

CONCOURS INTERNE DE L'AGREGATION ET CAER 2022 / SECTION PHILOSOPHIE

Première épreuve : composition de philosophie (explication de texte)

LA JUSTICE

Deuxième épreuve : composition de philosophie (dissertation)

LE BONHEUR

BIBLIOGRAPHIE : LA JUSTICE

Ouvrages classiques :

- ALAIN, *Éléments de philosophie*, VI, 4-7 ; *Propos sur les pouvoirs*.
- ARENDT, *Les Origines du totalitarisme. Le système totalitaire ; Essai sur la révolution ; Eichmann à Jérusalem, rapport sur la banalité du mal*.
- **ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, V ; *Les Politiques* III 9, 12, 16 ; *La Rhétorique*.**
- ARON, *Introduction à la philosophie politique, Démocratie et révolution ; Démocratie et totalitarisme ; Les Etapes de la pensée sociologique ; Essai sur les libertés ; Dix-huit leçons sur la société industrielle*.
- SAINT AUGUSTIN, *De libero arbitrio ; La Cité de Dieu* (XIX, 21).
- Simone de BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté ; L'Existentialisme et la sagesse des nations*.
- BENTHAM, *Introduction aux principes de morale et de législation ; Panoptique ; Traités de législation civile et pénale ; Déontologie ou la science de la morale ; Théorie des fictions*.
- BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Chapitre I : « L'obligation morale ».
- CICERON, *De la République* III, 8-42 ; *Des Lois* I, 15-63.
- CONDILLAC, *Dictionnaire des synonymes*.
- DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville ; Pensées philosophiques ; Lettre sur les aveugles*.
- DURKHEIM, *De la division du travail social ; Sociologie et philosophie ; Leçons de sociologie ; Le Socialisme*.
- EPICURE, *Maximes capitales* (31 à 38) ; *Sentences vaticanes* (6, 7, 12 et 16) ; *Lettre à Ménécée* (prudence et justice).
- FICHTE, *Conférences sur la destination du savant ; Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*.
- FOUCAULT, *Surveiller et punir, naissance de la prison ; « Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère » ; « Le crime et le criminel »* : Quatrième partie de la série « Punir ou guérir, justice et psychiatrie » proposée par Philippe Némo dans « Les chemins de la connaissance » sur France Culture le 7 octobre 1976.
- FREUD, *Malaise dans la culture*.

- **HEGEL**, *La Raison dans l'histoire* II, 3-4 ; *Principes de la philosophie du droit*, Partie I, Section 3, 82-104, Partie III, Section 2, B, 209-229.
- HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique* (lecture heideggérienne du premier chœur de l'Antigone de Sophocle).
- **HOBBS**, *Le Citoyen*, Première partie ; *Eléments de la loi naturelle et politique* I, 14-17, II, 1-2, 9-10 ; *Le Léviathan* I, 11, 13-16, *passim*, III, 43.
- **HUME**, *Traité de la nature humaine*, Livre III, Partie 2 ; *Enquête sur les principes de la morale*, Section III, IV, Appendice III.
- JANKELEVITCH, *Traité des vertus* ; *Le Paradoxe de la morale* ; *L'Imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*.
- JONAS, *Le Principe de Responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*.
- **KANT**, *Théorie et pratique ; Métaphysique des mœurs* I, *Doctrine du droit* (voir aussi Introduction, IV) ; *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* ; *Vers la paix perpétuelle*.
- LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, 32-38, II, 166, 176-182 ; *Confessio philosophi* (début sur la Justice de Dieu) ; *Le droit de la raison* (textes réunis par René Sève).
- LEVINAS, *Totalité et infini* ; *Difficile liberté* ; « Philosophie, justice et amour. Entretien avec Emmanuel Levinas », *Concordia*, n°3, 1983, p. 59-73.
- LOCKE, *Essai sur l'entendement humain* I, 3, IV, 3, § 18, 4, § 9 ; *Deuxième Traité du gouvernement civil* ; *Lettre sur la tolérance et autres textes*.
- MACHIAVEL, *Discours sur la première Décade de Tite-Live*.
- MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique* ; *Traité de morale*.
- MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*.
- MARX, *Manuscrits de 1844* ; *Critique du programme de Gotha* ; *A propos de la question juive* ; *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, in *Œuvres*, tome I, *Economie*, I, bibliothèque de la Pléiade.
- MILL, *L'Utilitarisme*.
- **MONTAIGNE**, *Les Essais*, I, 23 : « De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue » ; II, 12 : « Apologie de Raymond Sebond » ; III, 8 : « De l'art de conférer » ; III, 13 : « De l'expérience » (la mystique de la loi).
- **MONTESQUIEU**, *De l'Esprit des lois* ; *Les Lettres persanes*.
- NIETZSCHE, *Humain trop humain*, 32, 92, 105, 451-452, 473 ; *Opinions et sentences mêlées*, 33, 52, 79, 304-306 ; *Le voyageur et son ombre*, 21-35 et suivantes, 80, 190 ; *Le*

