

# LIVRE CINQUIÈME

## Leçon 1

#885. — Après avoir déterminé des vertus morales qui portent sur les passions, le Philosophe détermine ici de la vertu de justice, qui porte sur les opérations; et cela comporte deux parties.

Dans la première d'entre elles, il détermine de la justice proprement dite (1129a3). Dans la seconde, il détermine de la justice métaphorique (1138a4).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il détermine de la vertu de justice. En second, il détermine de certaine vertu, à savoir de l'équité, qui est directive de la justice commune (1137a31).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il dit quelle est son intention. En second, il exécute son propos (1129a6).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre sur quoi porte son intention; que [c'est sur] la justice et l'injustice. Et il propose trois [aspects] à considérer concernant la justice, en lesquels la justice diffère des vertus énumérées auparavant.

#886. — Il touche le premier d'entre eux lorsqu'il dit qu'on doit chercher sur quelle sorte d'opérations portent la justice et l'injustice. En effet, les vertus et les vices dont on a parlé plus haut portent sur les passions; c'est qu'en eux, on considère principalement de quelle manière on est intérieurement affecté en rapport aux passions; et ce qu'on opère extérieurement, on ne le considère que par manière de conséquent, à savoir en tant que les opérations extérieures proviennent de passions intérieures. Tandis que, pour la justice et l'injustice, on regarde principalement ce qu'on opère extérieurement. De quelle manière, par ailleurs, on est affecté intérieurement, on ne le considère que par manière de conséquent, à savoir, pour autant qu'on [s'en] trouve aidé ou embarrassé quant à l'opération. Il touche le deuxième [aspect] lorsqu'il dit: «Et en quelle sorte de moyen terme réside la justice et le juste», à savoir, laquelle est l'objet de la justice. En effet, dans les vertus précédentes, on reçoit un milieu de raison et non de chose. Mais dans la justice, on reçoit un milieu de chose, comme il sera dit plus loin (#932-977). Il touche enfin le troisième [aspect], lorsqu'il dit: «Et de quoi elle est le milieu». En effet, chacune des vertus précédentes est un milieu entre deux vices; la justice, quant à elle, n'est pas un milieu entre deux malices, comme ce deviendra évident plus loin (#993-994).

#887. — En second (1129a5), il montre selon quel mode on doit traiter ce qu'il a annoncé. Et il dit qu'on doit chercher à traiter de la justice avec le même art avec lequel on a traité des vertus précédentes, en approximations et en d'autres modes de la sorte.

#888. — Ensuite (1129a6), il commence à déterminer de la justice.

En premier, il distingue la justice particulière de la justice légale. En second, il détermine de la justice particulière, à laquelle il s'intéresse principalement (1130b30).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il divise la justice en légale et particulière. En second, il montre quelle est la justice légale et de quelle sorte elle est (1129b11). En troisième, il montre qu'à côté de la justice légale, il existe une justice particulière (1130a14).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre ce qu'on signifie par le nom de *justice* ou d'*injustice*. En second, il distingue l'une de l'autre (1129a23).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente le sens de *justice* et d'*injustice*. En second, il montre que cette présentation convient (1129a11). En troisième, il infère un corollaire de ce qu'il vient de dire (1129a17).

Il dit donc, en premier, que tous paraissent d'accord que la justice soit un habitus tel que par lui trois [effets] soient causés chez un homme. Le premier, bien sûr, est une inclination à l'acte de justice, selon laquelle on est dit faire ce qui est juste. Le second est une opération juste. Le troisième, enfin,

consiste à ce qu'on veuille faire ce qui est juste. La même [chose] est à dire de l'injustice, qui est un habitus par lequel on vient à faire ce qui est injuste, et on fait et on veut ce qui est injuste: et c'est pourquoi cela est à présupposer ici à propos de la justice, comme ce qui y apparaît approximativement.

#889. — Il est à considérer qu'il a convenablement présenté la justice via la volonté, en laquelle ne se produisent pas de passions et qui est pourtant principe d'actes extérieurs; aussi est-elle le sujet propre de la justice, qui ne porte pas sur des passions.

#890. — Ensuite (1129a11), il montre que les présentations précédentes conviennent, à savoir, quant à ce qu'on présente la justice comme ce qui consiste à vouloir et opérer ce qui est juste, et l'injustice à vouloir et opérer ce qui est injuste. Les choses, en effet, ne vont pas de la même manière dans les habitus que dans les sciences et les puissances. En effet, les contraires appartiennent à la même puissance, comme le blanc et le noir à la vue, et à la même science, comme le sain et le malade à la médecine. Mais l'habitus contraire n'est pas en rapport à ses contraires.

#891. — Il présente un exemple à propos d'habitus corporels. De la santé ne procède pas, en effet, ce qui est contraire à la santé, mais seulement ce qui s'accorde avec la santé. Ainsi disons-nous que quelqu'un marche sainement quand il marche comme celui qui se trouve sain. La science même, pour autant qu'elle est une connaissance, est en rapport aux contraires, l'un des contraires étant le concept pour connaître l'autre; cependant, en tant qu'elle est un habitus, elle est en rapport seulement avec un acte, qui est de connaître la vérité; elle n'est pas, par ailleurs, en rapport avec l'erreur contraire. Ainsi donc, il est convenable de dire que par la justice nous faisons ce qui est juste et par l'injustice ce qui est injuste.

#892. — Ensuite (1129a17), il infère un corollaire de ce qu'il a dit. Parce que les habitus contraires portent sur les contraires, et qu'un acte porte déterminément sur un objet, il s'ensuit que souvent un habitus contraire est connu par l'autre, et que souvent il est connu par son objet, qui est comme la matière sujette à l'opération de l'habitus. Il manifeste cela par un exemple. Si l'euéxie est manifeste, c'est-à-dire la bonne disposition, la cachéxie aussi, c'est-à-dire la mauvaise disposition. C'est ainsi qu'un habitus est connu par son contraire. Il est d'ailleurs connu par son objet, parce que c'est à partir de ce qui fait bien aller que devient manifeste l'euéxie. Puis il manifeste cela plus précisément; car s'il appartient à l'euéxie que l'on ait des chairs bien fermes, il est nécessaire qu'il appartienne à la cachéxie que l'on ait les chairs rares, comme molles à cause d'humeurs non digérées. Et encore, il est nécessaire que ce qui fait aller bien soit ce qui fait avoir des chairs bien fermes.

#893. — Ensuite (1129a23), il distingue la justice et l'injustice.

En premier, il amène une division. En second, les membres de la division (1129b1).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que la multiplicité de l'injustice manifeste la multiplicité de la justice. Car, dans la plupart [des cas], il s'ensuit, si l'un des opposés se dit de plusieurs manières, que l'autre aussi. Et il en va de même aussi du juste et de l'injuste.

#894. — En second (1129a26), il montre de quelle sorte est leur multiplicité. Il dit que tant la justice que l'injustice peut se dire de plusieurs manières: mais que leur multiplicité est cachée, du fait que les agents de l'homonymie sont voisins selon une convenance réciproque. Au contraire, dans des [choses] très distantes, l'homonymie est davantage manifeste, si on leur donne le même nom, par ceci qu'apparaissent tout de suite beaucoup de différences entre elles, par rapport à l'idée, c'est-à-dire, à la raison propre de l'espèce propre. Ainsi, le nom de *clé* se dit homonymement de l'instrument par lequel on ferme les portes, et d'un couvercle qui couvre l'artère qui se trouve dans le col des animaux.

#895. — En troisième (1129a31), il montre de combien de manières les [réalités] mentionnées se disent; et il dit qu'on doit considérer, en premier, de combien de manières on est dit injuste. Or on l'est dit de trois manières: d'une manière, [en tant qu']illégal, à savoir, comme agissant contre la loi. D'une autre manière, c'est l'avare qui est dit injuste, celui qui veut avoir plus [que sa part] de biens. D'une troisième manière, on dit injuste l'inégal, à savoir, celui qui veut avoir moins [que sa part] de maux.

#896. — De là devient manifeste qu'on sera dit juste de deux manières. D'une manière, on est dit juste [en tant que] légal, c'est-à-dire, comme observateur de la loi. D'une autre manière, on dit juste l'égal, à savoir, celui qui veut avoir une part égale [à celle des autres] en biens et en maux. En effet, égal est opposé à l'un et à l'autre, à savoir, à la fois à celui qui a en plus et à celui qui a en moins. À partir de cela, il conclut ensuite qu'on est dit juste comme légal et égal, et qu'on est dit injuste comme illégal et inégal, pour autant que les objets sont notifiés par les habitus, comme on a dit plus haut.

#897. — Ensuite (1129b1), il manifeste les membres de la division précédente. En premier, il montre de quelle manière l'avare est dit injuste. Et il dit que, comme l'avare, qui veut avoir en plus, est injuste, il s'ensuit qu'il vise les biens dont les hommes désirent l'abondance. Non pas cependant tous les biens, mais seulement ceux sur lesquels portent la chance et la malchance. Des [choses] de la sorte, par ailleurs, prises absolument, c'est-à-dire absolument et considérées en soi, sont bonnes; mais elles ne sont pas toujours bonnes pour chacun, parce qu'elles ne sont pas toujours proportionnées à chacun, et ne lui sont pas toujours profitables. Mais tous les désirent de Dieu, et les requièrent dans leur prière et leur désir comme si elles étaient toujours bonnes pour eux. Et c'est ainsi qu'ils deviennent avares et injustes. Or il ne faut pas que cela se passe ainsi; mais il faut, en priant, les demander à Dieu de façon que celles qui sont bonnes en soi le deviennent pour chacun, de manière que chacun choisisse ce qui est bon pour lui, à savoir, d'opérer correctement selon la vertu.

#898. — En second (1129b6), il manifeste comment l'inégal est dit injuste. Et il dit qu'on n'est pas toujours dit injuste du fait qu'on choisit d'avoir plus, mais aussi par le fait qu'on choisit d'avoir moins parmi les [choses] qui, simplement et considérées absolument, sont mauvaises, comme les travaux, les pauvretés et les autres [maux] de la sorte. Mais comme même le moindre mal paraît de quelque façon être un bien, en tant qu'il est éligible, de même que l'avarice vise le bien, ainsi qu'on l'a dit, il semble à cause de cela que celui qui désire avoir moins [que sa part] de mal soit de quelque manière un avare. Mais il est plus vrai de dire qu'il est inégal, parce que cela contient l'un et l'autre, et est commun au plus et au moins.

#899. — En troisième (1129b11), il manifeste comment l'illégal est dit injuste. Et il dit que l'illégal aussi est dit injuste. Cette illégalité, en effet, selon laquelle on est dit illégal, qui est aussi une inégalité, en tant qu'on ne se conforme pas à la règle de la loi, contient universellement toute injustice, et est quelque chose de commun en regard de toute injustice, comme ce deviendra évident plus loin.

## Leçon 2

#900. — Après avoir divisé la justice, le Philosophe détermine ici de la justice légale.

En premier, il détermine du juste légal comme tel, l'objet de la justice légale (1129b11). En second, il détermine de la justice légale elle-même (1129b25).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que le juste légal est déterminé d'après la loi. En second, il montre quelles sortes de [choses] sont déterminées par la loi (1129b14).

Il dit donc, en premier, que, puisqu'on a dit plus haut que ce qui est illégal est injuste et que ce qui est légal est juste, il s'ensuit manifestement que tout ce qui est légal est de quelque façon juste.

#901. — Mais il dit «de quelque façon», parce que toute loi est instituée en rapport à une constitution: or on ne trouve pas du juste strictement en toute constitution, mais en certaines du juste seulement sous un certain rapport, comme il appert dans le troisième [livre] de la *Politique* (1280a7ss.). En effet, dans une constitution démocratique, en laquelle le peuple entier veut dominer, on s'attend à du juste sous un certain rapport, mais non strictement; c'est que, alors que tous les citoyens sont égaux sous un certain rapport, à savoir, sur le plan de la liberté, on les tient pour strictement égaux. Aussi, ce qui est statué d'après une loi démocratique n'est pas strictement juste, mais de quelque manière. Il dit, par ailleurs, que cela est légal, qui est statué et déterminé par la loi positive, qui appartient aux législateurs. Et chaque [chose] ainsi déterminée est dite de quelque manière juste.

#902. — Ensuite (1129b14), il montre quelles sortes de [choses] sont statuées par la loi.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre en vue de quelle fin quelque chose est statué par la loi. En second, il montre à propos de quoi quelque chose est statué par la loi (1129b19).

Il dit donc, en premier, que les lois parlent de toutes [choses] pour autant qu'on puisse être convaincu qu'on touche à quelque chose d'utile à la communauté. Ainsi qu'il en va dans les constitutions droites, où on se préoccupe du bien commun. Ou [qu'on touche] à quelque chose d'utile aux meilleurs [citoyens], c'est-à-dire à des grands dans la cité, par qui la cité est régie, qu'on appelle aussi des nobles. Ou à quelque chose d'utile aux maîtres, comme il arrive dans les constitutions régies par des rois ou des tyrans. Toujours, en effet, en instituant les lois, on regarde ce qui est utile à ce qui est principal dans la cité.

#903. — Que, par ailleurs, certains soient tenus comme meilleurs ou comme dominants, cela arrive certes ou bien en regard de la vertu, comme dans la constitution aristocratique, dans laquelle certains gouvernent à cause de leur vertu; ou bien en regard de quelque autre modalité, par exemple, dans une constitution oligarchique, dans laquelle quelques [citoyens] peu nombreux gouvernent à cause de leurs richesses ou de leur puissance. Et comme toute utilité humaine est finalement ordonnée au bonheur, il est manifeste que, d'une certaine manière, est dit juste légal ce qui est agent du bonheur et de ses [éléments] particuliers, c'est-à-dire, des [choses] ordonnées au bonheur, soit principalement, comme les vertus, ou instrumentalement, comme les richesses et les autres biens extérieurs de cette sorte; et cela en comparaison de la communauté politique que vise l'institution de la loi.

#904. — Ensuite (1129b19), il montre à propos de quoi quelque chose est statué par la loi. Et il dit que la loi prescrit ce qui appartient aux vertus singulières. Elle prescrit en effet d'accomplir les œuvres du courage, par exemple, quand elle prescrit que le soldat n'abandonne pas le front, et qu'il ne fuie ni ne jette bas les armes. Semblablement aussi, elle prescrit ce qui appartient à la tempérance, par exemple, lorsqu'elle prescrit que personne n'adultère, et que personne ne déshonore la personne de sa femme. Et semblablement, elle prescrit ce qui appartient à la douceur, comme lorsqu'elle prescrit qu'on ne frappe pas un autre par colère, et qu'on ne s'attaque pas à lui en lui infligeant des outrages. Et il en va de manière semblable pour les autres vertus dont la loi ordonne les actes, et des autres malices, dont elle interdit les actes.

#905. — Puis, si bien sûr la loi est posée correctement à cette [fin], elle est dite *loi droite* : autrement, toutefois, elle est dite *loi aposchédiasmène*, de *a* qui signifie sans, et de *poschedias*, qui signifie science, et de *menos*, qui signifie investigation; comme une loi instituée sans investigation de science; ou de *shedos*, qui signifie un ordre émis de manière improvisée, d'où *schediazo*, c'est-à-dire faire quelque chose de manière improvisée, d'où une loi peut se dire aposchédiasmène, c'est-à-dire manquant de la prévoyance due.

#906. — Ensuite (1129b25), il détermine de quelle [nature] est la justice légale.

Et à ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre une caractéristique de la justice légale. En second, il montre quelle sorte de rapport la justice légale entretient avec les vertus (1129b29).

Il dit donc en premier que la justice elle-même est une vertu parfaite non pas strictement, mais en comparaison à autrui. Et puisqu'un être parfait non seulement en soi-même, mais en comparaison à autrui est plus puissant, à cause de cela on dit souvent que cette justice est la plus brillante de toutes les vertus; et de là vient le proverbe que ni Hespérus, c'est-à-dire l'étoile la plus brillante du soir, ni Lucifer, c'est-à-dire l'étoile la plus brillante du matin, ne brille comme la justice.

#907. — Ensuite (1129b29), il montre à partir de ce qu'il a dit quelle sorte de rapport la justice légale entretient avec les vertus.

Et à ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il propose son intention. En second, il manifeste son propos (1129b31). En troisième, il détermine quelque chose qui pourrait demeurer en doute après ce qu'il a dit (1130a10).

Il dit donc en premier que, parce que la justice légale consiste dans l'usage de la vertu, qui concerne un autre, et selon toute vertu à propos de laquelle la loi a des prescriptions, il s'ensuit que dans la justice même toute vertu est comprise à la fois, et qu'elle-même est la vertu la plus parfaite.

#908. — Ensuite (1129b31), il montre ce qu'il a proposé.

Et en premier que la justice légale est la vertu la plus parfaite. En second, qu'elle comprend toute vertu (1130a8).

Il dit donc en premier que la justice légale est une vertu parfaite parce que celui qui a cette vertu peut user de vertu à l'endroit d'un autre et non pas seulement en regard de lui-même; ce qui certes ne convient pas à tout vertueux. Beaucoup en effet peuvent user de vertu dans leurs propres [affaires], qui ne peuvent pas en user en ce qui a trait à un autre. Et, pour la manifestation de ce qu'il a dit, il induit deux [choses] dites communément ou proverbialement.

#909. — Bias, en effet, qui fut l'un des sept sages, a dit que le gouvernement fait voir l'homme, à savoir s'il est parfait ou déficient. Celui, en effet, qui gouverne se trouve déjà en communication avec un autre, car il lui appartient de disposer ce qui est ordonné au bien commun. Et c'est ainsi qu'on tient que la perfection de la vertu se montre de ce qu'on a rapport avec un autre. Il amène un autre dit proverbial, par ailleurs, pour montrer que la justice légale vise un autre. En effet, du fait qu'elle vise un autre, la justice seule paraît être un bien étranger, en tant qu'elle entend mettre en œuvre ce qui est utile à un autre, à savoir à la communauté elle-même ou au chef de la communauté; tandis que les autres vertus entendent mettre en œuvre le bien propre, par exemple la tempérance entend calmer l'esprit des désirs honteux. Et c'est la même [chose] dans les autres vertus.

#910. — Il conclut donc que de même que le pire c'est celui qui use de malice non seulement à son propre endroit mais aussi envers ses amis, de même on dit le meilleur celui qui use des vertus non seulement à son propre endroit mais aussi en regard d'un autre. En effet, c'est cela le plus difficile. Ainsi donc, il devient évident que le juste légal est le meilleur et que la justice légale est la vertu la plus parfaite.

#911. — Ensuite (1130a8), il conclut que la justice légale inclut toute vertu. C'est à elle en effet qu'appartient d'user de vertu envers autrui. Or on peut user de n'importe quelle vertu envers un autre. Aussi est-il manifeste que la justice légale n'est pas une vertu particulière mais que la vertu entière lui appartient. Et que la malice contraire n'est pas une partie de la malice, mais la malice entière. Parce que, de manière semblable, on peut user de n'importe quelle malice envers un autre.

#912. — Ensuite (1130a10), il manifeste quelque chose qui pourrait demeurer en doute sur ce qui a été dit. Et il dit que cela devient manifeste, à partir de ce qui a été dit, en quoi diffèrent les vertus et la justice légale. Car en substance c'est la même [chose], mais ce ne l'est pas en définition; en différence, c'est en regard d'un autre qu'on parle de justice; mais en tant qu'elle est un habitus agent d'un bien tel, elle est vertu strictement. Mais cela est à comprendre quant à l'acte même de la justice et de la vertu. En effet, c'est le même acte matériellement qui est produit par la justice légale et par la vertu strictement dite, par exemple ne pas adultérer; cependant, selon des définitions autres. Or où il y a une définition spéciale de l'objet même dans une matière générale, il faut qu'il existe un habitus spécial; aussi il s'ensuit que la justice légale est en elle-même un habitus déterminé qui tire sa nature de ce qu'il vise un bien commun.

### *Leçon 3*

#913. — Après avoir montré de quelle [nature] est la justice légale, qui est une vertu commune, le Philosophe montre ici qu'à côté d'elle il existe une justice particulière. Et à ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier, il propose son intention (1130a14). En second, il manifeste son propos (1130a17). En troisième, il épiloque ce qu'il a dit et montre ce qu'il reste à dire (1130b2).

Il dit donc en premier que comme la justice légale est une vertu commune, ce n'est pas sur elle principalement que nous enquêtons maintenant, mais sur celle qui est une partie de la vertu entière, comme quelque vertu particulière. Il existe en effet une telle justice, comme on le dit communément. Et de manière semblable, nous enquêtons sur l'injustice particulière.

#914. — Ensuite (1130a17), il manifeste son propos.

Et à ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre qu'à côté de la justice légale, qui est toute vertu, il existe une justice qui est une vertu particulière. En second, il assigne la raison pour laquelle elle a son nom en commun avec la justice légale (1130a34).

