lecteur d'Aristote et de Nussbaum aura du mal à ne pas constater que le règne des fins proprement humaines, colonne vertébrale de l'*EN*, se trouve remplacé par une forme d'injonction au développement personnel qui fait, comme chez Rawls, de chaque individu un ayant droit spontané, et de l'État l'incarnation de tous les devoirs, et en premier lieu celui d'assistance aux individus atomisés. Nussbaum ne concède la nécessité de concilier à un moment ou un autre la pluralité des fonctions (*functionings*) et des capacités qu'à l'extrême fin de son développement : « Aristote pense que toutes ces fonctions humaines ont une importante chose en commun, et c'est sur le développement de cette chose commune que le législateur doit concentrer tous ses efforts. Cette chose, c'est l'activité de la raison pratique » (in *NFC*, p. 44). Par l'entremise d'un lien commun à tous – la raison pratique – Nussbaum fait ainsi converger toutes les fonctions humaines. Toutefois, elle ne retombe pas dans ce qu'elle perçoit originairement comme une erreur de Rawls, à savoir l'établissement des principes de justice sur la seule capacité à exercer cette raison pratique. Le recours à celle-ci n'intervient pas en amont, mais en aval du rôle de la justice, en tant que fin et non en tant que moyen.

Ceci permet à Nussbaum d'accorder le bien humain selon Aristote à sa propre conception des choses, à sa théorie des capacités. En effet, elle envisage le perfectionnisme à front renversé, c'est-à-dire dans la satisfaction totale des besoins premiers afin de pouvoir se consacrer ultérieurement aux biens supérieurs. Il y a là une influence manifeste de sa lecture de Marx. Aristote caractérise le bien proprement humain dans l'exercice de la raison spécifiquement humaine. Mais toute activité de l'esprit demande que le corps soit contenté au mieux ; la cause finale ne peut pas oblitérer la cause efficiente. En prenant ainsi Aristote au mot, Nussbaum ménage un chemin éventuel entre les exigences modernes et les idéaux du passé : pour laisser les talents naturels s'exalter, ne faut-il pas, au préalable, que les contingences sociales aient été réduites autant que possible ? La justice distributive moderne devra, en conséquence, être attentive aux moindres besoins relatifs à la vie bonne, y compris matériellement, avant que de se donner pour tâche d'honorer les talents naturels. Ceux-ci ne pourront s'exprimer qu'une fois les capacités

légitimées. Néanmoins, de même que Rawls, Nussbaum n'a d'égard pour la justice distributive que dans la mesure où elle permet une injonction faite à l'État de subvenir aux besoins des individus, et non, comme Aristote, une rétribution au mérite, fonction du concours des citoyens au bien commun.

Conclusion

L'œuvre d'Aristote est de celles auxquelles on puise incessamment et dont on tire toujours une réflexion d'un intérêt actuel. La philosophie morale et politique s'est elle-même constituée, en partie, grâce à l'*Éthique à Nicomaque*. C'est dire l'importance particulière de ce corpus, de cette compilation de textes portant sur la vertu et le bonheur. Au sein de son éthique, Aristote a ménagé une place de choix à la vertu de justice qu'il assimile à un lien moral entre soi et autrui. Plus avant, c'est la justice dite particulière qui bénéficie du plus d'attention de sa part. Mais il faut encore isoler sa composante distributive comme ayant ses faveurs. Ceci est tangible à la lecture des *Politiques*, œuvre qui prolonge et complète celle que nous avons choisie. Un mémoire du même type comme pendant politique à notre volet éthique reste donc d'actualité. Les deux auteurs contemporains – et lecteurs d'Aristote – dont il a été ici question nous ont d'ailleurs rapidement invités à concevoir l'étude de la justice comme le seuil de la politique.

La réception contemporaine de cet ouvrage subit inmanquablement les effets de quelques présupposés politiques. Tout d'abord, la démocratie est devenue aujourd'hui une évidence, à tel point que l'analyse des régimes politiques que l'on trouve aussi bien chez Aristote que, plus tard, chez Polybe, puis Spinoza, Montesquieu ou Rousseau, n'est plus vraiment perçue comme de la philosophie politique au sens strict mais se voit traitée comme relevant de l'histoire des idées. Ensuite, aucune « école » contemporaine de philosophie politique ne peut véritablement se prétendre attachée à la prédominance de la communauté sur l'individu (sauf peut-être le courant communautarien anglo-saxon) comme du temps des Grecs. Enfin, le bien commun est à présent assimilé, soit à la somme sèche de contentement maximal dans l'optique utilitariste, soit au maximum d'égards portés au sort de chaque individu (approche la plus répandue), en tout cas aucunement à ce que Platon ou Aristote revendiquaient en leur temps et qui déterminait une bonne part, si ce n'est l'ensemble de leurs philosophies morales et politiques respectives.