Gai savoir, 21, 140, 184, 292, 333, 335 ; *Par-delà le bien et le mal*, 201, 262, 265 ; *La Généalogie de la morale*, deuxième dissertation.

- PASCAL, *Pensées*, édition Brunschvicg, articles I-VIII ; *Trois Discours sur la condition des Grands* (il existe une édition qui regroupe ces différents textes de Pascal sur la justice en GF Flammarion, 2011) ; *De l'esprit géométrique*.
- PLATON, *La République* I, II, IV et IX ; *Le Criton* ; *Le Phédon* ; *Le Protagoras* ; *Le Gorgias* ; *Les Lois* ; *Le Timée*.
- RAWLS, *Théorie de la justice* ; *Justice et démocratie* ; *Le Libéralisme politique*.
- HABERMAS et RAWLS, *Débat sur la justice politique*.
- RICOEUR, *Le Juste*.
- ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ; *Du Contrat social* ; *L'Emile*, IV ; *Lettres écrites sur la montagne*, II, 9 ; *Economie politique*.
- RUSSELL, *Le Monde qui pourrait être* ; *Le Pacifisme et la révolution*, in *Ecrits politiques*.
- SARTRE, (a été président du « Tribunal Russell », tribunal informel qui a enquêté sur les crimes de guerre américains au Vietnam).
- SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Livre IV, § 62.
- SENEQUE, *De la colère* (problèmes de la vengeance, de la légitime défense).
- SMITH, *La Richesse des nations* ; *La Théorie des sentiments moraux*.
- SPINOZA, *Traité politique* ; *Traité théologico-politique*, chapitre II (début), chapitre V, §2, chapitre XVI ; *Ethique* I, Appendice IV, 37 (scolies 1 et 2), 73, Appendice chapitre 8.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*.
- TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, Tome I, Partie II, chapitre 7 : « Tyrannie de la majorité », Tome II, Partie II, chapitre 1 (égalité et liberté).
- WEBER, *Le Savant et le Politique*.
- WEIL, *Luttons-nous pour la justice ?*

Autres références et réflexions contemporaines :

- BECCARIA, *Des délits et des peines*.
- CONSTANT, *De la liberté chez les Modernes*.
- DWORKIN, *Prendre les droits au sérieux* ; *Une question de principe*.

- HABERMAS, *L'Espace public ; Théorie de l'agir communicationnel*.
- HAYEK, *Droit, législation et liberté*.
- KELSEN, *Théorie générale du droit ; Théorie pure du droit*.
- MACINTYRE, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*
- MANDEVILLE, *La Fable des abeilles*.
- MORE, *L'Utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement*.
- NOZICK, *L'Anarchie, L'Etat et L'utopie*.
- PERELMAN, *Droit, morale et philosophie*.
- PLUTARQUE, *Sur les délais de la justice divine*.
- PROUDHON, *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise ; Théorie de la propriété*.
- RENAUT et SOSOE, *Philosophie du droit*.
- SCHMITT, *Théorie de la Constitution*.
- STRAUSS, *Droit naturel et Histoire*.
- VILLEY, *La Formation de la pensée juridique moderne ; Leçons d'histoire de la philosophie du droit*.
- WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*.