À ce [propos], on doit considérer que pour montrer qu'il existe quelque justice qui soit une vertu particulière, il assume comme à prouver qu'il existe quelque injustice qui soit une malice particulière: car on a dit plus haut que les habitus se manifestent à partir de leurs contraires. Mais il amène pour cela trois raisons. Il tire la première d'entre elles de la séparation [possible] entre l'injustice et les autres malices, à savoir que l'injustice peut se trouver sans les autres, et l'inverse. D'où appert que l'injustice est une malice particulière, distincte des autres.

#915. — Il dit donc que nous tenons ce signe qu'il existe une justice et une injustice particulière: celui qui agit d'après d'autres malices particulières agit bien sûr injustement selon l'injustice légale, mais cependant il n'agit pas en avare, à savoir de manière à prendre de ce qui appartient à un autre. Par exemple, quand un soldat laisse tomber son bouclier à la guerre par lâcheté, ou [quand] on dit à quelqu'un des injures par colère, ou [quand] on n'apporte pas d'aide en argent à son ami, à cause du vice d'illibéralité. Et ainsi, les autres malices peuvent exister sans l'avarice, qui est une injustice spéciale. Quelquefois, par ailleurs, c'est le contraire, quand on est fautif par avarice en prenant de ce qui est à un autre, sans pourtant être fautif ni d'après aucune autre malice, ni d'après toutes; en l'étant quand même d'après une malice, ce qui devient évident du fait qu'à cause de cela on est blâmé comme injuste. D'où il devient évident qu'il existe une autre justice, qui est une partie de la vertu, comme une vertu spéciale. Et ainsi aussi il devient évident qu'il existe un injuste qui soit partie de l'injuste légal, lequel est l'injuste commun.

#916. — Il amène une seconde raison (1130a24), qui se tire du rapport à la fin. Il est manifeste en effet que si un acte de vice ou de malice est ordonné à une autre fin indue, il s'en ensuivra par là même une nouvelle espèce de malice. Soit donc quelqu'un qui commet un adultère en vue d'un gain, dans l'idée de dépouiller la femme, ou d'en recevoir quoi que ce soit. Il arrive aussi parfois que l'on commette l'adultère absolument par concupiscence, non pas certes pour en tirer un gain, mais plutôt qu'on y mette de son [bien] et qu'on en subisse préjudice dans ses affaires. C'est celui-là qui paraît être proprement luxurieux à strictement parler, parce que le vice de luxure est proprement ordonné à la satisfaction de la concupiscence. Mais celui qui adultère pour recevoir de ce qui n'est pas à lui ne paraît pas être luxurieux, à strictement parler, parce qu'il ne cherche pas la fin de la luxure. Mais il paraît plutôt être injuste, parce qu'il fait un gain contre la justice. Ainsi donc, il devient évident que l'injustice est une malice spéciale.

#917. — Il amène une troisième raison (1130a28).

Et il la prend par comparaison à la justice légale. Comme, en effet, il n'y a rien dans un genre qui ne soit dans quelque espèce, de même tout ce qui se fait selon l'injustice légale se réduit à une malice particulière. Si on agit contre l'injustice légale en adultérant, cela se réfère au vice de luxure. Si par ailleurs un soldat à la guerre abandonne le chef de l'armée, on induit cela à la malice de lâcheté. Si ensuite on frappe indûment son prochain, cela se réduit à la malice de colère. Mais si on a gagné indûment, en s'emparant de biens non à soi, cela ne se réduit pas à une autre malice, mais à la seule injustice. D'où il reste qu'il existe une injustice particulière, à côté de l'autre injustice qui est toute la malice. Et pour la même raison, il existe une autre justice particulière, à côté de la justice légale, qui est toute la vertu.

#918. — Ensuite (1130a34), il montre pourquoi une vertu particulière de la sorte se nomme aussi justice.

Et à ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il en assigne la raison à la convenance de la justice particulière avec la légale. En second, il montre la différence entre elles (1130b2).

Il dit donc en premier que la justice particulière est univoque, c'est-à-dire qu'elle convient de nom avec la légale. Et cela bien sûr parce qu'elles conviennent en définition quant au même genre, en tant que l'une et l'autre visent ce qui concerne autrui: bien que la justice légale soit attendue en rapport à quelque chose qui soit un bien commun, la justice particulière, par ailleurs, est ordonnée à un autre [en rapport à quelque chose] qui appartienne à une personne privée.

#919. — Ensuite (1130b2), il montre la différence entre l'une et l'autre justice et injustice du côté de leur matière. Et il dit que la justice particulière porte sur ce où on attend de la communication parmi les hommes; comme l'honneur et l'argent et ce qui appartient au salut comme à la perte du corps, et sur autre chose de la sorte. La justice particulière ne porte pas seulement sur les choses extérieures, mais vise aussi le plaisir qui s'ensuit du gain, à cause de quoi on prend le bien des autres plus qu'on ne doit. Mais la justice et l'injustice légale porte universellement sur toute matière morale, de quelque manière qu'on puisse être dit honnête ou vertueux à propos de quelque chose.

#920. — Ensuite (1130b6), il épilogue ce qui a été dit et montre ce qu'il reste à dire.

Et en premier il propose cela en général. En second, il le reprend en détail (1130b8).

Il est donc dit en premier qu'il est manifeste à partir de ce qui a été dit qu'il existe plusieurs justices, à savoir la légale et l'équale; et qu'à côté de la justice légale, qui est la vertu entière, il existe une autre justice particulière. Mais quelle est-elle, et de quelle [nature], c'est à déterminer ensuite.

#921. — Ensuite (1130b8), il montre en particulier ce qui a été dit et ce qu'il reste à dire. Et en premier il reprend ce qui a été dit à propos de la division de la justice et de l'injustice. Et il dit qu'on a déterminé qu'est dit injuste à la fois l'illégal et l'inégal, soit en plus, soit en moins. Et qu'au contraire est dit juste le légal et l'égal.

#922. — En second (1130b9), il reprend ce qu'il a dit, à savoir que comme le juste est double, de même double est la justice. Et il dit que d'après l'injuste illégal il y a une injustice, dont on a dit plus haut qu'elle est toute malice. Et semblablement, d'après le juste légal il y a une justice légale, qui est toute vertu. Mais l'injuste inégal et l'injuste illégal ne sont pas tout à fait la même [chose]; plutôt, l'un se rapporte à l'autre comme la partie au tout, de sorte que tout injuste inégal est illégal, mais cela ne se convertit pas; en outre, tout ce qui tient lieu de plus est inégal, mais cela ne se convertit pas, parce qu'il y a aussi une injustice inégale à avoir moins [que sa part] de mal. Comme un injuste est partie de l'autre injuste et qu'ils ne sont pas tout à fait la même [chose], en conséquence, et de manière semblable, l'injustice qui est dite inégalité n'est pas tout à fait la même que l'injustice illégale; mais elle lui est comparée comme la partie au tout; et la justice d'égalité est comparée de manière semblable à la justice légale.

#923. — En troisième (1130b16), il montre de laquelle d'entre elles il y a lieu de traiter. Et à ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il dit qu'on doit traiter maintenant de la justice particulière, et semblablement du juste et de l'injuste pris particulièrement.

#924. — En second (1130b18), il montre qu'il n'y a pas lieu ici de traiter de la justice légale. Et il dit qu'on doit mettre de côté pour le moment la justice légale, qui a rapport à toute la vertu, pour autant qu'il lui appartient d'user de toute vertu en rapport à autrui. Et de manière semblable, on doit mettre de côté l'injustice qui lui est opposée, en tant qu'il lui appartient d'user de toute malice. C'est manifeste, en effet, comment on doit déterminer ce qui est dit juste ou injuste, d'après la justice ou l'injustice de cette sorte, parce que c'est cela qui est déterminé par la loi. La majeure partie en effet des préceptes légaux sont prescrits dans leur convenance à toute vertu, pour autant que la loi prescrit de vivre en accord à toute vertu, et défend de vivre en accord à toute malice. Il y a toutefois des [choses] déterminées par la loi et qui n'appartiennent pas directement à l'usage d'une vertu, mais à quelque disposition des biens extérieurs.

#925. — En troisième (1130b25), il soulève une difficulté. Il est en effet manifeste que les [choses] fixées par la loi sont agentes de toute vertu, dans leur ligne d'éducation, qui consiste à ce qu'on soit instruit en rapport au bien commun. Or il y a une autre ligne d'éducation d'après laquelle on est instruit aux actes de la vertu selon qu'elle concerne chacun un à un, à savoir en regard de son bien propre, dans la mesure où par lui on est rendu bon en soi-même. Il peut donc y avoir doute, à savoir si une ligne d'éducation de cette sorte appartient à la politique ou à une autre science.

#926. — Et il dit que ce sera à déterminer plus tard, à savoir dans le livre de la *Politique*. Dans le troisième livre de la *Politique*, en effet, il est montré que ce n'est pas strictement la même [chose] d'être un homme bon et d'être un bon citoyen, en rapport à n'importe quelle constitution. Il y a en effet des constitutions, qui ne sont pas droites, en regard desquelles on peut être un bon citoyen sans être un

homme bon; mais en regard de la meilleure constitution, on n'est pas un bon citoyen, si on n'est pas un homme bon.

#### *Leçon 4*

#927. — Après avoir distingué la justice particulière de la justice légale, le Philosophe commence ici à déterminer de la justice particulière, laissant tomber la [justice] légale. Et cela se divise en deux parties.

Dans la première, il détermine de la justice particulière en commun, par le biais d'une comparaison avec son objet propre (1130b30). Dans la seconde, en l'appliquant à son sujet (1134a17).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il divise la justice particulière. En second, il montre de quelle manière on y reçoit le milieu (1131a10).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il pose une espèce de la justice particulière. Et il dit qu'une espèce à elle, et, de manière semblable, [une espèce] du juste qui se dit d'après elle, c'est celle qui consiste en distributions de [choses] communes, qui sont à diviser entre ceux qui sont unis par une communion civile: que ce soit de l'honneur, que ce soit de l'argent, ou n'importe quoi d'autre en rapport aux biens extérieurs, ou même aux maux, comme du travail, des dépenses et des [choses] semblables. Et que cela appartient à la justice particulière, il le prouve dans le fait qu'en de telles [choses] il s'agit de regarder l'égalité ou l'inégalité de chacun à chacun, ce qui appartient à la justice ou à l'injustice particulière, comme on l'a dit plus haut.

#928. — En second (1130b33), il pose une deuxième espèce de la justice particulière. Et il dit qu'une autre espèce de la justice particulière consiste à constituer la rectitude de la justice dans les échanges par lesquels on transfère quelque chose d'une [personne] à une autre; comme la première espèce de justice se prenait selon qu'on transfère quelque chose du commun aux singuliers.

#929. — En troisième (1131a1), il subdivise la justice commutative d'après une distinction entre les échanges. Et cela de deux manières.

En premier, en effet, il dit qu'il y a deux parties à la justice commutative, du fait qu'il y a deux genres d'échanges. Car certains sont volontaires, d'autres involontaires. On les dit volontaires, par ailleurs, du fait que le principe de l'échange est volontaire d'un côté comme de l'autre; comme c'est évident dans la vente et l'achat, où l'un transfère la possession de sa chose à l'autre pour un prix reçu de lui. Et dans l'échange [strict], où on transmet sa chose à un autre de façon à en recevoir une égale. Et dans la caution, où on se constitue volontairement débiteur à la place d'un autre. Et dans l'usage, où on concède gratuitement l'usage de sa chose à un autre, en s'en réservant la possession. Et dans le dépôt, où on dépose sa chose en garde auprès d'un autre. Et dans la location, où, pour un prix, on acquiert l'usage de la chose d'un autre.

#930. — En second (1131a5), il subdivise l'autre membre des échanges. Et il dit que parmi les échanges involontaires certains sont cachés, comme le vol, où on prend la chose d'un autre à son insu. L'adultère, où on s'approche en cachette de la femme de l'autre. L'empoisonnement, quand on procure en cachette du poison à quelqu'un, soit pour le tuer, soit pour le blesser de quelque manière. Aussi est-on davantage qualifié d'empoisonneur dans la mesure où par quelque maléfice on procure en cachette l'homicide ou du dommage. Le détournement, c'est-à-dire la dérivation ou l'extraction; come lorsqu'on dirige en cachette l'eau d'un autre vers un autre lieu. La séduction d'esclave, lorsqu'on séduit l'esclave d'un autre, de façon à lui faire fuir son maître. Le meurtre avec trahison, qui se fait par le moyen de blessures portées traîtreusement. Le faux témoignage, où on cache la vérité par un mensonge. Mais il y a d'autres échanges involontaires qui se font avec une violence manifeste: soit que l'on porte violence à la personne, en la frappant, en l'attachant ou en la tuant; soit même pour les choses, par exemple en prenant les biens d'un autre, en affligeant des parents par l'homicide de leurs enfants, soit aussi qu'on porte violence par une infamie, ce qui se fait en accusant, et par des injures ou en prononçant des paroles outrageantes.



#931. — On doit en effet tenir compte que le volontaire et l'involontaire dans les échanges diversifie l'espèce de la justice; car dans les échanges volontaires se produit la soustraction de la seule chose qui est à compenser selon l'égalité de la justice. Mais dans les échanges involontaires se produit aussi une injure. Aussi le ravisseur n'est pas seulement tenu de rendre la chose qu'il a ravie, mais doit aussi être puni en plus, pour l'injure qu'il a portée. Et comme l'involontaire est double, à savoir par violence et par ignorance, comme on l'a dit dans le troisième [livre], aussi il divise les échanges involontaires en cachés, comme faits par ignorance, et en ceux qui se font manifestement, par violence.

#932. — Ensuite (1131a10), il montre de quelle manière on prend le milieu dans ce dont on a parlé.

Et à ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre comment le juste est un milieu. En second, comment la justice est un milieu (1133b30).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre comment le juste se déterminera par un milieu selon l'une et l'autre justice. En second, il exclut une erreur (1132b21).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre comment le juste est pris d'après un milieu dans la justice distributive. En second, dans la justice commutative (1131b25).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il prouve que le milieu de la justice distributive est pris d'après une proportionnalité. En second, il montre de quelle [nature] est cette proportionnalité (1131a29).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre son propos à partir de la définition même de la justice. En second, à partir de la définition de la dignité (1131a24).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre à partir de la définition même de la justice que le juste est un milieu. En second, il montre qu'il est un milieu selon une proportionnalité (1131a15).

#933. — Il dit donc en premier que, comme il a été dit plus haut, celui qui est injuste est inégal, et que la [chose] injuste est inégale, tant en plus qu'en moins. Or partout où il y a plus et moins, il doit y avoir égal. L'égal est en effet le milieu entre plus et moins. Aussi, partout où il y a lieu de trouver de l'égalité, il y a lieu de trouver un milieu. Il devient donc évident que l'injuste est une sorte d'inégal et le juste une sorte d'égal. Et cela, même sans aucune raison probante, est manifeste à tous, à savoir que le juste est une sorte d'égal. Parce que donc l'égal est le milieu entre plus et moins, comme il a été dit, il s'ensuit que le juste soit un milieu.

#934. — Ensuite (1131a15), il montre que le juste est un milieu selon une proportionnalité. Et pour prouver cela, il assume que l'égal consiste en au moins deux [choses] dont on considère l'égalité. Comme donc le juste est à la fois milieu et égal, il faut bien sûr qu'en tant qu'il est juste, il ait rapport à quelque chose, c'est-à-dire à autrui, comme il est manifeste de par ce qui a été dit; et en tant qu'il est égal, [il faut qu']il soit en de certaines choses, dans la mesure où on y attend une égalité entre deux personnes. Et ainsi, il devient évident que si nous considérons le juste en tant qu'il est milieu, ainsi il est milieu entre deux [choses], qui sont le plus et le moins; et en tant qu'il est égal, il faut qu'il le soit de deux choses: mais en tant qu'il est juste, il faut qu'il soit de certains à certains autres, parce que la justice est envers autrui. Par ailleurs, la justice regarde le plus et le moins pour autant qu'elle est un milieu, mais comme des [choses] extrinsèques [à elle], mais elle regarde deux choses et deux personnes comme intrinsèques, à savoir qu'en celles-ci est constituée la justice. Ainsi donc devient évident qu'il est nécessaire que le juste consiste au moins en quatre [choses]: car deux [d'entre elles] sont des hommes, entre qui est observée la justice; et deux sont les choses en lesquelles il est fait justice pour eux.

#935. — Et il est requis par la définition de la justice qu'il y ait la même égalité entre les personnes entre qui se fait la justice et entre les choses dans lesquelles elle est faite: de sorte que comme ont rapport les choses entre elles, ainsi aussi les personnes: autrement, elles ne seront pas égales entre elles. Au contraire, les querelles et les accusations se produisent de cela, comme si la justice était oubliée: parce que ou bien on ne reçoit pas des [parts] égales dans la distribution des biens communs, ou des [parts] égales ne sont pas données à des [personnes] égales: par exemple si on donne des salaires égaux à des ouvriers qui ont travaillé inégalement, ou si on donne des [parts] inégales à des

ouvriers qui ont travaillé également. Ainsi donc, il devient évident que le milieu de la justice distributive est pris selon une proportionnalité.

#936. — Ensuite (1131a24), il montre la même [chose] pour une raison de dignité; et il dit que même à partir d'une raison de dignité il est manifeste que le juste consiste en une proportionnalité. Car on dit que quelque chose est juste dans les distributions pour autant qu'est donné à chacun selon sa dignité, dans la mesure où il est digne que soit donné à chacun. Et en cela on désigne une proportionnalité; à savoir que telle [chose] soit digne pour l'un comme telle autre est digne pour l'autre.

#937. — Cependant, tous n'attendent pas la dignité de la distribution selon la même [chose]: mais dans une constitution démocratique, à savoir dans laquelle tous dominant, on attend la dignité d'après la liberté. En effet, comme les gens du peuple sont égaux aux autres en liberté, ils pensent digne que l'égalité leur soit distribuée. Mais dans une constitution oligarchique, dans laquelle quelques-uns peu nombreux gouvernent, on mesure la dignité selon les richesses, ou selon la noblesse de la naissance; de sorte que ceux qui sont plus excellents par la naissance ou par les richesses ont plus des biens communs. Mais dans une constitution aristocratique, dans laquelle on gouverne à cause de sa vertu, on mesure la dignité d'après la vertu; de sorte que celui-là a plus qui abonde plus en vertu. Ainsi appert-il que le milieu de la justice distributive se prend selon une proportionnalité.

## Leçon 5

#938. — Après avoir montré que le milieu de la justice distributive se prend selon une proportionnalité, le Philosophe montre ici selon quelle proportionnalité il se prend et comment. Et à ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il montre comment le juste se prend selon une proportionnalité (1131a29). En second, il montre comment l'injuste se prend en dehors de cette proportionnalité (1131b16).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il amène certains [points] concernant de manière commune la proportionnalité. En second, il montre comment le juste consiste en une proportionnalité (1131b3). En troisième, il montre de quelle [nature] est la proportionnalité selon laquelle on attend le juste dans la justice distributive (1131b12).

Sur le premier [point], il amène deux [considérations]. Et la première en est qu'il n'est pas inconvenant de dire que l'injuste va selon une proportionnalité; parce que la proportionnalité ne se trouve pas seulement dans un nombre d'unités qui est strictement un nombre, et qu'il appelle ici *nombre monadique*; mais universellement, on trouve de la proportionnabilité partout où on trouve du nombre.

#939. — Et cela c'est parce que la proportionnalité n'est rien d'autre qu'une égalité de proportion; à savoir lorsque ceci a avec cela la même proportion que celui-ci avec celui-là. Or une proportion n'est rien d'autre que la relation d'une quantité avec une autre. Par ailleurs, la quantité a raison de mesure: et celle-ci se trouve certes en premier dans l'unité numérale, puis se dérive de là à tout genre de quantité, comme il appert au dixième [livre] de la *Métaphysique* (1052b19). C'est pourquoi le nombre se trouve certes en premier dans le nombre d'unités: et de là il se dérive à tout autre genre de quantité qui se mesure d'après la raison de nombre.

#940. — Il amène alors la deuxième [considération] (1131a31).

Il dit que toute proportionnalité consiste en au moins quatre [termes]. La proportionnalité, en effet, est double: l'une est disjointe et l'autre continue. La proportionnalité disjointe est une égalité entre deux proportions qui ne se rejoignent en aucun terme. Comme donc toute proportion se fait entre deux [termes], il est manifeste que la proportionnalité disjointe consiste en quatre [termes]; par exemple, le rapport que six entretient avec trois, dix l'entretient avec cinq: dans l'un et l'autre cas, en effet, il y a proportion double. Tandis que la proportionnalité continue est une égalité entre deux proportions qui se rejoignent en un terme. Par exemple, le rapport que huit entretient avec quatre, quatre l'entretient avec deux: dans l'un et l'autre cas, en effet, la proportion est double. Dans cette proportionnalité continue donc, il y a d'une certaine façon quatre termes; pour autant, c'est-à-dire, que nous utilisons un

terme en lieu de deux, en disant un terme deux fois, à savoir dans l'une et l'autre proportion, comme par exemple: la proportion de A à B, c'est-à-dire de huit à quatre, se retrouve la même de B à C, c'est-à-dire de quatre à deux. Dans l'un et l'autre cas, en effet, il y a double. Ainsi donc, B est dit deux fois. Aussi, bien que B soit unique comme sujet, comme cependant il est reçu comme s'il y en avait deux, il y aura quatre [termes] mis en proportion.