Il n'en demeure pas moins que le simple fait que deux philosophes aussi importants à notre époque que Martha Nussbaum et John Rawls éprouvent le besoin d'invoquer Aristote semble attester que ce dernier est incontournable. Impliqués l'un comme l'autre comme ils peuvent, ou ont pu l'être, dans les débats contemporains portant sur le juste partage, il leur fallait revenir aux sources et consulter les références majeures au plan éthique, incluant la justice, et débordant sur la politique. Rawls, tout comme Nussbaum, ont tenté d'adapter le texte aristotélicien, non pas seulement à leur propre point de vue (et il n'y a en cela aucune malhonnêteté de leur part), mais aussi à ce que la société contemporaine est, ou semble être irrémédiablement. Nous ne sommes pas des Grecs, nous ne portons pas le même regard sur l'individu, sur la nature, sur la causalité, ni même sur le but de la politique, et que pourrait-on dire encore du principe d'âme (ψυχή), générateur chez les Anciens, exotique pour les Modernes ? Or tout ceci a pris sur les formes données au devoir moral, à l'importance du commun ou bien encore à la justice.

Une question, au moins, demeurera sans réponse. Elle aurait pourtant permis de sonder jusqu'où Aristote était disposé à user du fil à plomb de Lesbos. Lui, le métèque d'Athènes, penseur des disciplines architectoniques, lui qui côtoyait des citoyens ayant bien plus de poids politique que lui sans en avoir la même connaissance, lui enfin qui disposait d'esclaves qu'il a soigneusement affranchis dans son testament après avoir théorisé, mieux que personne, l'esclavage naturel, comment aurait-il fait jouer l'équité dans la répartition des tâches politiques entre un philosophe immigré, un esclave prédisposé aux vertus morales et intellectuelles et un citoyen dépourvu quant à lui de telles faveurs ?

Bibliographie

Sources primaires contemporaines :

NUSSBAUM, Martha C., « Aristotelian Social Democracy », in *Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy*, ed. Aristide Tessitore, University of Notre Dame Press, South Bend (Indiana), 2002, pp. 47-104

NUSSBAUM, Martha C., *Frontiers of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2006

NUSSBAUM, Martha C., *Nature, Function and Capability : Aristotle on Political Distribution*, Working Papers 31, World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, Helsinki, Déc. 1987

RAWLS, John, *Théorie de la justice* (traduction Catherine Audard), Paris, Points Seuil, 2009

Sources primaires anciennes :

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* (traduction Jules Tricot), Paris, Vrin, 1994

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* (traduction Richard Bodéüs), Paris, Garnier-Flammarion, 2004

ARISTOTE, *Les Politiques* (traduction Pierre Pellegrin), Paris, Garnier-Flammarion, 1999

ARISTOTE, *De l'âme*, (traduction Ingrid Auriol), Paris, Pocket, 2009

DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* (traduction Robert Genaille), Paris, Garnier-Flammarion, 1965

PLATON, *Les Lois* (traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau), in *Platon, œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008

PLATON, *La République* (traduction Georges Leroux), in *Platon, œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008

Sources secondaires et œuvres diverses :

BODÉÜS, Richard, *Aristote : la justice et la Cité*, Paris, PUF, 1996

CHAVEL, Solange, « Perfectionnisme et capacités », in *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, ed. Sandra Laugier, Paris, PUF, 2010, pp. 201-215

GAUTHIER-MUZELLEC, Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, Paris, PUF, 1998

INAMURA, Kazutaka, « Democratic and aristocratic Aristotle : an Aristotelian response to Nussbaum's capabilities approach », in *Polis* vol. 29, No. 2, Yokohama, Keio University, 2012, pp. 286-308

JAULIN, Annick, *Aristote. La Métaphysique*, Paris, PUF, 1999

LEROUX, Georges, « La fragilité du bien. Martha Nussbaum et l'éthique aristotélicienne de la contingence », in *Les Anciens dans la pensée politique contemporaine*, ed. Martin Breugh et Yves Couture, Paris, Presses Universitaires de Laval, 2010, pp. 311-337

MACINTYRE, Alasdair, *Après la vertu* (traduction Laurent Bury), Paris, PUF, 1982

MERKER, Anne, *Une morale pour les mortels : l'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011

MEYER, Michel, *Principia Moralia*, Paris, Fayard, 2013

MULGAN, Richard, « Was Aristotle "Aristotelian Social Democrat"? », in *Ethics* vol. 111, No. 1, Chicago, The University of Chicago Press, Oct. 2000, pp. 79-101

POPPER, Karl, *La société ouverte et ses ennemis*, Tomes 1 et 2 (traduction Jacqueline Bernard et Philippe Monod), Paris, Seuil, 1979

RADOILSKA, Lubomira, *L'actualité d'Aristote en morale*, Paris, PUF, 2007

WOLFF, Francis, *Aristote et la politique*, Paris, PUF, 1991



UFR
PHILLIA