Dictionnaires, articles, anthologies :

- Magali BESSONE, *La Justice, Textes choisis*, GF, Flammarion, 2000.
- Alain BOYER, « Justice et égalité », *Notions de philosophie*, III, p. 9-86, folio-essais, 1995.
- Jean-François BALAUDE, *Les Théories de la justice dans l'Antiquité*, Armand-Colin, 2005.
- P. RAYNAUD et S. RIALS, article « Justice », *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996, p. 364-369.
- R. SEVE, article « Justice », *Les Notions philosophiques, Dictionnaire*, volume 1, PUF, 1990, p. 1406-1410.
- L.-K. SOSOE, article « Théorie de la justice », *Les Notions philosophiques, Dictionnaire*, volume 1, PUF, 1990, p. 1410-1413.
- Sous la direction de Patrick WOTLING, *La justice*, collection Thema chez Vrin, 2007.

La justice en littérature :

- ANOUILH, *Antigone*.
- BALZAC, *L'Interdiction*.
- CAMUS, *L'Etranger ; La Chute*.
- DOSTOÏEVSKI, *Crime et Châtiment*.
- GIRAUDOUX, *Electre*.
- HUXLEY, *Le Meilleur des mondes*.
- KAFKA, *Le Procès*.
- KLEIST, *Michel Kohlhaas*.
- LA FONTAINE, *Fables*.
- ORWELL, *1984*.
- SHAKESPEARE, *Hamlet*.
- SOPHOCLE, *Œdipe-Roi ; Antigone*.
- ...

La justice au cinéma :

- Robert ALTMAN, *Gosford Park*, 2001.
- Ingmar BERGMAN, *Le rite*, 1968.
- Henri-Georges CLOUZOT, *Le Corbeau*, 1943.
- Alfred HITCHCOCK, *Mais qui a tué Harry ?*, 1955.
- Akira KUROSAWA, *Les Sept samouraïs*, 1954.
- Sydney LUMET, *Douze hommes en colère*, 1957.
- Ettore SCOLA, *La plus belle soirée de ma vie*, 1972.
- Ridley SCOTT, *Blade runner*, 1982.
- Orson WELLES, *Le Procès* (d'après le roman de KAFKA), 1962.
- Billy WILDER, *Témoin à charge*, 1957.
- ...

TEXTES SUR LA JUSTICE :

ALAIN, *Propos sur les pouvoirs*, VII : « L'esprit radical », Propos n° 118 du 20 juin 1909, folio-essais, 2012, p. 306-307.

« Le Sociologue dit : « Je me défie de vos idées abstraites, et de votre égalité jacobine¹. Etudions les faits. Il est fou de vouloir imposer une justice uniforme par tous pays, sans tenir compte des circonstances. Par exemple l'institution du suffrage universel chez nous a été une erreur. L'esprit public n'était pas préparé à un si grand changement ; de là des tâtonnements, des fautes et un régime bâtard. »