#941. — Ensuite (1131b3), il montre comment le milieu de la justice distributive se prend selon une proportionnalité. Et il dit que comme la proportionnalité, de même aussi le juste se trouve dans au moins quatre [termes] entre lesquels on attend la même proportion; car c'est selon la même proportion que se divisent les choses qui sont distribuées et les personnes auxquelles elles sont distribuées. Soit donc A un terme, par exemple deux livres; B soit une livre, G soit une personne, par exemple Socrate qui a travaillé deux jours. D enfin soit Platon, qui a travaillé un jour. Le rapport que A a avec B, G l'a avec D, car dans les deux cas on trouve une proportion double; donc, réciproquement, comme A a rapport à G, de même B à D. Par ailleurs, toutes choses proportionnables entre elles le sont aussi réciproquement, comme il appert de l'exemple précédent: le rapport que dix entretient avec cinq, huit l'entretient avec quatre; il sera donc aussi vrai de dire, réciproquement, que le rapport que A entretient avec G, c'est-à-dire deux livres pour celui qui a travaillé deux jours, B l'entretiendra avec D, c'est-à-dire une livre pour celui qui a travaillé un jour.

#942. — Il y a aussi lieu, en pareilles [choses], de considérer qu'en les [choses] ainsi proportionnelles, la proportion de l'un avec l'autre se retrouve la même du tout au tout. Par exemple, la proportion de dix à huit reste la même de cinq à quatre; il s'ensuit ultérieurement la proportion de dix à huit et de cinq à quatre reste la même de dix et cinq pris ensemble, qui font quinze, avec huit et quatre pris ensemble, qui font douze: parce qu'ici aussi il y a proportion d'une fois et quart. Et d'où [cela vient-il]? de ce que quinze contient douze et sa quatrième partie, soit trois.

#943. — Pour notre propos, il s'ensuit que si cette chose entretient avec cette personne le même rapport que cette autre chose entretient avec cette autre personne, il en va de même aussi du tout au tout, c'est-à-dire de l'une et l'autre choses prises ensemble avec l'une et l'autre personnes prises ensemble: et voilà ce que la distribution met ensemble. Et si en distribuant les choses aux personnes on les met ensemble de cette manière, on agit justement. Il appert donc que la mise de A avec G, c'est-à-dire d'une chose double avec une personne double en dignité, et de B avec D, c'est-à-dire de la moitié avec la moitié, est le juste distributif et qu'un tel juste est un milieu. L'injuste, par ailleurs, se situe en dehors de cette proportionnalité. Le proportionnel, en effet, est le milieu entre l'excès et le défaut; car la proportionnalité est une égalité de proportion, comme il a été dit. Et ainsi, le juste, comme il est un proportionnel, est un milieu.

#944. — Ensuite (1131b12), il montre de quelle [nature] est la proportionnalité selon laquelle ce juste se prend.

Et à ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il dit que la proportionnalité dont il s'agit, qui s'attend selon une égalité de proportion, est appelée géométrique par les mathématiciens: à savoir qu'il y arrive que le rapport du tout au tout est comme celui d'une partie à une autre, comme on a dit auparavant. Cela n'arrive pas dans la proportionnalité arithmétique, dont on va parler plus loin.

#945. — En second (1131b15), il dit que cette proportionnalité que l'on attend dans la justice distributive ne peut pas être continue; car d'un côté il y a des choses et de l'autre des personnes. Aussi ne peut-on pas trouver de terme commun qui soit à la fois la personne à qui on donne et la chose qui est donnée.

#946. — Ensuite (1131b16), il traite de l'injuste dans les distributions. Et il dit que comme le juste est un proportionnable, il s'ensuit que l'injuste soit en dehors du proportionnable: ce qui bien sûr se trouve soit en plus soit en moins que l'exige l'égalité de proportion, comme il appert dans les actes mêmes de la juste ou injuste distribution. Celui, en effet, qui agit injustement face aux biens, en prend plus pour lui. Et celui qui souffre l'injustice en a moins. Mais dans les maux, c'est à l'inverse: car le moindre mal a raison de bien par comparaison au plus grand mal; le moindre mal, en effet, est plus éligible que le plus grand mal. Chacun, en effet, choisit sous la raison de bien. Et c'est pourquoi ce qui est choisi de préférence a raison de plus grand bien. Ainsi donc voilà explicitée l'une des espèces de la justice.

*Leçon 6*

#947. — Après avoir montré comment se prend le milieu dans la justice distributive, le Philosophe montre ici comment se prend le milieu dans la justice commutative. Et à ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier, il montre qu'il existe une espèce de justice à côté de la [justice] distributive (1131b25). En second, il montre la différence de celle-ci avec celle-là (1131b26). En troisième, il montre comment se prend le milieu dans cette espèce de justice (1132a25).

Il dit donc en premier qu'à côté de l'espèce de justice mentionnée, qui consiste en distributions, il en reste une qui dirige les échanges, tant volontaires qu'involontaires.

#948. — Ensuite (1131b26), il montre la différence entre cette espèce et la précédente.

Et à ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il propose son intention, en disant que ce juste qui consiste en échanges est d'une autre espèce que le juste mentionné plus haut, qui consiste en distributions.

#949. — En second (1131b27), il assigne la différence.

Et en premier il résume ce qui appartient à la justice distributive. En second, il montre ce qui appartient à la justice commutative (1131b32).

Il dit donc en premier que le juste dont il a été question est toujours distributif de biens communs selon la proportionnalité décrite plus haut, à savoir géométrique, qu'on attend dans une égalité de proportion. Puis il manifeste cela; car si les argents communs de la cité ou d'un certain nombre d'hommes doivent être distribués à des individus, cela devra se faire de façon que soit donnée aux individus une part du commun d'après cette proportion selon laquelle eux-mêmes contribuent au [bien] commun. Par exemple, dans les négoce, plus on a apporté à la société, plus on en reçoit une grande part. Et dans les cités, plus on a servi la communauté, plus on en reçoit de biens communs. Et de même que le juste distributif consiste dans cette proportionnalité, de même l'injuste opposé consiste en ce qu'on s'écarte d'une proportionnalité de cette sorte.

#950. — Ensuite (1131b32), il montre ce qui appartient à la justice commutative.

Et à ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre ce qui appartient à la justice commutative. En second, il le manifeste par un exemple (1132a7). En troisième, il infère quelques corollaires de ce qu'il a dit (1132a14).

Il dit donc en premier que le juste qui consiste en des échanges convient en quelque chose avec le juste distributif, à savoir en ce que le juste est [quelque chose d']égal et l'injuste [quelque chose d']inégal. Mais ils diffèrent en ceci que l'égal dans la justice commutative ne s'attend pas selon cette proportionnalité, à savoir géométrique, qu'on attendait dans le juste distributif; mais davantage selon la [proportionnalité] arithmétique, à savoir celle qu'on attend selon une égalité de quantité et non selon une égalité de proportion, comme la [proportionnalité] géométrique. En effet, selon la proportionnalité arithmétique, six est le milieu entre huit et quatre. Car il est dépassé par l'un et dépasse l'autre de deux: mais il n'y a pas la même proportion en l'un et l'autre cas. En effet, il y a de six à quatre proportion d'un et demi. Mais il y a de huit à six [proportion] d'un et tiers. Tandis qu'au contraire, selon la proportionnalité géométrique, le milieu est dépassé et dépasse selon la même proportion, mais non selon la même quantité: alors, en effet, six est milieu entre neuf et quatre. Car en l'un et l'autre cas, on trouve une proportion d'un et demi, mais non la même quantité. Car neuf dépasse six de trois, mais six [dépasse] quatre de deux.

#951. — Que donc en justice commutative on attende l'égal selon une proportion arithmétique, il le manifeste par cela qu'on ne considère pas là la proportion différente des personnes. Il n'y a, en effet, aucune différence, quant à la justice commutative, si c'est quelqu'un de bon qui, par le vol ou la rapine, a privé quelqu'un de mauvais de sa chose, ou l'inverse. Il n'y a pas non plus de différence si c'est quelqu'un de bon ou de mauvais qui a commis l'adultère. Au contraire, la loi regarde seulement à la différence du tort; à savoir que celui qui a davantage fait tort répare davantage, de quelque condition qu'il soit. Et ainsi devient-il évident que si l'une de deux [personnes] agit injustement et que l'autre

souffre injustice, et que si l'une fait du mal et l'autre se fasse faire du mal, la loi les regarde comme égales, quelque inégales qu'elles soient. D'où aussi le juge, qui est ministre de la loi, voit à réduire à égalité cette injustice en quoi l'une a fait tort à l'autre, qui lui est de quelque manière inégale, en faisant l'égalité dans la quantité même des choses, sans égard à la proportion des diverses personnes.

#952. — Ensuite (1132a7), il manifeste par un exemple ce qu'il a dit.

Et en premier il propose un exemple. En second, il efface un doute (1132a10).

En premier, en effet, il amène l'exemple de la blessure personnelle, où c'est moins manifeste. Et il dit que si l'une de deux [personnes] est blessée et que l'autre la frappe, ou même que l'une tue et que l'autre meure, cette action et passion est divisée en [termes] inégaux, car en frappant ou tuant on a plus du bien estimé, en tant qu'on a fait sa volonté; ainsi, on semble se trouver comme en gain. Mais celui qui est blessé ou tué a plus du mal, en tant qu'il est privé de son salut ou de sa vie contre sa volonté; ainsi, il semble se trouver comme en situation de perte. Mais le juge essaie de réajuster cela, en enlevant du gain et en compensant la perte, pour autant qu'il enlève quelque chose contre sa volonté à celui qui frappe ou tue, et qu'il offre du réconfort ou de la considération à celui qui est blessé ou tué.

#953. — Ensuite (1132a10), il efface un doute, qui pourrait venir des noms de *gain* et *perte*. Et il dit que, lorsque nous parlons strictement, *gain* et *perte* se disent de [choses] telles qu'on en ait plus ou moins [que son dû]. De plus, ces noms se prennent proprement à propos de possessions: mais à propos d'autres [choses], ces noms ne paraissent pas convenir proprement, par exemple à propos d'injures personnelles, comme lorsqu'une [personne] frappe et qu'une autre est frappée, et qu'en cela elle souffre quelque perte; c'est qu'on ne peut prendre une mesure exacte de l'action et de la passion dans des injures personnelles de cette sorte, de façon à ce qu'on puisse dire gain ce qu'il y a en plus et perte ce qu'il y a en moins. Mais quand la passion est mesurée, à savoir selon la mesure de justice, alors ce qu'il y a en plus s'appelle gain et ce qu'il y a en moins s'appelle perte.

#954. — Ensuite (1132a14), il infère deux conclusions. La première, bien sûr, du côté du juste comme tel. La seconde, du côté du juge (1132a19).

Il dit donc en premier que, parce que le juste commutatif est quelque chose d'égal, de manière à être le milieu entre le plus et le moins, de la sorte gain et perte ont rapport de plus et de moins. Mais d'une manière différente quant aux biens et aux maux. Car avoir plus du bien et moins du mal, voilà ce qui appartient à la raison de gain. Tandis que le contraire appartient à la raison de perte: et entre ces deux [termes], à savoir le gain et la perte, le milieu est cet égal que nous appelons le juste. D'où il suit que le juste, qui dirige dans les échanges, soit un milieu entre perte et gain, en prenant l'un et l'autre de manière commune.

#955. — Ensuite (1132a19), il infère une conclusion du côté du juge, dont il a dit plus haut qu'il essaie de réajuster. Et il dit que, parce que le juste est un milieu entre perte et gain, il s'ensuit que, quand on doute de ce milieu, on recourt au juge; ce qui revient au même que si on recourait à ce qui est juste; en effet, le juge doit être comme un juste animé, à savoir comme si son esprit était entièrement possédé par la justice. Tandis que ceux qui recourent au juge paraissent chercher un milieu entre les parties en litige; et il s'en ensuit qu'on appelle les juges des milieux ou des médiateurs, comme s'ils touchaient eux-mêmes au milieu et par le fait qu'ils conduisent à ce qui est juste. Ainsi donc, il appert que le juste dont nous parlons maintenant est une espèce de milieu, puisque le juge, qui détermine ce juste, est lui-même un milieu, pour autant qu'il constitue ce qui est égal entre les parties: or l'égal est le milieu entre le plus et le moins, comme on l'a dit plus haut.

## Leçon 7

#956. — Après avoir montré la différence entre le juste qui dirige les échanges et le juste distributif, le Philosophe montre ici de quelle manière se prend le milieu dans ce juste, celui qui dirige les échanges. Et à ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il montre son propos (1132a25). En second, il manifeste l'origine de ces noms, *perte* et *gain*, dont il a fait usage (1132b11).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre comment on découvre le milieu de la justice commutative dans des choses de même facture. En second, comment on le découvre dans des choses provenant d'arts différents (1132b9).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il induit un exemple pour montrer de quelle manière on prend le milieu dans la justice commutative. En second, il manifeste ce qu'il a dit (1132a32).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose son exemple pour montrer son propos. En second, il montre la convenance de l'exemple par la manière même de parler (1132a30).

#957. — Il dit donc que la manière dont le juge ramène à égalité, c'est comme si une ligne était divisée en parties inégales; celui qui voudrait la ramener à égalité enlèverait de la plus grande partie ce en quoi elle dépasse la moitié de la ligne entière et appliquerait cela à la plus petite partie, de sorte que la moitié de la ligne entière serait comme une demie, c'est-à-dire une règle ou une mesure au moyen de laquelle il réduirait les [parties] inégales à égalité. Et ainsi, comme tout ce qui appartient à deux hommes se divise ainsi en deux, c'est-à-dire en une mesure, alors on dit que chacun a ce qui est sien, quand on reçoit une [part] égale, laquelle est le milieu entre le plus et le moins, selon une proportionnalité arithmétique; car autant le milieu de la justice est dépassé par celui qui avait plus, autant il dépasse celui qui a moins, ce qui appartient à la proportionnalité arithmétique, comme on l'a dit plus haut.

#958. — Ensuite (1132a30), il manifeste, en passant par la façon de parler chez les Grecs, que l'exemple donné convient. Il dit ainsi que c'est parce que le milieu de cette justice est comme une demie, que chez les Grecs on a appelé le juste δίκαιον (dikaion), comme si, en variant ainsi les noms, on disait que le δίκαιον (dikaion; la demie) est le juste, le δικαστήβ (dikastès; le faiseur de demie) est l'[homme] juste, et la δικαστή (dikastè; l'aptitude à faire la demie) est la justice.

#959. — Ensuite (1132a32), il manifeste ce qu'il a dit, qu'il faut enlever à qui a plus [ce] en quoi il dépasse la moitié et l'ajouter à qui a moins.

En premier il manifeste ce qu'il a dit. En second, il l'expose en termes (1132b6).

Il dit donc en premier de supposer deux [objets] égaux, dont l'un et l'autre ait deux mesures, par exemple deux paumes, ou deux pieds, et que la moitié soit enlevée à l'un et ajoutée à l'autre. Il est manifeste que ce à quoi ce sera ajouté surpassera l'autre de deux: car à ce à quoi on a enlevé il ne reste qu'un et ce à quoi on a surajouté en a trois. Mais si ce qu'on a enlevé de l'un n'est pas ajouté à l'autre, il est manifeste que l'excès ne sera que d'un. Ainsi, en ce à quoi rien n'est ajouté ni soustrait, on voit le milieu même de la justice, qui a ce qui est sien ni plus ni moins; en ce à quoi on ajoute, on voit ce qui a plus; en ce enfin à quoi on enlève, on voit ce qui a moins.

#960. — Ainsi donc, il appert que ce qui a plus dépasse le milieu d'un, à savoir cela qui lui a été surajouté, et que le milieu dépasse d'un ce à quoi on a enlevé, à savoir ce qui lui a été enlevé. Nous connaissons donc par ce milieu et ce qu'on doit enlever de ce qui a plus, et ce qu'il faut ajouter à ce qui a moins; et qu'il faut enlever enlever du plus grand, c'est-à-dire de ce qui a plus, ce dont il surpasse le milieu; et qu'il faut ajouter à ce qui a moins ce en quoi le milieu le dépasse.

#961. — Ensuite (1132b6), il pose ce qu'il a dit en termes. Soient ainsi trois lignes égales, dont les termes de l'une sont marqués AA, ceux de l'autre BB et ceux de la troisième GG; donc la ligne BB demeure indivise, mais la ligne AA est divisée par le milieu au point E et la ligne GG est divisée par le milieu au point 3. On enlève donc de la ligne AA une partie, soit AE, et on l'ajoute à la ligne GG: on appellera cet ajout GD; ainsi donc, il appert que la ligne entière DG dépasse la [ligne] AE de deux [segments], à savoir 3G et GD; tandis qu'elle ne dépasse la ligne BB que d'un seul, soit GD. Ainsi appert-il donc que ce qui est le plus grand dépasse le milieu d'un [segment] et le plus petit de deux, à la manière de la proportionnalité arithmétique.

A \_\_\_\_\_ E \_\_\_\_\_ A  
 B \_\_\_\_\_ B  
 G \_\_\_\_\_ 3 \_\_\_\_\_ G \_\_\_\_\_ D

#962. — Ensuite (1132b9), il montre que ce qu'il a dit est à observer dans les échanges entre les divers arts. Car les arts se détruiraient si celui qui produit quelque objet d'art n'en recevait rien, c'est-à-dire ne recevait pas pour cet objet d'art autant et tellement et comme il a fait. C'est pourquoi il faut que les œuvres d'un artisan aient commune mesure avec celles d'un autre pour que l'échange soit juste.

#963. — Ensuite (1132b11), il montre l'origine de ces noms de *perte* et de *gain*. Il dit que ces noms proviennent des échanges volontaires, dans lesquels on a fait usage de tels noms en premier. Lorsqu'en effet, on avait plus [à la fin] que ce qu'on avait auparavant, on disait avoir gagné; et quand on avait moins [à la fin], on disait avoir perdu, comme dans les achats et ventes et dans tous les autres échanges licites selon la loi. Mais quand [à la fin] on n'avait ni plus ni moins que ce qu'on avait au début, et qu'on rapportait dans l'échange autant qu'on y apportait, alors on disait avoir ce qui est à soi et ne rien gagner ni perdre.

#964. — Il conclut enfin l'objet ultime et principal de sa recherche. En effet, de ce qui précède, il appert que le juste dont il s'agit maintenant est le milieu entre perte et gain: et ce juste, bien sûr, n'est rien d'autre que d'avoir à égalité avant l'échange et après, même en dehors de sa volonté; comme il appert chez celui qui, le juge le forçant, rend à l'autre ce qu'il avait en plus.

### Leçon 8.

#965. — Après avoir montré de quelle façon on prend le milieu dans l'une et l'autre espèce de justice, le Philosophe exclut ici une opinion fausse sur l'acceptation du milieu de la justice. Et à ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier, il propose l'opinion erronée (1132b21). En second, il la réproouve (1132b23). En troisième, il montre en quoi et comment on tiendra la vérité (1132b31).

Il dit donc en premier qu'il a paru à certains qu'à parler universellement le juste ne soit rien d'autre que la réciprocité, à savoir que l'on reçoive selon ce qu'on a fait. Ce fut la pensée des Pythagoriciens, qui déterminaient que le juste en soi est la même chose que la réciprocité.

#966. — Ensuite (1132b23), il réproouve la position annoncée. Et cela de deux manières. D'abord, certes, en rapport à la justice distributive; en disant que la réciprocité ne convient pas en matière de juste distributif, ce dont la raison est manifeste. En effet, le juste distributif ne vient pas de ce que l'une de deux [personnes] à rendre égales par la justice agisse sur l'autre ou subisse d'elle, ce qui est requis à la raison de réciprocité; mais de ce que des biens communs soient distribués à l'un et à l'autre selon une égalité de proportion.

#967. — En second (1132b24), il réproouve la position annoncée en rapport à la justice commutative.

Il propose en premier ce qu'il entendait à propos de cette justice: il dit que la réciprocité ne convient pas non plus de toutes les manières en rapport au juste qui dirige les échanges; bien que ceux qui ont proféré l'opinion annoncée ont justement voulu dire que dans les échanges le juste soit identique à la réciprocité: ce qui appert du fait qu'un législateur du nom de Rhadamante a introduit cette [définition du] juste, que si on subit ce qu'on a fait, la vengeance est correcte.