Le vieux Sage répondit : « Ce régime bâtard nous a donné quarante ans de liberté et de paix. Reste maintenant à savoir si les maux politiques dont nous souffrons, puissance des bureaux, faiblesse des ministres, intrigue, corruption, désordres ici et là (je mets les choses au pis) ne résultent pas justement du mépris que beaucoup d'hommes qui passent pour supérieurs montrent pour les Idées. Car, par la coalition d'intérêts clairvoyants et de spécialités myopes, toutes les puissances, ou presque toutes, résistent de toutes leurs forces à l'effort démocratique. Le peuple règne et ne gouverne pas. Mais ce sont là des frottements inévitables dans la machine politique. Toute réforme va contre les faits, Monsieur le Sociologue ; contre les faits, au nom du droit. On peut mépriser les faits, quoi que vous disiez ; on le peut, parce qu'ils ne se laissent jamais oublier. On est toujours assez opportuniste ; on est toujours trop peu radical. Le droit est le droit ; et ce qui est juste doit être ; voilà la lumière de toute vie humaine ; et je n'ai qu'un regret, c'est d'avoir été trop souvent lâche et paresseux, et d'avoir dit plus d'une fois trop vite : à l'impossible nul n'est tenu. Du jour où je pense à une société juste, je veux formuler le contrat social en termes raisonnables. Or qu'est-ce c'est que ce contrat que j'irais proposer à un homme : vous vous engagez à obéir, et je m'engage à gouverner ? Tout contrat suppose l'égalité ; ce que je pourrai, vous le pourrez aussi. Ou alors il faut qu'une partie des hommes soit un bétail pour l'autre. »

« L'égalité, dit le Sociologue, n'est pourtant pas dans la nature, ni la justice non plus. »

« Eh ! Qui en doute ! dit le vieux Sage en s'animant. Oui, il y a des passions, des désirs, des colères ; il y a des bandits, des voleurs et des orgueilleux. Et c'est contre ces maux-là, justement, que nous faisons société. Non, la justice n'est pas dans les faits. Oui, toute la nature, et toute la partie animale de l'homme résistent au droit. C'est justement une raison de vouloir le droit autant qu'on peut et de le réaliser autant qu'on peut, sans s'étonner que les désirs, les ambitions et les craintes aboient tout autour, comme des chiens à qui on arrache un os. Qu'ils grognent autour de moi comme ils grognent en moi-même, cela est assez naturel. Mais que la raison se mette à quatre pattes et grogne encore avec eux, c'est un spectacle de Mardi Gras. » Le Sociologue grinçait des dents. »

QUESTIONS POUR VOUS GUIDER DANS LA LECTURE DU TEXTE :

1. Résumez la position de chacun des deux protagonistes de ce dialogue, le Sociologue et le vieux Sage. Quelles conceptions de la justice défendent-ils ?
2. Expliquez ce que peuvent être « les frottements inévitables dans la machine politique ».
3. Expliquez en quoi « toute réforme va contre les faits ; contre les faits au nom du droit ».

¹ Egalité jacobine : en lien avec le jacobinisme qui est une doctrine qui défend la souveraineté populaire et l'indivisibilité de la République française.

4. Comment comprendre l'expression du Sage : « Le droit est le droit ; et ce qui est juste doit être ; voilà la lumière de toute vie humaine. » Qu'est-ce que cela nous apprend sur le rôle de l'Idée de justice ?
5. En vous appuyant sur les arguments de la fin du texte, montrez en quoi « la justice n'est pas dans les faits ».

ALAIN, *Éléments de philosophie*, coll. Folio-essais, Gallimard, 2006, p. 312-313.

« La force semble être l'injustice même ; mais on parlerait mieux en disant que la force est étrangère à la justice ; car on ne dit pas qu'un loup est injuste. Toutefois le loup de la fable est injuste, car il veut être approuvé ; ici se montre l'injustice qui serait donc une prétention de l'esprit. Le loup voudrait que le mouton n'ait rien à répondre, ou tout au moins qu'un arbitre permette ; et l'arbitre, c'est le loup lui-même. Ici les mots avertissent assez ; il est clair que la justice relève du jugement, et que le succès n'y fait rien. Plaider, c'est argumenter. Rendre justice, c'est juger. Peser des raisons, non des forces. La première justice est donc une investigation d'esprit et un examen des raisons. Le parti-pris est par lui-même injustice ; et même celui qui se trouve favorisé, et qui de plus croit avoir raison, ne croira jamais qu'on lui a rendu bonne justice à lui tant qu'on n'a pas fait justice à l'autre, en examinant aussi ses raisons de bonne foi ; de bonne foi, j'entends en leur cherchant toute la force possible, ce que l'institution des avocats réalise passablement. On trouve des plaideurs qui sont assez contents lorsque leur avocat a bien dit tout ce qu'il y avait à dire. Et beaucoup ne voudraient point gagner si leur tort était mis en lumière en même temps. Aussi veulent-ils que l'adversaire ait toute permission d'argumenter ; sans quoi le possesseur non troublé garderait toujours une espèce d'inquiétude. Et la fureur de posséder est une fureur d'esprit, qui craint plus une objection qu'un voleur. L'injustice est humaine comme la justice, et grande comme la justice, en un sens. »

PLATON, *La République*, Livre 1, 343b-344c, traduction par Robert Baccou, GF-Flammarion, 1966, p. 92-93.

« *Thrasymaque*. – Voici, ô très simple Socrate, comment il faut l'envisager [il s'agit de la thèse que défend Thrasymaque à savoir que le juste n'est autre chose que l'avantageux au plus fort] : l'homme juste est partout inférieur à l'injuste. D'abord dans le commerce, quand ils s'associent l'un à l'autre, tu ne trouveras jamais, à la dissolution de la société, que le juste ait gagné, mais qu'il a perdu ; ensuite, dans les affaires publiques, quand il faut payer des contributions, le juste verse plus que ses égaux, l'injuste moins ; quand, au contraire, il s'agit de recevoir, l'un ne touche rien, l'autre beaucoup. Et lorsque l'un et l'autre occupent quelque charge, il advient au juste, si même il n'a pas d'autre dommage, de laisser par négligence périlcliter ses affaires domestiques, et de ne tirer de la chose publique aucun profit, à cause de sa justice. En outre, il encourt la haine de ses parents et de ses connaissances, en refusant de les servir au détriment de la justice ; pour l'injuste, c'est tout le contraire. Car j'entends par là celui dont je parlais tout à l'heure, celui qui est capable de l'emporter hautement sur les autres ; examine-le donc si tu veux discerner combien, dans le particulier, l'injustice est plus avantageuse que la justice. Mais tu le comprendras de la manière la plus facile si tu vas jusqu'à la plus parfaite injustice, celle qui porte au comble du bonheur celui qui la commet, et ceux qui la subissent et ne veulent point la commettre, au comble du malheur. Cette injustice est la tyrannie qui, par fraude et par violence, s'empare du bien d'autrui ; sacré, profane, particulier, public, et non pas en détail, mais tout d'une fois. Pour chacun de ces délits, l'homme qui se laisse prendre est puni et couvert des pires flétrissures – on traite, en effet, ces gens qui opèrent en détail, de sacrilèges, trafiquants d'esclaves, perceurs de murailles, spoliateurs, voleurs, suivant l'injustice commise. Mais lorsqu'un homme, en plus de la fortune des citoyens, s'empare de leur personne et les asservit, au lieu de recevoir ces noms honteux, il est appelé heureux et fortuné, non seulement par les citoyens, mais encore par tous ceux qui apprennent qu'il a commis l'injustice dans toute son étendue ; car ils ne craignent pas de commettre l'injustice ceux qui la blâment : ils craignent de la souffrir. Ainsi, Socrate, l'injustice poussée à un degré suffisant est plus forte, plus libre, plus digne d'un maître que la justice, et, comme je le disais au début, le juste consiste dans l'avantage du plus fort, et l'injuste est à soi-même avantage et profit. »