#968. — En second (1132b28), il réproouve ce qu'on a dit, moyennant deux raisons. Il en donne comme première qu'en bien des occasions une telle vengeance se trouve en discordance avec la vraie justice. Par exemple, si quelqu'un constitué en gouvernement frappait une personne privée, la justice ne requerrait pas que le gouvernant en soit frappé à son tour. Et si quelqu'un frappe le gouvernant, il faut non seulement qu'il soit frappé à son tour, mais qu'il soit puni plus gravement encore.

#969. — Par ailleurs, cela paraît s'opposer à ce que le Philosophe a dit plus haut, qu'en justice commutative on ne regarde pas à la différence de condition des personnes, mais que la loi les traite toutes en égales. Cependant, il faut tenir compte de ce que là le Philosophe disait qu'en justice commutative la loi tient compte seulement de la différence de tort. Or il est manifeste que lorsque le tort concerne la soustraction d'une chose extérieure, d'argent par exemple, la quantité du tort ne change pas avec la différence de condition de la personne; mais lorsqu'il s'agit d'un tort personnel, alors nécessairement la quantité du tort change avec la condition de la personne. Il est manifeste, en effet, qu'il y a un tort plus grand quand on frappe un gouvernant, en quoi on ne lèse pas seulement la personne même mais toute la république, que lorsqu'on frappe une personne privée. Et c'est pourquoi une simple réciprocité ne convient pas à la justice en de telles [situations].

#970. — Il amène une seconde raison (1132b30) et il dit que cela diffère beaucoup, en matière de châtiments à infliger, si on a procuré l'injure volontairement ou involontairement, à savoir par ignorance ou par violence ou par crainte. On doit en effet être châtié plus gravement si on a été fautif volontairement que si [on l'a été] involontairement, et cela pour une double raison. En premier, certes, parce qu'en matière de châtiments, non seulement on regarde à ce que l'égalité de la justice soit réparée en ce que l'on rende à l'autre ce qu'on lui a enlevé; mais aussi en ce qu'on supporte une peine pour la faute commise; et à cause de cela, on est puni par la loi même pour des fautes où aucune injure ou perte n'a été imposée à un autre; et le voleur n'est pas forcé seulement à rendre ce qu'il a pris, par quoi l'égalité de la justice est reconstituée, mais aussi il est puni pour la faute commise. Or la faute est aggravée ou diminuée du fait que l'on se rende fautif volontairement ou involontairement. Aussi est-on puni plus gravement si [on a agi volontaire]ment que [si on a agi] involontaire[ment]. En second, parce que l'injure de celui qui se rend volontairement fautif est plus grande; au tort extérieur se trouve en effet ajouté un mépris intérieur.

#971. — Ensuite (1132b31), il montre en quoi et de quelle manière ce qu'on a dit reste vrai, à savoir que la réciprocité est le juste.

Et à ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que la réciprocité doit être produite dans les échanges selon une proportionnalité. En second, il manifeste la forme de cette proportionnalité (1133a5). En troisième, il montre comment une telle forme peut s'observer (1133a19).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose son intention. En second, il prouve son propos (1132b33).

Il dit donc que, dans les rapports d'échange, il est vrai que telle [action] est juste qui contient en elle réciprocité, non pas néanmoins selon l'égalité, mais selon une proportionnalité.

#972. — Toutefois, cela paraît s'opposer à ce qu'on a dit plus haut, à savoir qu'en justice commutative le milieu ne se prend à coup sûr pas selon la proportionnalité géométrique, qui consiste en une égalité de proportion, mais selon la [proportionnalité] arithmétique, qui consiste en une égalité de quantité. On doit dire, cependant, qu'en rapport à la justice commutative, il doit certes toujours y avoir égalité de chose à chose, mais non pas d'action à passion, ce qu'impliquerait la [simple] réciprocité. Mais là, il faut appliquer la proportionnalité à la production d'une égalité entre les choses, en ceci que l'action d'un artisan est plus grande que l'action d'un autre, par exemple la construction d'une maison que la fabrication d'un couteau; aussi, si le constructeur échange son action pour l'action du fabriquant, il n'y aurait pas qualité de chose donnée et [de chose] prise [en échange], par exemple pour la maison et le couteau.

#973. — Ensuite (1132b33), il prouve son propos, disant que ce qui peut rendre manifeste que le juste commutatif contient de la réciprocité selon une proportionnalité, c'est que les citoyens demeurent pareils entre eux dans la cité du fait de recevoir les uns des autres de manière proportionnelle, pour autant que, si l'un fait quelque chose pour l'autre, l'autre s'emploie à agir de manière proportionnelle pour lui. Et il est manifeste que tous les citoyens cherchent cela, qu'on leur rende la réciproque. C'est à cause de cela, en effet, que les gens demeurent ensemble, parce qu'ils se font les uns pour les autres ce qu'ils veulent; ils ne veulent donc jamais à tort qu'on leur rende la réciproque. Or s'ils ne veulent pas cela à tort, il relève manifestement de l'esclavage qu'à un tel qui produit [pour lui], un autre ne rende pas en proportion. Il est en effet servile de ne pas obtenir, par son travail, quelque chose qu'on n'ait pas tort de vouloir.



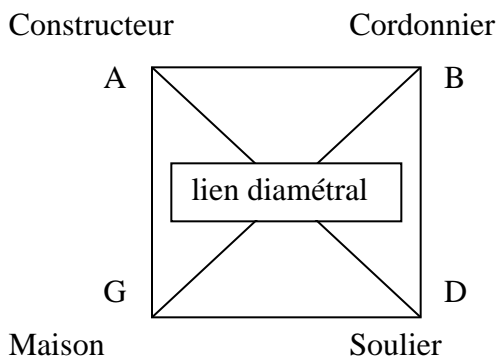
#974. — Ou bien nous dirons que non seulement les gens ne veulent pas à tort qu'on leur rende la réciproque, mais même qu'ils ont raison: et qu'ainsi, si on ne leur rend pas la réciproque, la rétribution sera indue. Par ailleurs, les gens demeurent ensemble les uns avec les autres, du fait que l'un rétribue l'autre pour ce qu'il en a reçu. Et il s'ensuit que les gens de bien manifestent vite à leurs bienfaiteurs leur reconnaissance, comme quelque chose de sacré, de manière à les rétribuer en cela; rétribuer concerne en effet proprement la reconnaissance. A celui qui a fait quelque chose pour nous, en effet, il faut qu'on rende grâces, c'est-à-dire qu'on remette un profit gracieux, et qu'on ne se contente pas seulement de faire autant qu'on a reçu, mais qu'en plus on se mette à faire davantage qu'on a reçu, de façon que lui-même agisse gratuitement.

#975. — Ensuite (1133a5), il manifeste la forme de la proportionnabilité selon laquelle doit se faire la réciprocité.

Et en premier il amène un exemple à propos du cordonnier et du constructeur. En second, il montre qu'il en va de la même manière dans les autres arts (1133a14).

Il dit donc en premier que c'est un lien diamétral qui rend proportionnelle la rétribution ou la réciprocité dans les échanges. Pour le comprendre, on trace un carré  $ABGD$  et on trace deux diamètres qui se coupent, à savoir  $AD$  et  $BG$ . Soit donc le constructeur,  $A$ , le cordonnier,  $B$ , la maison, produit du constructeur,  $G$ , le soulier, produit du cordonnier,  $D$ . Or, il faut quelquefois que le constructeur reçoive du cordonnier son produit, à savoir le soulier. Mais il doit lui aussi lui donner en rétribution son produit.

#976. — Si donc en premier on découvre une égalité de proportionnabilité, à savoir qu'on fixe d'un côté que tant de souliers valent une maison; en effet, le constructeur fait plus de dépenses pour une maison que le cordonnier pour un soulier; qu'ensuite se produise la réciprocité, à savoir que le constructeur reçoive le nombre de souliers équivalent à une maison et le cordonnier une seule maison, là il y aura ce qu'on dit, à savoir une rétribution rendue proportionnelle par un lien diamétral: car les souliers, c'est une fois proportionnés qu'ils sont donnés au constructeur, auquel on les oppose diamétralement, et la maison au cordonnier: tandis que si la rétribution ne se fait pas ainsi, il n'y aura pas égalité des choses échangées et ainsi les hommes ne pourront pas demeurer ensemble les uns avec les autres, puisque rien n'empêche que le produit d'un artisan ne soit meilleur que le produit d'un autre: comme la maison que le soulier: et c'est pourquoi il faut les égaliser entre eux, selon la proportionnabilité décrite, pour que se fasse un échange juste.



#977. — Ensuite (1133a14), il montre qu'il en va de même dans les autres arts. Et il dit que ce qu'il a dit du constructeur et du cordonnier est aussi à observer dans les autres arts, à savoir que la réciprocité et l'échange se fasse selon une proportionnabilité diamétrale. Car les arts se détruiraient si on ne recevait pas tant et comme on a fait. Et cela doit se produire selon le mode décrit. Ce ne sont pas toujours, en effet, deux personnes d'un seul art qui s'échangent leurs produits, par exemple deux médecins, mais la plupart du temps des hommes d'arts différents, par exemple un médecin et un cultivateur, qui sont tout à fait différents et inégaux; et il faut cependant les égaliser selon le mode décrit.

*Leçon 9*

#978. — Après avoir proposé la forme de la proportionnabilité selon laquelle la réciprocité est la même dans les échanges, Le Philosophe montre ici de quelle manière la forme décrite de proportionnabilité peut s'appliquer.

Et en premier il montre son propos (1133a19). En second, il manifeste certaines [choses] qu'il a dites (1133b6).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que pour observer la forme parfaite de la proportionnabilité il est nécessaire de donner à tout une mesure commune. En second, il montre comment dans les échanges la réciprocité se réalise de manière juste par le moyen d'une mesure commune de cette sorte (1133a31).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose ce par quoi tout aura mesure commune. En second, il montre comment se réalise une telle mesure commune dans les échanges (1133a21). En troisième, il assigne la raison de la mesure commune décrite (1133a25).

#979. — Il dit donc en premier que, pour que les produits des divers artisans deviennent égaux et puissent ainsi s'échanger, il faut que toutes [choses] dont il peut y avoir échange soient de quelque manière comparables entre elles, de façon qu'on sache ce qui vaut plus et ce qui [vaut] moins. C'est dans cette vue que fut inventée la monnaie, c'est-à-dire le denier, grâce auquel se mesurent les prix de telles [choses]. C'est ainsi que le denier devient comme un milieu, pour autant qu'il mesure toutes [choses], à savoir leur surabondance et leur défaut, en tant qu'une chose surpasse une autre, comme on a dit plus haut que c'est le milieu qui appartient à la justice. Comme s'il disait: et celle-ci mesure la surabondance et le défaut.

#980. — Ensuite (1133a21), il montre comment se réalise l'échange d'après la mesure commune décrite. Bien que une maison soit de plus de prix qu'un soulier, cependant une certaine quantité de souliers finit par égaliser en prix une maison, ou la nourriture d'un homme pour un temps long. Il faut donc, pour que l'échange soit juste, qu'autant de souliers soient donnés pour une maison ou pour la nourriture d'un homme que le constructeur ou le cultivateur dépasse le cordonnier en travail et en dépenses, parce que si cela n'est pas respecté, il ne pourra y avoir échange de choses, et les gens ne se communiqueront pas entre eux leurs biens. Or ce qui est dit, à savoir que plusieurs souliers se donnent pour une maison, ne pourra se faire, à moins que de quelque manière les souliers deviennent égaux à la maison.

#981. — Ensuite (1133a25), il assigne la raison de la mesure commune décrite, faite par l'argent. Il dit que la raison pour laquelle toutes [choses] peuvent devenir égales, c'est qu'elles peuvent toutes trouver une mesure commune dans une chose unique, comme il a été dit; or cette unité, qui mesure toutes [choses] selon la vérité de la chose, est le besoin, qui contient toutes [les choses] échangeables, en tant que toutes se réfèrent au besoin humain. En effet, elles ne sont pas appréciées selon la dignité de leur nature: autrement, une souris, qui est un animal sensible, serait de plus de prix qu'une perle, qui est une chose inanimée: mais les prix sont imposés aux choses selon que les gens en ont besoin pour leur usage.

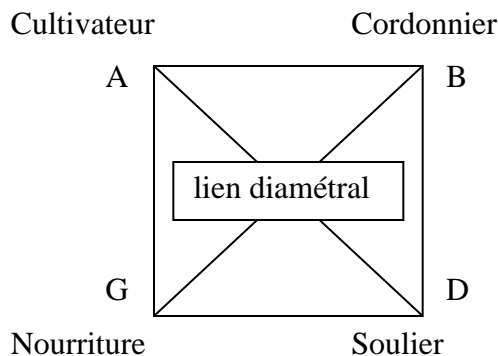
#982. — Et le signe en est que si les gens n'avaient besoin de rien, il n'y aurait pas d'échange; ou s'ils n'avaient pas des besoins semblables, c'est-à-dire [besoin] des [mêmes] choses, il n'y aurait pas le même échange, car on ne donnerait pas ce qu'on a pour ce dont on n'a pas besoin. Et qu'en vérité le besoin mesure toutes [choses], c'est manifeste par cela que l'argent a été institué selon une composition, c'est-à-dire par convention entre les gens, à cause de la nécessité de l'échange, de l'échange de choses nécessaires. Il est en effet entendu entre les gens qu'à celui qui apporte son denier on donnera ce dont il a besoin. Et il s'ensuit que le denier est appelé *nómi s ma* (nomisma): *nóμοβ* (nomos), en effet, signifie loi, c'est-à-dire que le denier n'est pas une mesure par nature, mais par *nóμοβ*, c'est-à-dire par loi: il est en effet en notre pouvoir de transformer les deniers et de les rendre inutiles.

#983. — Ensuite (1133a31), il montre comment, avec la mesure décrite, la réciprocité se réalise de manière juste dans les échanges.

Et en premier, il manifeste son propos. En second, il le pose dans des termes (1133b4).

Du fait que toutes [choses] se mesurent naturellement au besoin, dit-il donc en premier, et au denier, par convention entre les gens, la réciprocité se réalisera de manière juste quand tout aura été égalisé selon le mode décrit; alors, autant le cultivateur, dont le produit est la nourriture de l'homme, dépasse le cordonnier, dont le produit est le soulier, autant en proportion le produit du cultivateur dépassera en nombre le produit du cordonnier, de sorte que beaucoup de souliers seront donnés pour un modius de blé. Et ainsi, au moment d'échanger, il faut regarder les choses à échanger selon la figure diamétrale de proportionnabilité, comme il a été dit plus haut: et si cela ne se fait pas, l'un des extrêmes aura l'une et l'autre surabondances. Par exemple, si le cultivateur donnait un modius de blé pour un soulier, il aurait surabondance de travail dans son produit et aurait aussi surabondance de perte, parce qu'il devrait donner plus que recevoir. Mais quand tous ont ce qui est leur, alors ils sont égaux et communiquent entre eux, parce que l'égalité décrite peut se produire en eux.

#984. — Ensuite (1133b4), il pose en des termes ce qui a été dit de la figure de proportionnalité. Que l'on trace donc, comme aussi auparavant, un carré ABGD; soit alors le cultivateur, A, la nourriture qui est son produit, G, par exemple un modius de blé; soit le cordonnier, B; soit D, le produit équivalent du cordonnier, c'est-à-dire assez de souliers pour équivaloir un modius de blé. La réciproque se fera donc de manière juste, si on lie A avec D et B avec G: mais si la réciprocité ne se fait pas ainsi, les gens ne se communiqueront pas leurs choses entre eux.



#985. — Ensuite (1133b6), il manifeste plus pleinement ce qu'il a dit plus haut.

Et en premier, il manifeste comment les choses se mesurent. En second, comment ce qui a été ramené à une mesure commune est échangé (1133b14).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que la nécessité est une mesure en rapport à la vérité de la chose. En second, comment le denier est une mesure instituée par la loi (1133b10).

Il dit donc en premier que ce qui a été dit, que le besoin humain contient toutes [choses] comme une mesure, se montre de ce que quand des gens ont entre eux ce rapport que ou bien ni l'un ni l'autre, ou bien au moins l'un d'entre eux n'a pas besoin d'une chose que l'autre a, ils ne font pas d'échanges entre eux, comme ils font de ces échanges lorsque l'un, qui a du blé, a besoin du vin que l'autre a, et qu'ainsi il donne du blé pour du vin, de sorte qu'autant de blé soit donné que vaut le vin.

#986. — Ensuite (1133b10), il manifeste comment le denier mesure. Et sur ce [sujet], il faut considérer que si toujours les gens avaient besoin pour le moment de choses qu'ils ont réciproquement, il n'y aurait pas besoin de faire d'autre échange que de chose à chose, par exemple de blé à vin: mais quelquefois il arrive que celui pour qui surabonde le vin dans le moment n'a pas besoin du blé qu'a celui qui a besoin de vin, mais peut-être qu'il en aura besoin plus tard, ou d'autre chose. Ainsi donc, pour le besoin d'un prochain échange, la pièce, c'est-à-dire le denier, nous sert comme de garantie que si pour le moment on n'a besoin de rien mais qu'on ait besoin dans le futur, on nous donnera ce dont nous aurons besoin pour autant que nous apporterons notre denier.

#987. — Ce doit en effet être là la vertu du denier que, quand on l'apporte, aussitôt on reçoive ce dont on a besoin. Mais il est vrai que le denier aussi souffre le même [problème] que les autres choses, à savoir que pas toujours à son échange on reçoit ce qu'on veut, parce qu'il ne peut pas toujours également, c'est-à-dire qu'il n'est pas toujours de la même valeur; cependant, il doit être institué de manière qu'il demeure davantage de la même valeur que les autres choses.

#988. — Ensuite (1133b14), il manifeste comment il y a, en conformité avec la mesure des deniers, échange des choses qui trouvent commune mesure dans les deniers.

Et à ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre de quelle manière se fait l'échange des choses mesurées par les deniers. En second, il montre selon quelle raison les deniers mesurent (1133b18). En troisième, il met en termes ce qu'il a dit (1133b23).

Il dit donc en premier que, en tant que mesure mesurante, le denier demeure plus longtemps dans sa valeur; à cause de cela, il faut apprécier tout en deniers. De cette façon, en effet, il pourra y avoir échange des choses et par conséquent communication entre les gens. La pièce, bien sûr, ajuste les choses échangeables, comme une mesure qui rend les choses commensurables. Il manifeste par ailleurs ce qu'il a dit par le fait que la communication ne pourra avoir lieu s'il n'y a pas d'échange; et il n'y en aura pas, si une égalité n'est pas constituée entre les choses; et celle-ci ne sera pas, s'il n'y a pas de mesure commune.

#989. — Ensuite (1133b18), il montre de quelle manière les deniers mesurent. Et il dit qu'il est impossible que des choses si différentes aient mesure commune selon leur vérité, c'est-à-dire selon leur nature même; mais par comparaison au besoin des gens, elles peuvent être suffisamment contenues sous une mesure unique. Aussi doit-il exister une [chose] unique qui mesure tout de cette manière, à savoir bien sûr non pas à partir de leur nature, mais par convention telle entre les gens. C'est de là aussi qu'elle est appelée *nómisma* (*numisma*), parce que certes elle donne à tout commune mesure, en tant que tout est mesuré par le *nómisma*.

#990. — Ensuite (1133b23), il manifeste dans des termes ce qu'il a dit, en disant: soit A, une maison qui vaut cinq livres; soit B, un lit qui vaut une livre, de sorte que le lit sera en valeur le cinquième de la maison. D'où il est manifeste que tant de lits sont égaux en valeur à une maison, à savoir cinq. Et il est manifeste que l'échange se faisait ainsi avant que n'existent les deniers: on donnait en effet cinq lits pour une maison. Il n'y a par ailleurs aucune différence si on donne cinq ou quoi que ce soit qui vale cinq.

#991. — Comme épilogue ultime, il conclut que l'on a dit ce qu'est le juste et ce qu'est l'injuste.

## *Leçon 10*

#992. — Après avoir montré comment le juste est un milieu, le Philosophe montre ici comment la justice est un milieu. Et à ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier, il propose son intention (1133b30). En second, il prouve son propos (1134a1). En troisième, il épilogue ce qui a été dit (1134a14).

Comme, par ailleurs, les *habitus* se connaissent à travers leurs actes, sur le premier [point], il fait deux considérations. En premier, il affirme que l'opération de la justice constitue un milieu. En second, [il précise] comment la justice même est un milieu (1133b32).

Il dit donc en premier qu'à partir de ce qui a été déterminé, il est manifeste que l'opération juste, qui est l'opération de la justice, est un milieu entre agir injustement et souffrir l'injustice, dont l'un consiste à avoir plus qu'il ne nous est dû, à savoir agir injustement, et l'autre, c'est-à-dire souffrir l'injustice, consiste à avoir moins, du fait que l'on soit privé de ce qui nous est dû. L'acte de justice, quant à lui, consiste à rendre égal, ce qui constitue le milieu entre le plus et le moins. Aussi s'ensuit-il manifestement de ce qui a été dit que l'opération juste est le milieu entre agir injustement et souffrir l'injustice.

#993. — Ensuite (1133b32), il montre de quelle manière la justice est un milieu. Et il dit que la justice n'est pas un moyen terme de la même manière que les autres vertus morales, dont chacune est un moyen terme entre deux malices, comme la libéralité, qui est intermédiaire entre l'illibéralité et la prodigalité; la justice, pour sa part, n'est pas intermédiaire entre deux malices. Toutefois, elle peut effectivement être dite moyen terme, en tant qu'elle est constitutive d'un milieu, du fait que son acte est l'opération juste, qui est le milieu entre agir injustement et souffrir l'injustice; des deux cependant, l'un, à savoir agir injustement, appartient à la malice, à savoir à l'injustice, qui appartient aux extrêmes, pour autant qu'elle prend pour elle plus des biens et moins des maux; mais souffrir l'injustice n'appartient pas à une malice, mais c'est plutôt une peine.

#994. — Ensuite (1134a1), il prouve ce qu'il a dit, à savoir que la justice n'est pas un moyen terme entre deux malices, comme les autres vertus morales.

Et à ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il assume ce qu'est la justice. En second, il ajoute certaines [notions] pour conclure son propos (1134a12).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il pose ce qu'est la justice. En second, ce qu'est l'injustice (1134a4).

Il dit donc en premier que la justice est l'habitus selon lequel celui qui est juste est dit agent du juste; et cela par choix; car, comme on l'a dit plus haut, dans le second [livre], la vertu morale est un habitus électif. De dire, néanmoins, que [l'homme juste] est agent du juste, peut se référer à la justice qui dirige les échanges, dans laquelle apparaît davantage la raison de justice à cause de l'égalité de la chose: aussi ajoute-t-il «et distributif», pour comprendre aussi la justice distributive, qui consiste en une égalité de proportion.

#995. — Or on peut par choix agir justement tant dans les échanges que dans les distributions, et [cela] de deux manières. D'une première manière, entre soi et un autre: et quant à cela, il dit «et de soi à un autre». D'une autre manière, entre deux autres, ce qui concerne le juge ou l'arbitre; aussi ajoute-t-il «et d'un autre à un autre». Comment par ailleurs l'[homme] juste opère-t-il le juste, il le manifeste par l'exclusion du contraire, ajoutant: ce qu'il ne fait pas, c'est, parmi les choses éligibles, par exemple les richesses et les honneurs, en prendre plus pour soi et en laisser moins à son prochain; et parmi les choses nocives, c'est-à-dire pénibles et pénales, au contraire en [garder] plus pour son prochain que pour soi. Au contraire, [il procède] avec égalité, en proportion; et il observe cela non seulement entre lui et un autre, mais aussi entre deux autres.

#996. — Ensuite (1134a4), il propose ce qu'est l'injustice; et il dit que l'injustice, au contraire, est l'habitus agent par choix de l'injuste: ce qui certes se produit dans la surabondance comme dans le défaut des choses utiles ou nocives, qu'on reçoit en dehors de la proportion due. À cause de quoi, comme la justice se dit un moyen terme, parce qu'elle est agente du milieu, de même l'injustice se dit surabondance et défaut, parce qu'elle est agent de la surabondance et du défaut, de façon, certes, que l'injuste s'attribue à lui-même une surabondance des choses qui sont simplement utiles, un défaut cependant des choses nuisibles. Aux autres, bien sûr, ils attribuent semblablement tout, c'est-à-dire la surabondance et le défaut, mais non dans les mêmes [matières]: le défaut dans les choses utiles et la surabondance dans les choses nuisibles. Il n'est pas déterminé, cependant, à quel degré l'injustice s'écarte de la proportion due, c'est-à-dire combien plus ou combien moins que le dû elle prend; mais elle fait cela de quelque manière que cela arrive, c'est-à-dire comme cela se présente.

#997. — Ensuite (1134a12), il ajoute certaines [notions] nécessaires pour conclure son propos. Et il dit que l'acte d'injustice est double: l'un certes consiste à moins avoir de biens, à quoi se rapporte avoir plus de maux, ce qui est de même nature: c'est souffrir l'injustice. Tandis que l'autre acte d'injustice consiste à avoir plus de biens et moins de maux; cela, c'est agir injustement.

#998. — À partir de là, on peut argumenter ainsi. Il appartient à l'injustice d'agir injustement: mais avoir moins de biens ou plus de maux, ce n'est pas agir injustement mais souffrir l'injustice; donc, cela n'appartient pas à la malice d'injustice. La justice, elle, est le milieu entre avoir plus et avoir moins, comme il a été dit plus haut; donc, la justice n'est pas le milieu entre deux malices.

#999. — Ensuite (1134a14), il épilogue ce qui a été dit. Et il dit qu'on a parlé de la justice et de l'injustice, et de la nature de l'une et de l'autre; et, de manière semblable, du juste et de l'injuste en général. En effet, il déterminera par la suite de certains modes particuliers du juste et de l'injuste.

### *Leçon 11*

#1000. — Après avoir déterminé de manière absolue de la justice et du juste, et de leurs opposés, le Philosophe en détermine ici par comparaison à leur sujet, en montrant de quelle manière, en agissant injustement, on devient injuste. Et à ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il détermine de la vérité (1134a17). En second, il soulève des difficultés sur ce qui a été déterminé auparavant (1136a10).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il soulève une question. En second, il interpose des [notions] qui sont nécessaires à la solution de la question (1134a24). En troisième, il résout la question (1135a15).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il soulève la question à investiguer. En second, il montre qu'une autre question a été déterminée auparavant (1134a23).

Il dit donc en premier qu'il se peut, lors même qu'on fait une chose injuste, on ne soit pourtant pas injuste. C'est pourquoi aussi il faut chercher quels actes d'injustice, c'est-à-dire œuvres d'injustice, on doit avoir pour qu'en faisant l'injustice on soit injuste, et ce en chaque espèce d'injustice, par exemple vol, ou adultère, ou brigandage. Ou bien, peut-on dire, en effaçant ce qui précède, qu'il n'y a pas de différence, pour ce qui est d'être injuste, selon quelles opérations on fait l'injustice.

#1001. — La raison, néanmoins, pour laquelle on cherche dans quels actes d'injustice cela se produit, c'est qu'il est possible de bien des manières de faire l'injustice. Il est possible que l'on ait une affaire avec une femme, qui soit l'épouse d'un autre, sans ignorer la personne, ce qui rendrait [l'acte] involontaire, sachant donc à qui on a affaire, sans toutefois le faire par choix mais par passion. Alors on fait certes une chose injuste, mais on ne passe pas pour injuste, puisqu'on n'agit pas par choix; de même aussi, nous pouvons dire avec précision que l'on n'est pas un voleur, bien qu'on ait volé, puisqu'on n'a pas volé par choix; de manière semblable, on n'est pas adultère, bien qu'on ait commis l'adultère; et pareille raison intervient en autres [matières].

#1002. — Ensuite (1134a23), il montre qu'une difficulté a déjà été résolue; à savoir de quelle manière se rapporte la réciprocité au juste, ce dont il a été question auparavant (#971-972).

#1003. — Ensuite (1134a24), il interpose des [notions] nécessaires à la solution de la question proposée.

Et en premier ce qu'est strictement le juste. En second, ce qu'est un acte de justice (1135a8).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il dit quelle est son intention. En second, il exécute son propos (1134a26).

Il dit donc en premier qu'en vue de l'évidence de la question en laquelle on cherche en quelle opération, en faisant la justice ou l'injustice, on est dit juste ou injuste, il faut que ne nous échappe pas que le juste sur lequel on enquête est le juste strictement, à savoir, le juste politique.

#1004. — Ensuite (1134a26), il exécute son propos.

Et en premier il montre ce qu'est le juste politique. En second, il le divise (1134b18).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose ce qu'il veut, à savoir, ce qu'est le juste politique. En second, il manifeste son propos (1134a30).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre ce qu'est le juste politique. En second, il conclut qu'il existe d'autres choses justes différentes de cela (1134a28).

Il dit donc, en premier, que le juste politique consiste en une communauté de vie qui vise à suffire par elle-même en ce qui a trait à la vie humaine. Or c'est là la communauté de la cité, en laquelle on doit trouver toutes choses requises à la vie humaine. Mais ce juste existe entre [gens] libres et non avec des esclaves, car entre maîtres et esclaves on ne trouve pas le juste politique, mais dominatif,

comme on le dira plus loin. Tandis que le juste politique existe entre personnes égales, dont l'une n'est pas soumise à l'autre par un ordre naturel ou civil, comme l'enfant à son père, entre qui, comme on le dira plus loin, on ne trouve pas le juste politique, mais paternel.

#1005. — Mais ce juste politique, existe ou bien selon une proportionnalité, c'est-à-dire, selon une égalité de proportion en tant que justice distributive; ou selon le nombre, c'est-à-dire, une égalité de quantité numérale, en tant que justice commutative.

#1006. — Ensuite (1134a28), il conclut [à l'existence] d'autres [types de choses] justes, à partir de la différence qui précède; disant que du fait que le juste politique existe entre [gens] libres et égaux, il n'existe pas de juste politique, à savoir, de juste strictement, entre ceux auxquels cela n'appartient pas, à savoir, d'être libres et égaux, mais un certain juste, c'est-à-dire, dominatif ou paternel, ce qui est [juste] sous un certain rapport, en tant que cela a une ressemblance avec le juste politique.

#1007. — Ensuite (1134a30), il manifeste ce qui a été dit.

Et en premier quant au juste politique, qui est le juste strict. En second quant au juste dominatif ou paternel, qui est le juste sous un certain rapport (1134b8).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il manifeste ce qui a été dit, à savoir que le juste politique existe entre [gens] libres et égaux. En second, il infère des corollaires de ce qui a été dit (1134a35).

Il dit donc en premier que la raison pour laquelle il a été dit que le juste politique existe entre [gens] libres et égaux, c'est que, comme le juste politique est déterminé par la loi, il est nécessaire qu'on le trouve chez ceux à qui la loi est donnée. Or la loi n'est pas donnée principalement aux esclaves, qui sont menés par leurs maîtres, ni aux les fils qui sont menés par leurs parents, mais aux [gens] libres et égaux. Que par ailleurs ce soit entre de telles [gens] qu'existe le juste politique, [à savoir] entre ceux à qui est donnée la loi, c'est manifeste du fait que la justice et l'injustice sont chez eux; or la loi s'étend s'étend à ceux en qui l'injustice peut être; ce qui est évident de cela que la vengeance, qui se fait selon la loi, n'est rien d'autre que le jugement du juste et de l'injuste.

#1008. — Et du fait que la loi existe chez ceux entre qui existe la justice, il s'ensuit qu'elle existe chez ceux entre qui existe l'injuste, et par conséquent en qui on trouve le juste aussi; car c'est chez ceux où on trouve l'injustice qu'on trouve d'agir injustement, mais cela ne se convertit pas. On a dit en effet dans le second [livre], qu'il se peut que l'on fasse quelque chose de vertueux sans vertu et semblablement quelque chose de vicieux sans l'habitus du vice: mais cet injuste n'est rien d'autre que le fait de s'attribuer à soi-même plus de ce qui est simplement et absolument bon, comme sont les richesses et les honneurs, et moins de ce qui est simplement et absolument mauvais, comme les [choses] contraires à celles qu'on vient de mentionner.

#1009. — Ensuite (1134a35), il infère trois corollaires de ce qui a été dit. Et il dit en premier que parce que l'injuste consiste à ce qu'on s'attribue à soi plus des biens et moins des maux, il s'ensuit qu'en gouvernement correct d'un peuple, on ne permet pas que les hommes gouvernent, à savoir selon la volonté et les passions humaines, mais [on veut] que ce soit la loi qui gouverne l'homme, laquelle est la domination de la raison, ou l'homme qui agit selon la raison: car si le prince suit des passions humaines, il fera cela pour lui, à savoir prendre plus des biens et moins des maux, et il deviendra ainsi un tyran, alors que cela va contre la raison de prince. En effet, le prince est institué justement pour cela, garder la justice, et par conséquent l'égalité qu'il néglige quand il usurpe pour lui plus des biens et moins des maux.

#1010. — Il amène alors son second corollaire (1134b2) et dit que parce que le prince, s'il est juste, ne s'attribue rien de plus comme biens qu'aux autres, sauf peut-être selon la proportion due de la justice distributive, il s'ensuit que le prince ne travaille pas à son utilité mais à celle des autres. Et à cause de cela il a été dit plus haut que la justice légale, selon laquelle le prince gouverne le peuple, est le bien de l'autre.

#1011. — Il amène alors son troisième corollaire (1134b6).

Il est manifeste, en effet, que n'importe qui doit donner un salaire à celui qui travaille pour lui. Parce que donc le prince travaille pour le peuple, un salaire doit lui être donné par le peuple, à savoir

l'honneur et la gloire, qui sont les plus grands biens qui peuvent être donnés par les hommes. Mais s'il se trouve des princes à qui cela ne suffit pas pour salaire et qui recherchent un gain, ce sont des [princes] injustes et des tyrans. En plus de ce salaire procuré par les hommes, les bons princes attendent aussi un salaire de Dieu.

#1012. — Ensuite (1134b8), il manifeste ce qui a été dit plus haut de ce qui n'est pas juste strictement, mais selon une ressemblance.

Et en premier quant au juste dominatif et paternel. En second, quant au juste qui intervient entre mari et femme (1134b15).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose son intention. Et il dit que le juste dominatif, à savoir entre maître et esclave, et paternel, à savoir entre père et enfant, n'est pas la même [chose] que le juste politique; mais il a quelque ressemblance avec, selon que de quelque manière il est envers autrui.

#1013. — En second (1134b9), il montre ce qu'il a dit, quant à cela que le juste dominatif ou paternel n'est pas strictement juste: il est manifeste, en effet, qu'il ne peut y avoir de stricte injustice entre un homme et ce qui est à lui-même, comme non plus de justice, car l'une et l'autre est envers autrui. Or l'esclave est comme une possession du maître, et l'enfant, jusqu'à ce qu'il atteigne un certain âge, c'est-à-dire soit grand et se sépare de son père par émancipation, est comme une partie du père. Et qu'il n'y ait pas d'injustice envers soi-même, c'est évident du fait que personne ne choisit de se nuire à soi-même. Aussi devient-il évident qu'à parler strictement il n'y a pas de justice ou d'injustice envers l'enfant ou l'esclave.

#1014. — En troisième (1134b13), il montre que le juste dominatif et paternel, même s'il était strictement juste, ne serait pas un juste politique, parce que le juste politique est en rapport à la loi, et existe entre qui est de nature à avoir loi. Or sont de cette sorte ceux à qui convient l'égalité quant à ce qui est d'être gouverné et assujetti; à savoir que l'un d'eux [ne] soit [pas] assujetti à l'autre, comme l'esclave est assujetti au maître et l'enfant au père. Aussi n'y a-t-il pas entre eux de juste politique.

#1015. — Ensuite (1134b15), il détermine du juste sponsal; et il dit que comme la femme est moins sujette au mari que l'esclave au maître, ou l'enfant au père, c'est pourquoi il y a plus raison de juste entre mari et femme qu'entre père et progéniture, c'est-à-dire enfants, et maître et possessions, c'est-à-dire esclaves. En effet, le juste entre mari et femme est [le juste] économique, car le mari gouverne dans la maison comme le prince dans la cité. Toutefois, ce juste économique diffère du politique comme la maison diffère de la cité.

## *Leçon 12*

#1016. — Après avoir montré de quelle [nature] est le juste politique, qui est le juste strictement, le Philosophe présente ici la division de ce juste politique.

Et en premier, il divise le juste politique en espèces (1134b18). En second, il touche la division de ce juste en [cas] individuels (1135a6).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose la division. En second, il l'expose (1134b19). En troisième, il exclut une erreur opposée à cette division (1134b24).

Il dit donc en premier que le juste politique se divise en deux [espèces], dont l'une est le juste naturel, l'autre le juste légal. C'est par ailleurs la même division que celle posée par les juristes, à savoir que le droit est ou naturel ou positif. C'est la même [chose], en effet, qu'ils nomment droit et qu'Aristote nomme juste. En effet, Isidore aussi dit, dans son livre des *Étymologies*, que le droit (*jus*) se dit tel parce que juste (*justum*). Il semble toutefois y avoir contrariété quant à cela que le politique est la même [chose] que le civil; ainsi, ce qui est présenté par le Philosophe comme divisé paraît présenté par les juristes comme divisant, étant donné qu'ils présentent le droit civil comme une partie du droit positif.



#1017. — Mais il faut tenir compte de ce que le politique ou le civil, ici, est pris différemment par le Philosophe et par les juristes. Car le Philosophe nomme ici le juste politique ou civil à partir de l'usage qu'en font les citoyens; tandis que les juristes nomment le droit politique ou civil à partir de sa cause, qui est qu'une cité se l'est constitué. C'est pourquoi aussi le Philosophe nomme avec convenance légal, c'est-à-dire posé par la loi, ce que les autres disent positif. Par ailleurs, c'est avec convenance que le juste politique est divisé par ces deux [différences]. En effet, les citoyens se réfèrent à la fois à ce juste que la nature a inscrit dans l'esprit humain, et à celui qui est posé par la loi.

#1018. — Ensuite (1134b19), il manifeste les membres de la division présentée. Et en premier, il manifeste de deux manières le juste naturel. D'une manière d'après son effet ou sa vertu, en disant: le juste naturel est celui qui a partout la même puissance et vertu pour induire au bien et écarter du mal. Et cela se produit, bien sûr, du fait que la nature, qui est cause de ce juste, est la même partout pour tous. Tandis que le juste dû à l'institution d'une cité ou d'un prince est vertueux chez ceux seulement qui sont soumis à la juridiction de cette cité ou de ce prince. D'une autre manière, il manifeste ce juste d'après sa cause, lorsqu'il dit que le juste naturel ne consiste pas à avoir l'air ou à ne pas avoir l'air, c'est-à-dire ne sort pas de quelque opinion humaine mais de la nature. De même, en effet, qu'en [matière] spéculative il y a du naturellement connu, comme les principes indémontrables et ce qui leur est proche; et du découvert par la recherche des hommes et autre chose qui en est proche; de même aussi, en [matière] d'opérations, il y a des principes naturellement connus, comme des principes indémontrables et ce qui leur est proche, comme que le mal est à éviter, qu'il ne faut nuire injustement à personne, qu'il ne faut pas voler, et [autres principes] semblables. Tandis que d'autres [principes] sont élaborés par le travail des hommes, et relèvent ici du juste légal.

#1019. — On doit par ailleurs considérer que le juste naturel est ce à quoi la nature incline l'homme. Or on doit tenir compte d'une double nature dans l'homme. L'une, certes, en autant qu'il est un animal, qui lui est commune à lui et aux autres animaux. Une autre nature appartient à l'homme, par ailleurs, et elle lui appartient proprement en tant qu'il est homme, pour autant qu'il discerne le laid et l'honnête à l'aide de la raison. Or les juristes disent droit naturel cela seulement qui suit l'inclination de la nature commune à l'homme et aux autres animaux, comme l'union du mâle et de la femelle, l'éducation de la progéniture, et d'autres [choses] de la sorte. Et le droit qui suit l'inclination propre de la nature humaine, en tant que l'homme est un animal raisonnable, les juristes l'appellent droit des gens, parce que tous les gens en usent, comme que les traités sont à respecter, et que les légats jouissent de l'immunité chez leurs ennemis, et d'autres [choses] de la sorte. Mais l'un et l'autre est compris sous le juste naturel, comme le Philosophe le prend ici.

#1020. — En second (1134b20), il manifeste le juste légal. Il paraît poser trois différences dans cette sorte de juste. La première en est: lorsque quelque chose est imposé universellement ou communément par la loi, cela est légal. Et quant à cela, il dit qu'on pose comme juste légal ce qui, certes, au début, avant qu'on en statue par la loi, ne fait pas de différence à se faire de telle ou telle manière: mais qui, une fois posé, c'est-à-dire statué par la loi, fait alors une différence, parce que le respecter est juste, passer à côté est injuste. Ainsi, dans une cité il est statué qu'un captif se rachète à un certain prix, et qu'on sacrifie une chèvre, pas deux brebis.

#1021. — Une autre différence du juste légal, par ailleurs, se présente en autant que quelque chose est statué par la loi à propos d'un singulier; par exemple lorsqu'une cité ou un prince concède un privilège à une personne, ce qu'on appelle une loi privée. Et quant à cela, il dit: qu'est encore juste légal, non seulement ce qui est statué communément, mais tout ce qu'on pose comme loi à propos de singuliers; ainsi, en une cité on a statué qu'on sacrifie à une femme, du nom de Brasida, qui s'était montrée de grande utilité pour la cité.

#1022. — Il y a une troisième différence du juste légal, pour autant que les sentences rendues par les juges se disent du juste légal. Et quant à cela, il ajoute que ce qui a rapport aux sentences est aussi du juste légal.

#1023. — Il est par ailleurs à considérer ici que le juste légal ou positif sort toujours du naturel, comme Cicéron le dit dans sa *Rhétorique*. Toutefois, on peut sortir du droit naturel de deux manières. D'une manière, c'est comme la conclusion [sort] des principes; ainsi, le droit positif ou légal ne peut

sortir du droit naturel. Car, les prémisses existant, la conclusion est nécessairement; mais alors que le juste naturel est toujours et partout, comme on l'a dit, cela ne convient pas au juste légal ou positif. Et c'est pourquoi, nécessairement, tout ce qui suit du juste naturel comme une conclusion est aussi du juste naturel; par exemple, de ce qu'il ne faut nuire injustement à personne, il s'ensuit qu'il ne faut pas voler; et cela, bien sûr, appartient au [juste] naturel. D'une autre manière, quelque chose sort du juste naturel par mode de détermination; et c'est ainsi que tout ce qui est juste positif ou légal sort du juste naturel. Par exemple, qu'il faut punir le voleur, c'est du juste naturel; mais qu'il doive aussi être puni de telle ou telle peine, cela est du légal positif.

#1024. — Il faut aussi tenir compte de ce que, selon le mode décrit, le juste légal sort de deux manières du naturel. D'une manière avec mélange, de l'autre sans mélange d'aucune erreur humaine; et cela se démontre par des exemples d'Aristote. En effet, il est naturellement juste qu'on vienne en aide au citoyen opprimé sans qu'il n'y ait de sa faute, et par conséquent qu'on rachète le captif: mais la détermination du prix appartient au juste légal qui procède du juste naturel décrit sans aucune erreur. Il est aussi naturellement juste que de l'honneur soit montré au bienfaiteur; mais qu'un honneur divin soit montré à un homme, tel un sacrifice, c'est dû à l'erreur humaine. Le juste qui a trait aux sentences, ce sont des applications de [choses] légalement justes à des faits particuliers.

#1025. — Ensuite (1134b24), il exclut une erreur opposée à la division précédente.

Et à ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il propose l'erreur avec sa raison. En second, il la résout (1134b27). En troisième, il soulève une question issue de la solution (1134b30).

Il dit donc en premier qu'il a paru à certains que tout juste est ainsi, à savoir posé par la loi, de sorte que rien ne soit naturellement juste. Et ce fut, bien sûr, l'opinion des sectateurs d'Aristippe, le disciple de Socrate. Ils y étaient mus par une raison telle que la suivante: ce qui est selon la nature est immobile et a partout la même vertu (comme il est manifeste au sujet du feu, à la fois en Grèce et en Perse) et que cela ne paraît pas vrai à propos du juste, parce que tout ce qu'il y a de juste paraît changer à l'occasion. Car rien ne paraît être plus juste que le fait que l'on rende son dépôt à celui qui l'a déposé; et cependant, le dépôt n'est pas à rendre à un furieux qui a laissé en dépôt une épée ou à un traître qui a laissé en dépôt de l'argent pour des armes: ainsi donc, il semble bien que rien ne soit naturellement juste.

#1026. — Ensuite (1134b27), il amène la solution. Et il dit que ce qui a été dit, que ce qui est naturel est immobile, ne s'applique pas universellement ainsi, mais n'est vrai qu'en certains [cas]; comme la nature des choses divines n'est jamais autrement, par exemple les substances séparées et les corps célestes, que les anciens appelaient des Dieux; mais chez nous les hommes, qui appartenons aux choses corruptibles, il y a bien sûr quelque chose qui y est par nature, et cependant tout ce qui est en nous change, soit par soi, soit par accident. Néanmoins, il y a en nous quelque chose de naturel comme d'avoir deux pieds, et quelque chose de non naturel, comme d'avoir une tunique. Ainsi, tout ce qui est juste chez nous change de quelque manière, mais une partie cependant en est naturellement juste.

1027. — Ensuite (1134b30), il soulève une difficulté issue de la solution qui précède.

Et à ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il soulève la question. En second, il la résout (1134b34).

En premier donc, il propose la question qui suit. Si tout le juste humain est mobile, la question reste, pour ce à quoi il est possible d'être autrement, quant à comment définir, étant donné que les deux sont semblablement mobiles, ce qui est juste par nature et ce qui n'est pas juste par nature mais par position de la loi et pour le bon plaisir des hommes.

#1028. — Ensuite (1134b34), il résout la question précédente.

Et à ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre de quelle manière le juste naturel est mobile. En second, de quelle manière [l'est] le juste légal (1134b35).

Il dit donc qu'il est manifeste que la même détermination convient aux autres [choses] naturelles autour de nous qu'à ce qui est naturellement juste. En effet, ce qui est naturel autour de nous garde la même manière d'être dans la plupart des cas, tout en s'en écartant en quelques [occasions]; par exemple, il est naturel que le côté droit soit plus vigoureux que le gauche, et cela reste vrai chez la

plupart; cependant, il arrive en quelques [cas] que l'on soit ambidextre, parce que l'on a la main gauche aussi adroite que la droite. Ainsi [en est-il] aussi de ce qui est naturellement juste, comme par exemple qu'il faut rendre le dépôt: c'est à observer en la plupart des cas, mais il en va parfois différemment.

#1029. — Il faut toutefois tenir compte de ce que, puisque les définitions des choses mobiles sont immobiles, tout ce qui nous est naturel comme appartenant à la définition même de l'homme ne change d'aucune façon, par exemple que l'homme soit un animal. Et que c'est par ailleurs ce qui suit la nature, par exemple les dispositions, les actions et les mouvements, qui change parfois. De manière semblable encore, ce qui appartient à la définition même de la justice ne peut changer d'aucune manière, par exemple qu'il ne faut pas voler, parce qu'il est injuste de le faire. Mais ce qui suit cela change parfois.

#1030. — Ensuite (1134b35), il montre de quelle manière le juste légal est mobile indifféremment. Ainsi dit-il que ce qui est juste par composition et convenance, c'est-à-dire selon qu'on en a convenu entre hommes pour quelque utilité, est semblable aux mesures des choses à vendre, par exemple le vin et le blé; là où on achète, elles sont plus grandes, à cause d'une plus grande abondance, mais là on vend, elles sont plus petites, à cause d'une abondance moindre. Ainsi aussi le juste qui n'est pas naturel mais posé par les hommes n'est pas pareil partout, comme par exemple ce n'est pas partout la même peine qui est imposée à un voleur. Et la raison en est qu'on ne trouve pas partout la même urbanité ou constitution. En effet, toutes les lois sont posées selon qu'il convient à la fin politique; mais il n'y a cependant qu'une seule constitution qui soit la meilleure partout par nature.

#1031. — Ensuite (1135a6), il traite de la division du juste en particuliers. Et il dit que chacun des justes particuliers et légaux a rapport aux choses humaines comme l'universel aux singuliers; car tout ce qu'on fait de conforme à la justice est en grand nombre; mais chaque action juste a l'unité d'un universel, comme que le dépôt doit être rendu à une unité apte à un rapport à beaucoup de choses.

#1032. — Ensuite (1135a8), il montre ce qu'est l'acte de justice et d'injustice.

Et en premier ce qu'est l'acte d'injustice. En second, ce qu'est l'acte de justice (1135a11).

Il dit donc en premier que l'acte d'injustice et l'injuste diffèrent; parce que l'injuste est une chose qui est opposée à la justice, soit par nature, soit par décision humaine, comme le vol: mais cela, quand on le fait, par exemple en volant, est appelé acte d'injustice en tant que mise en œuvre de l'injustice: mais avant que quelqu'un ne le fasse, on ne l'appelle pas acte d'injustice, mais injuste.

#1033. — Ensuite (1135a11), il montre ce qu'est l'acte de justice. Et il dit que semblablement l'acte de justice a lieu quand quelqu'un accomplit le juste qui est naturel ou selon l'ordre de la loi. Mais chez les Grecs, l'accomplissement du juste en général est plutôt appelé dikaioprághma (dikaiopragèma), c'est-à-dire accomplissement du juste, tandis que l'acte de justice ne paraît pas se dire de n'importe quelle opération du juste, mais seulement en situation de retour à l'acte de justice, à savoir en réduisant ce qui est injuste à la justice.

#1034. — Enfin, il dit que, de quelle nature, et de quel nombre, et lesquelles sont les espèces du juste selon chaque type, à savoir naturel et légal, c'est à voir ultérieurement, à savoir dans la *Politique*.

### *Leçon 13*

#1035. — Après avoir montré ce que c'est que le juste strictement et ce que c'est que l'acte de justice et d'injustice, le Philosophe résout ici maintenant la question qu'il avait soulevée auparavant, à savoir pour quels actes de justice ou d'injustice on est juste ou injuste. Et à ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il montre son intention (1135a15). En second, il induit une division pour manifester ce qu'il a dit (1136a5).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre quand on a du juste ou de l'injuste sans acte de justice ou d'injustice. En second, il montre qu'il peut y avoir acte de justice ou d'injustice sans que l'agent en soit juste ou injuste (1135b9).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre son propos. En second, il manifeste ce qu'il a dit (1135a23).

Il dit donc en premier que, étant donné que le juste et l'injuste sont comme on l'a décrit plus haut, on accomplit l'injuste ou le juste de manière à accomplir un acte d'injustice ou de justice quand c'est volontairement qu'on les accomplit, à savoir le juste et l'injuste. Mais quand on les accomplit sans le vouloir, ce n'est pas là accomplir quelque chose d'injuste ou faire quelque chose de juste, sauf peut-être par accident, en tant qu'il arrive, en dehors de l'intention de l'agent, que cela qu'on fait est juste ou injuste.

#1036. — Cela, en effet, que nous disons faire par soi et non par accident, c'est ce que nous avons l'intention de faire. Or rien n'est spécifié par ce qu'il est par accident, mais seulement par ce qu'il est par soi; et c'est pourquoi l'acte de justice et l'accomplissement du juste, c'est-à-dire l'acte juste, et de manière semblable l'acte d'injustice, est déterminé par le volontaire et l'involontaire; de manière que l'on est loué ou blâmé pour ce que l'on fait de volontaire. Aussi est-il manifeste qu'il y aura du côté de cela même qui est fait quelque chose d'injuste, mais cela ne constituera pas un acte d'injustice en ce qui regarde l'espèce de l'acte, si ce n'est pas volontaire de la part de l'agent. Et la même raison vaut pour l'acte de justice.

#1037. — Ensuite (1135a23), il manifeste ce qu'il a mentionné, [disant] ce que c'est que le volontaire et l'involontaire.

Et à ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il manifeste son propos. En second, il montre que la précédente manifestation convient tant au juste qu'à l'injuste (1135b2).

Il dit donc en premier que le volontaire, comme on l'a dit au troisième [livre], intervient quand on fait une chose qui est en son pouvoir, en le sachant et sans ignorer ni ce qu'on fait, ni avec quel instrument, ni en vue de quoi on le fait; par exemple, qu'on sache qui on frappe et avec quoi on frappe, comme instrument, et en vue de quoi; et qu'on connaisse chacune de ces [circonstances] par soi et non par accident. De plus, pour que ce soit volontaire, il est requis que ce ne soit pas par violence: par exemple, si on prend la main de quelqu'un avec violence et qu'on arrive à frapper un autre, celui à qui appartient la main ne fait certes pas cela volontairement; il en est au contraire forcé, puisqu'il n'était pas en son pouvoir de l'éviter.

#1038. — Il expose ensuite comment on connaît quelque chose par accident. Il se peut, en effet, que celui qui est frappé par quelqu'un soit son père. Et celui qui frappe, bien sûr, sait que c'est un homme ou l'une des personnes présentes qu'il a frappé; mais il ignore que c'est son propre père; et ainsi, il connaît son père par accident, pour autant qu'il connaît celui qui a pour accident d'être son père. Et ce qu'on a dit en rapport à celui qui frappe est à déterminer de la même manière aussi du côté de ce en vue de quoi [et] concernant toute l'opération, c'est-à-dire concernant toutes les circonstances de l'opération. Puis, sachant ce qu'est le volontaire, on peut savoir ce qu'est l'involontaire; car si quelque chose est ignoré ou, une fois l'ignorance écartée, n'est pas au pouvoir de l'agent, ou est davantage fait par violence, cela sera involontaire. La raison donc pour laquelle il a ajouté par violence, c'est que beaucoup de [choses] en nous ne sont pas involontaires: car beaucoup sont naturelles, que nous faisons et subissons en le sachant, par exemple vieillir ou mourir; dont cependant aucune n'est volontaire ou involontaire, parce que l'une et l'autre portent sur ce qui est de nature à se trouver en nous. Mais s'il arrive par violence que quelqu'une d'entre elles ne soit pas en nous, alors on parle d'involontaire.

#1039. — Ensuite (1135b2), il manifeste ce qui a été dit sur le juste et l'injuste. Sur le juste, bien sûr; par exemple, si on rend un gage à celui à qui il appartient, non par volonté mais par crainte, on ne dit pas qu'il y a là accomplissement de ce qui est juste, sauf par accident. Comme, de manière semblable, si, contraint et ne le voulant pas, on néglige de rendre un gage, on est dit par accident accomplir quelque chose d'injuste ou agir injustement.

#1040. — Ensuite (1135b9), il montre quand est-ce qu'il y a acte de justice ou d'injustice, sans cependant que l'agent n'en soit juste ou injuste.

Et à ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il présente une division nécessaire en vue de montrer son propos. En second, il montre son propos (1135b11). En troisième, il manifeste des [choses] dites (1135b25).

Il dit donc en premier qu'entre les [choses] volontaires, nous en faisons certaines en les choisissant, et certaines en ne les choisissant pas. Par choix, nous faisons celles que nous faisons à la suite d'un conseil ou d'une délibération; mais celles-là ne sont pas choisies, c'est-à-dire faites sans choix, qui se font sans conseil, c'est-à-dire sans délibération antérieure.

#1041. — Ensuite (1135b11), il montre son propos.

Et en premier il rappelle quand est-ce qu'il y a quelque chose d'injuste sans acte d'injustice. En second, quand est-ce qu'il y a acte d'injustice sans que l'agent n'en soit injuste (1135b19). En troisième, il montre quand est-ce que l'agent est injuste, avec injustice et malice de sa part (1135b25).

Il dit donc en premier que, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut, il peut arriver de trois manières qu'un dommage soit infligé, à l'occasion des communications des gens entre eux. D'une manière, par ignorance et involontairement. D'une autre manière, volontairement mais sans choix. D'une troisième manière, volontairement et avec choix.

#1042. — Ces fautes, donc, se produisent par ignorance quand on ne sait pas ce que l'on fait, ni à propos de qui, ni par quel instrument, ni en vue de quoi on l'a fait, même si on a cru que l'on allait faire quelque chose, par exemple si l'on n'a pas réalisé qu'on frappait avec tel instrument, [croyant] par exemple [se servir] non d'une lance à pointe acérée mais arrondie. Ou si l'on a cru frapper non pas un tel, par exemple son père, mais un ennemi. Ou si l'on n'a pas réalisé en vue de quoi on allait frapper, mais qu'on en est arrivé à ce qu'on n'avait pas prévu, par exemple si l'on avait pensé frapper non pas pour blesser mais pour exercer. Et c'est semblable lorsqu'il y a ignorance quant à la manière dont on frappe, par exemple doucement ou fortement.

#1043. — Mais à ce [sujet], il est à considérer que quand le dommage est infligé paralogiquement, c'est-à-dire en dehors de la raison ou de l'intention, alors c'est tout à fait malchanceux, par exemple quand on pense agiter la flèche et que de fait on la tire. Mais quand on inflige un dommage non paralogiquement, c'est-à-dire non sans intention de nuire mais sans malice, à savoir parce qu'on ne pense pas nuire beaucoup, ou qu'on ne pense pas nuire à telle personne, alors il y a quelque faute bien que pas tellement. En effet, on est fautif, lorsque le principe de l'acte désordonné est en soi, du fait qu'on entend faire quelque chose. Mais quand le principe de l'opération est totalement du dehors parce qu'on agit sans intention, alors c'est de la malchance: puisque la chance est une cause efficiente intellectuelle irrationnelle, comme on dit dans le second [livre] de la *Physique* (V, 5).

#1044. — Ensuite (1135b19), il montre quand est-ce qu'il y a acte d'injustice sans malice ou injustice de l'agent. Il dit que lorsqu'on inflige sciemment un dommage sans le préméditer, c'est-à-dire sans délibération, on commet une injustice; il en va ainsi de tout ce que l'on commet par colère et d'autres passions, tant qu'il ne s'agit pas de [choses] naturelles et nécessaires aux gens, comme le désir de la nourriture et de la boisson en extrême nécessité, qui excuse d'enlever son bien à autrui. Ainsi donc, en dehors des passions mentionnées, qui nuit à d'autres est fautif et fait assurément quelque chose d'injuste, et ses actes sont des actes d'injustice: cependant, il n'est pas pour cela lui-même injuste et mauvais, parce qu'il n'inflige pas le dommage par malice mais par passion. Et c'est de telles [gens] que l'on dit se rendre fautives par faiblesse.

#1045. — Ensuite (1135b25), il montre quand est-ce qu'il y a acte d'injustice avec injustice de l'agent. Et il dit que lorsque l'on induit par choix un dommage à autrui, on est injuste et mauvais. Et ainsi disposé, on est dit fautif par malice certaine.

#1046. — Ensuite (1135b25), il manifeste ce qui a été dit.

Et comme le premier des trois [cas] décrits, à savoir celui de ce qui se fait par ignorance, a été manifesté plus haut, il manifeste en premier le second [cas], à savoir celui de ce qui se fait par infirmité ou passion. En second, le troisième [cas], à savoir celui de ce qui se fait par choix (1136a1).

Il rappelle donc en premier que lorsque l'on est fautif par colère, on n'est pas pour cela mauvais ou injuste; aussi pouvons-nous bien en accueillir ce signe, que d'ordinaire on ne juge pas fait avec préméditation ce qui se fait par colère. Ce qu'il prouve ensuite par une double raison. Dont la première va comme suit: ce n'est pas celui qui fait quelque chose par colère qui commence à nuire, mais celui qui l'a provoqué à la colère. Et ainsi, manifestement, ce n'est pas avec préméditation qu'il s'est mis à nuire.

#1047. — Il amène alors sa seconde raison (1135b27).

Et il dit que lorsque l'on inflige un dommage par colère, il n'existe pas de doute sur le fait, mais sur la justice du fait. Car la colère est une injustice manifeste, c'est-à-dire opérant manifestement. En effet, la personne en colère veut que sa vengeance soit manifeste, mais il lui paraît sûr que son mouvement est juste. Car il n'en va pas avec les gens en colère comme avec ceux qui se rendent injustes en matière d'échanges, par exemple dans le vol et choses semblables, où on ne peut se demander que si la chose a été faite: l'une des deux [possibilités] est nécessairement mauvaise, par exemple donner ou ne pas donner. On est en effet fautif tantôt par omission, tantôt par transgression, sauf peut-être quand on est excusé par l'oubli, comme quand on oublie de rendre son dû au créancier au temps fixé. Mais ceux qui agissent par colère sont sûrs de la chose, c'est-à-dire du fait; ils peuvent se demander toutefois si ce qu'ils ont fait est injuste: ce qui n'arrive pas à ceux qui agissent avec perfidie par choix, qui n'ignorent pas qu'ils agissent injustement. C'est pourquoi celui-ci, à savoir le perfide, sait que celui à qui il nuit souffre injustement; mais celui-là, à savoir l'irrité, ne pense pas cela. Et il en devient manifeste que celui qui fait quelque chose d'injuste par colère n'agit pas avec préméditation.

#1048. — Ensuite (1136a1), il manifeste le troisième [cas], à savoir concernant ce qui se fait par choix. Et il dit que si l'on nuit par choix, il est manifeste que l'on fait quelque chose d'injuste à strictement parler, parce que l'on opère volontairement. Et selon ce type d'acte d'injustice, celui qui le fait est dit injuste, dans la mesure où cela sort du proportionnable, c'est-à-dire de la justice distributive, ou de l'égal, c'est-à-dire de la justice commutative. Et semblablement, on est dit juste lorsque l'on fait quelque chose de juste par choix. Si par ailleurs on opère en le voulant mais sans le choisir, on sera dit faire quelque chose de juste ou se justifier.

#1049. — Ensuite (1136a5), il pose une division pour manifester ce qu'il a décrit. Et il dit que parmi les [actes] involontaires, certains sont excusables, c'est-à-dire dignes de pardon, et certains non. Ces fautes sont dignes de pardon, que les gens font non seulement en les ignorant, c'est-à-dire avec une ignorance concomitante, mais par ignorance, avec l'ignorance comme cause, ce qui arrive à ceux qui lorsqu'ils les connaissent les regrettent. Mais celles-là ne sont pas dignes de pardon, que l'on commet non par cause d'ignorance, mais qu'on commet en ignorant à cause de la passion, qui n'est pas naturelle, ni humaine, ni de raison droite. En ces [cas] en effet, la passion cause l'ignorance et la faute, et on en a parlé plus pleinement plus haut (#406-424).

## *Leçon 14*

#1050. — Après avoir montré en regard à quels actes d'injustices on est dit juste ou injuste, le Philosophe soulève ici quelques difficultés sur ce qui a été dit. Et à ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il soulève des difficultés et les résout (1136a10). En second, il exclut les erreurs de quelques-uns concernant ce qui a été dit (1137a4).

La première partie se divise en deux [autres], d'après les questions dont il traite. La seconde partie commence là (1136b15).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose la question. En second, il en traite (1136a19).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose la matière de sa question. En second, il forme la question (1136a15).

Or bien sûr, la matière de la question se tire en premier de ce dont on a déterminé plus haut. Aussi dit-il que l'on peut se demander si, dans ce qui précède, on a suffisamment déterminé de ce qu'il en est de subir l'injustice et d'agir avec justice. Il été dit, en effet, qu'agir avec justice est volontaire; aussi peut-on se demander si cela est à appliquer au fait de subir l'injustice. En second, la matière de la difficulté se tire du mot d'Euripide le poète, qui paraît bien introduire quelqu'un d'une manière inconvenante en disant: «J'ai tué ma mère, pour parler brièvement. — Est-ce avec son consentement et le tien, ou avec son consentement mais sans le tien?» Dans chaque cas, il est laissé à entendre que la mère a voulu être tuée.

#1051. — Ensuite (1136a15), il forme sa question.

Et à ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il propose une question, à savoir s'il convient vraiment de dire que l'on subisse l'injustice en y consentant, ou si cela n'est pas vrai, mais que subir l'injustice soit toujours involontaire, comme aussi agir avec justice est toujours volontaire.

#1052. — En second (1136a16), il soulève une autre question. Et c'est à savoir s'il en va toujours ainsi de ce qui est de subir l'injustice, ou de cette manière, à savoir que subir l'injustice puisse toujours être volontaire ou involontaire. Car comme cette question peut se soulever à propos de ce qui est d'agir injustement, si c'est toujours volontaire ou tantôt volontaire et tantôt involontaire, de manière semblable aussi on peut soulever la même question à propos de ce qui est de subir l'injustice.

#1053. — Ensuite (1136a19), il traite de la question soulevée en premier.

Et à ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il argumente pour [conclure] que subir la justice est ou bien toujours volontaire ou bien toujours involontaire. En second, il argumente pour [conclure] que subir l'injustice n'est pas toujours volontaire (1136a21). En troisième, il argumente pour [conclure] que subir l'injustice n'est pas toujours involontaire (1136a31).

Dans le premier [but], il argumente donc ainsi. Agir avec justice est toujours volontaire, comme il appert de ce qui a été dit (#1035); or agir avec justice s'oppose à subir la justice: il paraît donc raisonnable que subir la justice ou l'injustice s'opposent de manière semblable sur les deux [points], à savoir le volontaire et l'involontaire, de sorte que ce soit toujours volontaire ou toujours involontaire.

#1054. — Ensuite (1136a21), il argumente pour [conclure] que subir l'injustice n'est pas toujours volontaire.

Et à ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il argumente en vue du propos; et il dit qu'il paraît inconvenant de prétendre que subir l'injustice soit toujours volontaire. Car manifestement certains subissent sans le vouloir l'injustice, comme ceux qu'on frappe ou à qui d'autres volent leurs [biens].

#1055. — En second (1136a23), il soulève une question à ce propos, à savoir si on peut dire de quiconque subit quelque chose d'injuste matériellement et par accident qu'il subit une injustice formellement et par soi. Ainsi, en effet, on pourrait objecter à la raison qui précède en disant que celui qui, en opposition à sa volonté, subit vols ou coups subit certes quelque chose qui par accident est injuste, mais ce n'est pas comme par soi qu'il subit une injustice.

#1056. — En troisième (1136a24), il résout la question soulevée. Et il dit qu'il en va pour l'agir comme pour le subir: car dans l'un et l'autre [cas] il est possible de transposer, c'est-à-dire de recevoir de manière semblable l'accidentel en matière de justice et en matière d'injustice. Puis il le manifeste: parce que faire quelque chose qui par accident se trouve injuste n'est pas la même chose que de commettre l'injustice par soi. Car on l'a dit, parfois, sans le savoir, on la commet par accident, à savoir l'injustice, et cependant, à strictement parler, on n'en pas rendu injuste. Et de manière semblable, subir quelque chose qui par accident se trouve injuste, ce n'est pas la même [chose] que de subir par soi l'injustice. De manière semblable, ce ne peut pas être pareil non plus pour ce qui est d'accomplir et de subir la justice; et qu'on définisse pareillement pour le faire et le subir, tant en matière de juste que d'injuste. Ce qu'il manifeste ensuite du fait qu'il n'est pas possible, à strictement parler, de subir la justice ou l'injustice, car la passion est l'effet de l'action; si donc on commet une [in]justice par accident et qu'on n'en est pas injustifié par soi, il s'ensuit que celui qui la subit ne subit pas non plus une injustice par soi. Et la même raison vaut pour la justice.

#1057. — Ensuite (1136a31), il argumente contre cela, que subir l'injustice soit toujours involontaire.

Et en premier il argumente pour son propos. En second, il résout (1136b3).

À propos du premier [point], il pose deux raisons. Concernant la première d'entre elles, il fait trois [considérations]. En premier, il définit ce que c'est que de commettre l'injustice, et cette définition a été fournie plus haut: à savoir que strictement et par soi, commettre l'injustice n'est rien d'autre que de nuire volontairement: et par volontairement on comprend ce qu'on sait et ce qui échappe, et quel dommage on inflige, et comment, c'est-à-dire de quelle manière, et d'autres circonstances de la sorte.

#1058. — En second (1136a32), il argumente à partir de la définition fournie. Il est manifeste, en effet, que l'incontinent volontaire se nuit à lui-même, en tant qu'il fait volontairement ce qu'il sait lui être nocif. Si donc subir l'injustice suit l'agir injuste, il s'ensuit que celui-là même subit volontairement l'injustice de lui-même, de sorte qu'il est possible que quelqu'un se fasse une injustice à lui-même: et ainsi il s'ensuit que subir l'injustice n'est pas toujours involontaire.

#1059. — En troisième (1136a34), il soulève une question pertinente: à savoir s'il est possible que l'on se fasse à soi-même une injustice. Mais il traitera plus tard de cette question (#1091-1108).

#1060. — Il amène sa seconde raison là (1136b1).

Et il dit que s'il est possible que quelqu'un par incontinence se laisse léser sciemment et volontairement par un autre — par exemple lorsque quelqu'un, tombé en amour avec une prostituée, accepte qu'elle le dépouille, il est donc possible que l'on subisse volontairement l'injustice. Et ainsi subir l'injustice n'est pas toujours involontaire.

#1061. — Ensuite (1136b3), il amène la solution.

Et à ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il corrige la définition posée plus haut de ce qu'est commettre l'injustice. Et partant de là il conclut la vérité sur la question. Et il dit que la définition stricte de ce qu'est commettre l'injustice n'est pas correcte. Mais on doit y ajouter de manière à dire que commettre l'injustice, c'est nuire à quelqu'un en opposition à sa volonté et en en connaissant les circonstances. Et de cette façon, il s'ensuit que bien que l'on soit lésé volontairement et subisse par accident quelque chose d'injuste, cependant personne ne subit l'injustice volontairement, à parler strictement, du fait que par soi commettre l'injustice c'est infliger un dommage à quelqu'un en opposition à sa volonté.

#1062. — En second (1136b6), il résout la première raison: et il dit que personne ne veut d'une volonté complète subir l'injustice, et pas même l'incontinent; mais l'incontinent se fait à lui-même des dommages en opposition à sa propre volonté. Il a en effet par soi la volonté du bien, mais par concupiscence il est entraîné au mal. Et ce qui a été dit, il le prouve du fait que, comme la volonté se porte sur le bien apparent, personne ne veut ce qu'il n'estime pas être un bien. D'ailleurs l'incontinent, une fois sorti de sa passion, ne considère pas bon ce qu'il fait, d'où absolument il ne le veut pas; mais cependant il fait ce qu'il estime ne pas devoir faire, à cause de la concupiscence présente dans son appétit sensible, alors que sa volonté est dans sa raison.

#1063. — En troisième (1136b9), il résout la seconde raison à propos de celui qui est lésé volontairement par un autre. Et il dit qu'il ne subit pas, à strictement parler, l'injustice, celui qui donne volontairement ses biens, comme Homère raconte de quelqu'un, du nom de Glaucus, qu'il a donné à Diomède ses armes d'or pour des armes d'airain et cent bœufs pour neuf bœufs. La raison pour laquelle, par ailleurs, un tel [homme] ne subit pas une injustice, c'est qu'un homme a en lui le pouvoir de donner ses [biens]; or subir l'injustice n'est pas au pouvoir de celui qui la subit, il faut qu'il se trouve quelqu'un qui commette l'injustice. C'est pourquoi donc subir l'injustice est involontaire, mais faire l'injustice volontaire, parce que le principe de l'action est dans l'agent, ce qui appartient à la raison de volontaire; mais le principe de la passion n'est pas dans le patient, mais dans un autre; et cela appartient à la raison d'involontaire.

#1064. — Enfin, il conclut en épilouant qu'il est manifeste que subir l'injustice est involontaire.



*Leçon 15*

#1065. — Après avoir résolu une difficulté, le Philosophe accède ici à l'autre.

Et en premier il la pose (1136b15). En second, il en traite (1136b17).

Il dit donc en premier que, en ce qui a trait à la justice et à l'injustice, il y a encore deux [points] qu'il choisit de présenter avant le reste. Le premier en est: lequel de deux accomplit l'injustice en matière de distribution? celui qui donne une chose à un autre sans dignité correspondante ou celui qui [la] reçoit? Le second, c'est s'il est possible que l'on se fasse injustice à soi-même, [difficulté] qu'il a aussi soulevée plus haut et dont il traite plus bas.

#1066. — Ensuite (1136b17), il traite de la question soulevée.

Et en premier il objecte à la partie fausse. En second, il résout (1136b21). En troisième, il détermine de la vérité (1136b25).

Il dit donc en premier que si cela dont il a parlé auparavant est possible, à savoir que ce soit celui qui distribue mal qui agit injustement et non celui qui reçoit plus, un inconvénient paraît s'ensuivre. On peut en effet attribuer à un autre sciemment et volontairement plus qu'à soi; il semble alors que l'on se fasse injustice à soi, ce qui fait inconvenant: car les gens modérées font manifestement cela, retenir pour eux-mêmes la [part] la plus petite. Il appartient en effet à l'homme modeste de tendre à diminuer, c'est-à-dire à ne prendre pour lui que la [part] la plus petite.

#1067. — Ensuite (1136b21), il résout avec deux solutions. La première en est que quelquefois cela ne paraît pas strictement vrai, que le distributeur ne retient pour lui-même que la [part] la plus petite. En effet, bien qu'il ne retienne pour lui que la [part] la plus petite des biens extérieurs, il excède cependant dans un autre bien, c'est-à-dire la gloire, ou le bien strict, c'est-à-dire le [bien] honorable.

#1068. — Il pose ensuite sa seconde solution (1136b23).

Celle-ci part de la définition posée plus haut de ce qu'est commettre l'injustice. En celle-ci, il a été ajouté que ce doit être en opposition à la volonté de celui qui la subit. Or ce distributeur ne subit rien en dehors de sa volonté. Et c'est pourquoi il s'ensuit qu'il ne subit pas une injustice, mais seulement un dommage.

#1069. — Ensuite (1136b25), il détermine de la vérité et dit qu'il est manifeste que celui qui distribue sans dignité correspondante commet une injustice; toutefois, celui qui reçoit davantage [n'en commet] pas toujours [une], mais quelquefois, à savoir quand il y travaille.

#1070. — En second (1136b26), il prouve son propos avec trois raisons. La première en est qu'on ne dit pas de celui à qui appartient une [chose] injuste qu'il commet une injustice pour autant: car alors, celui qui est lésé commettrait une injustice; mais celui-là accomplit une injustice qui se trouve à la commettre volontairement, c'est-à-dire en qui se trouve le principe de l'action: et ce principe, certes, est en celui qui distribue, non en celui qui reçoit: donc, c'est celui qui distribue qui commet l'injustice, non celui qui reçoit.

#1071. — Il fournit ensuite sa seconde raison (1136b29).

Et il dit que faire se dit de plusieurs manières. D'une manière comme l'agent principal fait. D'une autre manière comme les instruments font. De cette manière, on peut dire que des [choses] inanimées, par exemple des pierres, des épées ou des flèches, tuent, ou que la main tue, et que le serviteur de quelqu'un qui commande tue: mais aucun d'eux, à strictement parler, ne commet une injustice, quoiqu'ils font ce qui a comme caractéristique d'être injuste; parce que commettre l'injustice, comme c'est volontaire, appartient à celui en qui se trouve le principe de l'action, comme on l'a dit. Il est manifeste par ailleurs que, dans la distribution, c'est celui qui distribue qui a le rôle d'agent principal, et que celui qui reçoit a un rôle instrumental par mode d'obéissance; d'où il reste que c'est celui qui distribue qui commet l'injustice.

#1072. — Il amène enfin sa troisième raison (1136b32).

Il dit que si par ignorance du juste légal on juge mal, on ne commet pas à strictement parler une injustice, et que le jugement d'où procède son action n'est pas injuste par soi; il est cependant quasi injuste, puisque l'objet du jugement est injuste. La raison pour laquelle, par ailleurs, on a mentionné l'ignorance du juste légal, c'est la différence entre le juste légal, que l'on peut ignorer, et le juste [tout court], à savoir naturel, qu'on ne peut pas ignorer, du fait qu'il est naturellement imprimé dans l'esprit humain; mais si, en connaissant le juste légal, on juge injustement, alors on commet l'avarice, c'est-à-dire l'injustice, soit en vue d'acquérir un avantage, soit en vue d'éviter une peine.

#1073. — Si en effet l'on veut diviser l'acte d'injustice en parties inégales, celui qui juge injustement en vue d'acquérir la faveur de quelqu'un tient davantage de bien qu'il ne lui en revient; et ainsi il commet l'avarice, bien qu'il n'ait pas davantage de ce bien dans lequel il fait dommage à un autre: parce que, même en ces [matières], celui qui, manifestement par avarice de gain, a adjugé à quelqu'un un champ n'a pas reçu de lui un champ mais de l'argent. C'est ainsi, par ailleurs, que se comporte celui qui distribue dans les distributions, comme le juge dans les échanges: d'où, comme le juge qui juge mal sciemment commet l'injustice, de même aussi celui qui distribue injustement.

#1074. — Ensuite (1137a4), il exclut certaines erreurs.

Et à ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il exclut des opinions fausses du côté de celui qui accomplit la justice ou l'injustice. En second, il montre qui concerne le juste ou l'injuste (1137a26).

Concernant le premier [point], il exclut trois opinions fausses. La première porte sur la facilité qu'il y a à être injuste; et il dit que beaucoup pensent qu'il est tout à fait à notre portée de commettre l'injustice; d'où ils s'imaginent qu'il est facile pour quelqu'un d'être injuste par habitus. Mais il n'en va pas ainsi. Il est facile, en effet, et tout de suite à la portée de quiconque, d'accomplir ce qui est injuste, par exemple d'avoir une affaire avec la femme de son voisin, et de frapper son prochain et de prendre de l'argent de la main d'un autre, ou de donner de sa main de l'argent pour obtenir un homicide, ou autre chose de la sorte. Mais commettre de ces [choses] de telle manière, à savoir vite et avec plaisir, cela n'est pas facile, ni tout de suite à la portée de quiconque; on n'y parvient au contraire qu'avec une longue accoutumance.

#1075. — En second (1137a9), il exclut une fausse opinion concernant la connaissance de ce qui est juste et de ce qui est injuste. Et il dit que certains ne pensent pas que cela requière beaucoup de sagesse pour savoir ce qui est juste et ce qui est injuste, du fait qu'il n'est pas difficile de comprendre ce que les lois disent, elles qui définissent le juste légal. Mais ils se trompent: parce que cela, considéré strictement, n'est pas juste, sauf par accident, en tant qu'appartient à ces choses le fait d'être justes. Mais elles sont vraiment justes, si elles sont accomplies et distribuées (c'est-à-dire attribuées) d'une certaine manière aux groupes et aux personnes; or cela, à savoir accommoder de manière convenable commerces et personnes, est plus laborieux et difficile que de connaître qu'est-ce qui guérit, en quoi consiste tout l'art de la médecine. Il y a en effet une diversité plus grande entre les choses volontaires, en lesquelles consiste la justice, qu'entre les complexions, en lesquelles consiste la santé: parce qu'en matière de soins aussi, connaître la vertu du miel et du vin et de l'hellébore, et l'effet de la cautérisation et de l'incision, c'est facile; mais les distribuer de manière à guérir, comme il faut et à qui il faut et quand il faut, c'est autant de travail que d'être médecin, puisque sachant cela on est médecin.

#1076. — En troisième (1137a17), il exclut une opinion fausse portant sur la facilité qu'il y a à accomplir la justice et l'injustice. Et il dit qu'à cause de ce qu'on a dit aussi les gens pensent que celui qui est juste ne peut pas moins commettre l'injustice que n'importe qui d'autre, du fait que par cela que l'on soit juste, on n'est pas diminué, mais on sait plus et on peut accomplir l'une quelconque de ces choses dites injustes; comme avoir une affaire avec la femme d'un autre et frapper un autre et laisser tomber son bouclier à la guerre, et insulter n'importe qui. Mais ils se trompent: parce que faire œuvre de lâcheté et commettre l'injustice, cela n'est pas faire ce dont on a parlé sauf par accident, en tant que cela appartient à cela qu'on fait d'être injuste: mais commettre par soi l'injustice, c'est faire les choses dont on a parlé dans telle disposition, à savoir volontairement et promptement; comme il en va pour la médecine, traiter et soigner ne consiste pas seulement à couper ou à ne pas couper ou à donner une drogue, c'est-à-dire un médicament laxatif, ou à pas le donner; mais à le donner comme il faut.

#1077. — Ensuite (1137a26), il montre qui concerne le juste. Et il dit que le juste concerne ces personnes où on peut trouver des [choses] qui, strictement et absolument, sont des biens, comme les richesses et autre chose de la sorte, mais qui les ont tantôt en excès tantôt en défaut, comme il arrive communément aux gens. Pour certains, en effet, il n'y a pas d'excès en ces [matières]; ils usent toujours au contraire de tels biens de la meilleure façon, comme il convient à des hommes parfaits en vertu, et peut-être aux dieux, d'après l'erreur de ceux qui prétendaient que les dieux usent de tels [biens]. Mais pour certains, très mauvais et incurables de leur malice, pas la moindre partie de tels biens est utile, mais tout leur nuit. Pour certains, enfin, pas tout leur nuit, mais jusqu'à un point déterminé. D'où il est évident que la justice est un bien humain, puisqu'elle regarde le statut commun des hommes.

## Leçon 16

#1078. — Après avoir déterminé de la justice commune, le Philosophe détermine ici de l'équité, qui joue un rôle directif pour la justice commune.

Et en premier, il dit quelle est son intention (1137a31). En second, il exécute son propos (1137a33).

Il dit donc en premier qu'en suite immédiate de ce qu'on a dit, il y a à parler de l'équité, qui nomme un habitus, et de l'équitable, qui est son objet; et il y a à dire à leur propos quel rapport l'équité entretient avec la justice, et quel rapport son objet, que l'on appelle l'équitable, entretient avec le juste, qui est l'objet de la justice. Or en grec, on dit *équitable* en pensant à ce qui est convenable ou décent, à partir de *epi*, qui veut dire *sur*, et de *icos*, qui veut dire *obéissant*; parce que, assurément, grâce à l'équité, on obéit de la manière la plus excellente, puisqu'on observe l'intention du législateur là où les mots de la loi en sont discordants.

#1079. — Ensuite (1137a33), il exécute son propos.

Et à ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il détermine de l'objet de l'équité. En second, de son sujet (1137b34). En troisième, de l'habitus comme tel (1138a2).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il soulève une difficulté. En second, il la résout (1137b7).

Il dit donc en premier que si l'on porte attention, l'équitable et le juste ne semblent pas strictement la même [chose], puisque quelquefois [l'équitable] s'écarte du juste légal: l'équitable ne semble pas non plus tout à fait différent en genre du juste. Et à cela il assigne une raison: que quelquefois nous louons ce qui est équitable, en disant que cela est bien fait; et de manière semblable nous louons l'homme doué de la qualité pour l'accomplir; ou nous le disons un homme, c'est-à-dire viril et parfait. Ainsi appert-il que, comme nous transférons la louange à la chose ou à l'homme qui est équitable comme à quelque chose de meilleur, cela montre que l'équitable est quelque chose de meilleur que le juste. D'où il paraît bien que ce ne soit pas strictement la même [chose] que le juste.

#1080. — Mais d'un autre côté, si nous voulons poursuivre le raisonnement, cela paraît bien inconvenant, que ce qui est équitable soit louable et que ce soit quelque chose d'extérieur à ce qui est juste. Il s'ensuit en effet que manifestement ou bien le juste n'est pas à honorer, c'est-à-dire bon, ou bien ce qui est équitable, s'il est différent de ce qui est juste, n'est pas bon, puisque le bon n'est possible que d'une seule manière, comme il a été dit au second [livre] (#319-321); ou bien, si les deux sont bons, ils doivent être la même [chose]. Et ainsi il conclut qu'à propos de ce qui est équitable il se produit une difficulté à cause de ce qu'on a dit: car d'un côté, il semble que ce ne soit pas la même [chose], pour autant qu'on loue l'équitable comme meilleur que le juste; d'un autre côté, il semble que ce soit la même [chose] que le juste, pour autant que ce qui est extérieur à ce qui est juste n'est manifestement ni bon ni louable.

#1081. — Ensuite (1137b7), il résout la question soulevée.

Et à ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il propose la vérité. En second, il en assigne la raison (1137b11).

Il dit donc en premier que tout ce qui a été dit pour l'une et l'autre partie de la difficulté se trouve correct d'une certaine manière; et si on comprend correctement, aucune contrariété là ne nous échappe. Il est vrai, en effet, que ce qui est équitable est quelque chose de juste et que c'est mieux qu'un autre juste: parce que, comme il a été dit plus haut (#1016-1017), le juste dont les citoyens font usage se divise en naturel et légal: or ce qui est équitable est mieux que le juste légal, mais reste contenu sous le juste naturel. Et ainsi, on ne le dit pas meilleur que le juste, comme s'il constituait un autre genre séparé du genre du juste. Et alors que les deux sont bons, à savoir le juste légal et l'équitable, l'équitable est meilleur.

#1082. — Ensuite (1137b11), il assigne la raison de ce qui a été dit.

Et à ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il assigne la raison de la difficulté. En second, il assigne la raison de la vérité proposée (1137b13). En troisième, il conclut la vérité recherchée (1137b24).

Il dit donc en premier que voilà ce qui faisait difficulté: que ce qui est équitable est certes quelque chose de juste mais n'est pas légal; cela joue un rôle de direction pour le juste légal. On a dit en effet qu'il est contenu sous le juste naturel, duquel sort le juste légal.

#1083. — Ensuite (1137b13), il assigne la raison de la vérité proposée, à savoir pourquoi le juste légal a besoin de direction.

Et à ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il propose le défaut du juste légal. En second, il montre que pareil défaut n'exclut pas sa rectitude (1137b17). En troisième, il conclut la nécessité d'une direction (1137b20).

Il dit donc en premier que la raison pour laquelle le juste légal a besoin de direction, c'est celle-ci: que toute loi est donnée dans l'universel. Parce que, en effet, les [cas] particuliers sont infinis, ils ne peuvent pas être compris par l'intelligence humaine, de manière à ce que la loi porte sur les [cas] particuliers un à un; et c'est pourquoi il faut que la loi porte sur l'universel, par exemple que quiconque a commis un homicide soit tué.

#1084. — Or manifestement, en certaines [matières] notre intelligence peut dire vrai de manière universelle, comme en [matières] nécessaires, où il ne peut se produire de défaillance. Mais en certaines autres [matières], il n'est pas possible de dire vrai de manière universelle, comme en les [matières] contingentes; à leur sujet, même si quelque chose est vrai dans la plupart [des cas], il fait toutefois défaut en quelques [cas]. Tels sont les faits humains et c'est à leur propos que les lois sont données. Parce que donc en de pareilles [choses] le législateur, nécessairement, parle de manière universelle à cause de l'impossibilité de comprendre les [cas] particuliers, et parce qu'il n'est cependant pas possible que ce qui est dit se trouve correct en tous les [cas], car cela fait défaut en quelques [cas], le législateur prend ce qui en est dans la plupart des cas, et cependant il n'ignore pas que en quelques cas il se peut que ce soit fautif: un peu comme le naturaliste dit que l'homme a cinq doigts alors que pourtant il sait que par erreur de nature il arrive parfois que certains en aient plus ou moins.

#1085. — Ensuite (1137b17), il montre que le défaut mentionné n'enlève pas la rectitude de la loi ou du juste légal; en disant que, bien que ce puisse être fautif en quelques cas d'observer la loi, la loi est néanmoins correcte, du fait que cette faute n'est pas de la part de la loi, car elle a été posée de manière raisonnable, ni de la part du législateur, qui a parlé en conformité avec la condition de la matière, mais c'est la faute de la nature de la chose. Telle est en effet la matière des opérables humains, qui ne gardent pas universellement la même forme, mais varient en quelques cas; ainsi, rendre le dépôt est juste en soi, et reste bon dans la plupart des cas; cependant, en un certain cas ce peut être mauvais, par exemple si on rend une épée à un fou furieux.

#1086. — Ensuite (1137b20), il conclut la nécessité d'une direction pour le juste légal. Et il dit que, comme la loi propose quelque chose de manière universelle, et qu'en certain cas il ne soit pas utile de l'observer, on a raison de donner à la loi une direction pour ce qui lui manque, c'est-à-dire quand le législateur a laissé non déterminé le cas particulier dans lequel la loi est déficiente et a été fautif, c'est-à-dire a proposé une chose défectible en ce qu'il a parlé strictement, c'est-à-dire de manière universelle. Parce que le législateur aussi, s'il était présent où un tel cas est arrivé, en déterminerait de

telle façon et offrirait une direction appropriée. Et s'il avait su dès le début, il l'aurait posé dans la loi. Mais il n'a pu comprendre tous les cas particuliers. Par exemple, dans une certaine cité il a été statué sous peine de mort que les étrangers ne monteraient pas sur les murs de la cité, afin de ne pouvoir usurper le pouvoir de la cité. Mais au moment d'une invasion, des voyageurs sont montés sur les murs de la cité pour la défendre de ses ennemis et cela ne leur a pas mérité la peine de mort. Ce serait en effet contre le droit naturel de payer des bienfaiteurs par un châtement. Voilà pourquoi il faut ici offrir au juste légal une direction en conformité avec le juste naturel.

#1087. — Ensuite (1137b24), il conclut la vérité recherchée. Il dit que ce qui a été dit auparavant rend manifeste qu'est-ce qui est équitable; cela, bien sûr, est juste, et mieux qu'un certain juste, non pas bien sûr le juste naturel, qui est proposé strictement, c'est-à-dire de manière universelle. Aussi, voilà la nature de ce qui est équitable, d'offrir une direction à la loi où la loi fait défaut à cause d'une situation particulière. Comme, en effet, la loi fait défaut dans des [situations] particulières, voilà la raison pourquoi tout ne peut pas être déterminé par la loi; en effet, en regard de ce qui arrive rarement, il est impossible de poser une loi, du fait qu'on ne peut prévoir entièrement pareille [situation]. À cause de cela, une fois la loi instituée, on a besoin de la sentence de juges qui applique le dit universel de la loi à l'affaire particulière. Parce qu'en effet la matière des opérables humains est indéterminée, de là vient que leur règle, qui est la loi, doit rester indéterminée, comme si elle ne gardait pas toujours la même forme.

#1088. — Il apporte l'exemple de la règle de construction de Lesbos. Dans l'île de Lesbos, en effet, il y a des pierres dures, qui ne peuvent pas facilement être taillées au fer pour obtenir une rectitude complète; et c'est pourquoi les constructeurs se servent là d'une règle de plomb. Et de même que cette règle pliable s'adapte aux formes de la pierre et ne garde pas la même disposition, de même la sentence du juge doit s'adapter aux choses selon leur convenance. Ainsi donc, comme épilogue, il conclut que manifestement, à partir de ce qui a été dit, l'équitable est une sorte de juste qui est meilleure qu'un autre juste, à savoir le légal.

#1089. — Ensuite (1137b34), il détermine du sujet de l'équité; et il dit que c'est manifeste, à partir de ce qui a été dit, qui est équitable: c'est celui qui choisit et fait ce qui a été dit. Puis il présente une propriété de ce type de vertueux; pareil [vertueux], dit-il, n'est pas *acribodikaios*, c'est-à-dire en recherche rigoureuse de la justice la pire, c'est-à-dire en matière de punition, comme ceux qui sont rigides pour punir; au contraire, il diminue les peines, même s'il a la loi de son côté pour punir. En effet, ce ne sont pas les peines qui, comme telles, sont voulues par le législateur, mais une espèce de médecine pour les fautes. Et c'est pourquoi l'équitable n'applique pas plus de peine qu'il ne suffit pour empêcher les fautes.

#1090. — Ensuite (1138a2), il détermine de l'habitus même de la vertu. Et il dit que l'habitus appelé équité est une espèce de la justice et n'est pas un autre genre d'habitus que la justice légale, comme il a été dit aussi de son objet: car les habitus sont connus par leurs objets.

## *Leçon 17*

#1091. — Après avoir déterminé de la justice proprement dite, le Philosophe entend déterminer ici de la justice dite métaphoriquement.

Comme la justice dite de cette manière consiste en des [choses] ordonnées à soi, il montre d'abord que personne ne peut, à parler proprement, commettre une injustice envers soi-même (1138a4). En second, il montre comment cela se peut par métaphore (1138b5).

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que personne ne peut se faire à soi une injustice ou subir de soi une injustice. En second, il montre ce qui est le pire: si c'est de commettre une injustice ou d'en subir une (1138a28).

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il affirme qu'une telle question peut se déterminer en partant de ce qui a été dit plus haut. En second, il propose certains [points] qui donnent l'impression que l'on puisse se faire injustice à soi-même (1138a5).

Il dit donc en premier que ce qui a été dit peut déjà rendre manifeste s'il est possible que l'on se fasse injustice à soi-même. Il a soulevé cette question plus haut (#1059-1065); mais ici il la poursuit à cause de la proximité qu'elle a avec la notion de justice métaphorique.

#1092. — Ensuite (1138a5), il pose deux raisons à partir desquelles il semble que l'on puisse se faire injustice à soi-même. La première va comme suit. Il est manifeste, selon ce qui a été dit, que ce qui est juste en regard de n'importe quelle vertu se voit ordonné par la loi. D'où ce qui n'est ordonné en aucun cas par la loi n'est manifestement pas juste au regard d'une vertu quelconque: et ainsi, cela est manifestement injuste. En effet, la loi n'ordonne jamais que l'on se tue. Or ce que la loi n'ordonne pas comme juste, elle le prohibe comme injuste. Mais ceci n'est pas à entendre au sens que rien d'intermédiaire n'existerait entre le précepte et la prohibition de la loi; car il y a beaucoup de choses qui ne sont ni prescrites ni prohibées par la loi, mais sont volontairement omises, comme d'acheter ou de ne pas acheter telle chose; mais c'est à entendre au sens que c'est seulement ce qui est par soi injuste que la loi n'ordonne jamais et qui est prohibé comme injuste par soi: et ainsi il semble que de se tuer soi-même soit par soi injuste, puisque cela la loi ne le prescrit jamais.

#1093. — Il amène une seconde raison (1138a7).

Et il dit que celui qui nuit à un autre sans l'appui d'un précepte de loi, comme lorsque la loi prescrit de punir quelque chose, et qui ne le fait pas contre quelqu'un qui lui nuit, c'est-à-dire en résistant à un dommage qui lui est fait par l'autre, par exemple lorsqu'on frappe en retour celui qui nous frappe, celui-là fait volontairement l'injustice. Et par *volontairement*, j'entends qu'on sache *ce qu'* on fait et *comment* on le fait, et les autres circonstances. Mais celui qui se tue lui-même par colère, agit sans une loi droite, en voulant ce que la loi ne permet pas: il commet donc l'injustice. Donc il semble que l'on puisse se faire injustice à soi-même.

#1094. — Ensuite (1138a11), il résout la difficulté soulevée.

Et en premier, il amène la solution et la confirme. En second, il présente la racine de la solution (1138a26).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il résout cette difficulté en rapport à la justice légale. En second, en rapport à la justice particulière (1138a14).

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose la solution. Et il dit que celui qui se tue lui-même commet de fait une injustice. Mais on doit considérer envers qui il commet une injustice. Il commet en effet une injustice envers la cité, qu'il prive d'un citoyen, mais il ne se fait pas injustice à lui-même.

#1095. — En second (1138a12), il confirme la solution posée. Et en premier quant à ce que l'on ne commet pas d'injustice envers soi. Si, en effet, c'est volontairement que l'on subit l'homicide, comme personne ne subit volontairement l'injustice, ainsi qu'on en a traité plus haut, on ne subit donc pas là d'injustice. On ne se fait donc pas d'injustice.

#1096. — En troisième (1138a12), il confirme la solution quant à ce que l'on commet une injustice envers la cité: et cela par un signe. Nous voyons en effet que la cité inflige à celui qui se tue lui-même une peine, pour autant que c'est possible, par exemple un déshonneur ou une réprimande; par exemple, on traîne son cadavre ou on le laisse sans sépulture, de façon qu'il soit donné par là à entendre que celui-là a fait une injure à la cité.

#1097. — Ensuite (1138a14), il montre que personne ne se fait injustice à soi-même selon l'injustice particulière.

Et en premier il propose ce qu'il entend. On peut être dit injuste sans être totalement mauvais avec malice, simplement en commettant une injustice particulière; sous ce rapport, il dit que, selon ce type d'injustice, il n'est pas possible non plus que l'on se fasse injustice à soi-même. Cet injuste particulier, en effet, est différent de l'injuste légal dont nous avons parlé plus haut. En effet, il est possible que l'on soit dit injuste de telle manière, sans posséder la malice toute entière, mais simplement une malice

particulière. Comme on est dit timide selon une malice particulière. Or il n'est pas possible pas plus selon cette injustice particulière que l'on se fasse injustice à soi-même.

#1098. — En second (1138a18), il prouve son propos par quatre raisons. La première en est que celui qui commet l'injustice selon l'injustice particulière a plus qu'il ne lui est dû; et celui qui subit l'injustice a moins. Si donc, quelqu'un se fait injustice à lui-même, il s'ensuivrait qu'au seul et même on enlèverait quelque chose à lui et qu'on lui donnerait; mais c'est en opposition. Donc, il est impossible que ce soit le même qui agisse avec justice et qui subisse l'injustice de lui-même. Mais tant le juste que l'injuste ne peuvent se trouver qu'en plusieurs personnes.

#1099. — Il amène ensuite sa seconde raison (1138a20).

Et il dit que commettre l'injustice est nécessairement volontaire et avec choix, et doit être antérieur au fait de subir l'injustice. Celui, en effet, qui d'abord a subi l'injustice et rend la même chose selon la permission de la loi ne commet manifestement pas une injustice, par exemple s'il reprend une chose qui lui a été enlevée. Mais si on se nuit à soi-même, c'est en même temps qu'on subit et agit. Il ne semble donc pas que l'on se fasse injustice à soi-même.

#1100. — Il amène ensuite sa troisième raison (1138a23).

En effet, c'est volontairement qu'on se nuit à soi-même. Si donc alors on subit une injustice de soi-même, il s'ensuit que subir l'injustice soit volontaire; ce qui a été infirmé plus haut (#1094-1096).

#1101. — Il amène ensuite sa quatrième raison (1138a24).

C'est si l'on considère les situations particulières d'injustice, c'est-à-dire les espèces de l'injustice particulière, que surtout il devient apparent que personne ne se fait injustice à soi-même. Il existe en effet une espèce particulière d'injustice qui est la *moechia*, c'est-à-dire l'adultère. Personne n'adultère sa propre femme, ni n'est dit sapeur de murs, ce qui appartient à une autre espèce d'injustice, pour le fait de saper son propre mur, ni n'est dit voleur s'il prend en cachette ses biens. Aussi devient-il évident qu'il n'est pas possible de se faire injustice à soi-même.

#1102. — Ensuite (1138a26), il pose la principale racine de la solution qui précède. Et il dit que la question qui précède, concernant ce qu'il en est de se faire injustice à soi, est totalement résolue d'après ce qui a été déterminé plus haut (#1063, 1071, 1099) concernant le fait qu'il est impossible de subir une injustice volontairement; c'est de cela en effet surtout qu'il s'ensuit que personne ne fait l'injustice sans le vouloir, à la manière dont commettre l'injustice est volontaire, comme il a été dit plus haut.

#1103. — Ensuite (1138a28), il compare entre elles ces deux [situations].

Et à ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que l'une et l'autre d'entre elles est mauvaise. En second, que de commettre l'injustice est par soi pire (1138a31). En troisième, il montre que par accident ce peut être le contraire (1138b1).

Il dit donc en premier que les deux, à savoir commettre l'injustice et subir l'injustice, sont mauvais. Ce qu'il prouve certes par cela, à savoir que subir l'injustice consiste à avoir moins que ne requiert le milieu de la justice. Cela par ailleurs, à savoir commettre l'injustice, consiste à avoir davantage que la mesure de la justice. Or le milieu de la justice, qui est dit juste, tient dans les échanges et les distributions, le rapport que tient le sain en matière médicinale et le bien disposé en exercice. D'où comme, en [matière] de médecine et d'exercice, ce qui est plus ou moins est mauvais, il en va de même aussi concernant la justice.

#1104. — Ensuite (1138a31), il montre qu'il est pire de commettre l'injustice que de subir l'injustice. Ce qu'il prouve certes par ce fait que commettre l'injustice est blâmable et accompagné de malice: ce que, bien sûr, on doit comprendre ou bien de la malice parfaite et stricte, par exemple lorsque l'on commet l'injustice non seulement volontairement, mais par choix; ou de celle qui se tient proche de la malice parfaite, comme il appert de celui qui commet l'injustice non pas par choix, mais par colère ou par une autre passion. Il a été montré en effet plus haut que tout [injuste] volontaire ne va pas avec injustice. Quelquefois, en effet, on commet l'injustice et cependant on n'en est pas injuste; néanmoins on en est blâmé. Mais subir l'injustice est tout à fait sans malice ni injustice. Celui, en effet, qui subit l'injustice ne peut être tenu en aucune manière pour injuste ou mauvais. Il est manifeste par ailleurs qu'est

davantage mauvais ce à partir de quoi on est dénommé mauvais, que ce à partir de quoi on n'est pas dénommé mauvais; comme la blancheur en acte, par laquelle on est dénommé blanc, est plus blancheur que la blancheur en puissance, à partir de laquelle on n'est pas dénommé blanc. Il s'ensuit donc que subir l'injustice est par soi moins mauvais que de commettre l'injustice.

#1105. Ensuite (1138b1), il montre que par accident il peut en aller au contraire. Et il dit que rien n'empêche que subir l'injustice, par accident, ne soit plus mauvais que de commettre l'injustice. Par exemple, lorsque l'on est provoqué, du fait d'avoir subi une injustice, à commettre de plus grandes injustices. Mais cela arrive par accident. Or l'art ne s'occupe pas de ce qui arrive par accident, mais juge seulement selon ce qui est par soi. Ainsi, l'art de la médecine dit que la pleurésie, un abcès dangereux et mortel sous les côtes, est une maladie plus grave que ne l'est une affection au pied, bien que par accident cette dernière puisse être pire; par exemple lorsque, à cause de ce que l'on a le pied blessé, on tombe et qu'on se trouve ainsi à prendre [un coup] de son adversaire et à en mourir.

#1106. — Ensuite (1138b5), il montre de quelle nature est la justice métaphorique. Et il dit qu'il est possible, selon une métaphore et une similitude, non pas bien sûr d'avoir un juste ou un injuste de l'homme tout entier envers lui-même, mais de trouver une espèce de juste entre certaines parties d'un homme. Cependant, ce n'est pas tout le juste que l'on trouve entre elles, mais seulement le juste dominatif ou dispensatif, à savoir économique: parce que c'est selon ces définitions de domination ou de dispensation que manifestement se différencient la partie rationnelle de l'âme de l'irrationnelle, divisée en irascible et concupiscible. En effet, la raison domine l'irascible et le concupiscible et les gouverne.

#1107. — C'est ces [choses] qu'ont en vue ceux à qui il semble qu'il y ait une justice de l'homme envers lui-même, du fait que, dans ce contexte, il est possible que que l'on subisse [un tort] à cause de ses propres appétits. Par exemple, lorsque par colère ou concupiscence on agit contre la raison. Ainsi donc, en ce contexte, il existe un certain juste et un injuste, comme entre qui commande et celui à qui il commande. Mais ce n'est pas un vrai juste, parce qu'il n'intervient pas entre deux; c'est tout de même une ressemblance de juste, pour autant que la diversité de l'âme est assimilée à la diversité des personnes.

#1108. — En dernier, par manière d'épilogue, il conclut qu'on a déterminé de la justice et des autres vertus morales selon le monde annoncé. Et en cela se termine la pensée du cinquième livre.