« Pour ce qui est donc du composé vivant et de sa partie corporelle, comment chacun doit-il en diriger la cure, se soumettant soi-même à sa direction propre, pour vivre le plus possible selon la raison, tenons-le pour dit ; mais ce qui doit au juste avoir la direction de la cure, c'est cela, plus encore et en premier lieu, qu'il faut apprêter autant qu'on peut, rendre aussi beau et aussi bon que possible pour son rôle de direction. Traiter cependant ce sujet en détail serait à soi seul matière suffisante pour un ouvrage distinct ; toutefois, en hors-d'œuvre et pour faire suite aux considérations précédentes, il ne serait pas déplacé d'examiner un peu ce point et de conclure ainsi notre discours. Or, nous l'avons maintes fois répété, il est en nous trois sortes d'âme, ayant leurs trois demeures distinctes, et chacune se trouve avoir ses mouvements ; de même, corrélativement, devons-nous maintenant, aussi brièvement que possible, déclarer que, si l'une d'entre elle reste dans l'inaction, si des mouvements qui lui sont propres elle s'abstient et qu'elle se repose, nécessairement elle devient très débile ; celle au contraire qui s'entraîne en sa gymnastique acquiert la plus grande vigueur. Aussi faut-il prendre garde que, dans les mouvements que respectivement elles se donnent, il y ait entre elles juste proportion. En ce qui concerne la sorte d'âme qui est en nous la principale, il faut s'en faire l'idée que voici : c'est qu'elle est un démon que Dieu a donné à chacun de nous ; elle est ce principe dont nous disons qu'il habite en nous au sommet du corps et que vers le ciel, où réside l'élément de même nature, au-dessus de la terre il nous élève ; car nous sommes une plante, non point terrestre, mais céleste. Et nous avons bien raison de le dire : c'est là-haut en effet, d'où est venue notre âme à sa première naissance, que ce principe divin accroche notre tête, qui est comme notre racine, pour dresser tout notre corps. Celui-là donc qui s'est adonné aux appétits ou aux ambitions et qui leur donne un grand développement par l'effort, toutes les pensées nécessairement sont en lui devenues mortelles ; et, absolument à tous égards, dans toute la mesure où il est possible de se rendre mortel, il n'y manque tant soit peu, pour avoir tant accru cette partie de son âme. Mais celui qui a mis son zèle à la connaissance et aux pensées vraies, et qui a exercé principalement en lui ces activités, il a des pensées immortelles et divines, chaque fois qu'il a contact avec la vérité ; c'est là un résultat pleinement nécessaire ; et, dans la mesure où il est possible à la nature humaine de participer à l'immortalité, il n'y manque pour aucune part ; comme d'ailleurs il prend soin sans cesse de son divin principe et qu'il entretient dans une forme parfaite le démon qui habite en lui, il est dans une remarquable eudémonie. Or, les soins à donner à tout être toujours se réduisent à un seul point : accorder à chacun les aliments et les mouvements qui lui sont propres. A ce qu'il y a en nous de divin, les mouvements naturellement appropriés sont les pensées du Tout et ses révolutions ; ce sont elles que chacun doit suivre : lors de notre naissance, les circuits établis en notre tête ont été saccagés ; on les redressera par l'étude approfondie des harmonies et des révolutions du Tout ; à l'objet de l'intellection, le sujet de l'intellection sera rendu semblable, et conforme à son antique nature ; avec cette assimilation, on atteindra le terme suprême de la vie excellente proposée aux hommes par les Dieux, pour la durée présente et pour celle qui viendra. »

ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, V, 1129a 26 – 1129b 12, GF, p. 227-228.

« Or, selon toute vraisemblance, il y a plusieurs manières d'entendre la justice et l'injustice. Cependant, vu que les significations sont rapprochées, l'équivocité dans leur cas nous échappe ; autrement, dit, il n'en va pas comme dans le cas où la distance considérable entre les choses rend le fait plus évident. Vu qu'il y a une grande différence dans leur apparence extérieure, on voit par exemple qu'il y a équivoque à distinguer par le mot de « clé » [en grec : *kleis*] à la fois l'os [clavicule] placé à la base du cou chez les animaux, et l'instrument qui sert à fermer les portes.

Prenons donc l'injuste. Combien y a-t-il de façons d'entendre qu'un homme est injuste ? Eh bien, il semble que soient injustes et l'individu qui transgresse la loi et celui qui se montre cupide et inéquitable. Il s'ensuit évidemment aussi que seront justes et l'individu qui respecte la loi et celui qui se montre équitable. Donc, ce qui est juste, c'est ce qui est légal et c'est ce qui est équitable, tandis que ce qui est injuste, c'est ce qui est illégal et ce qui est inéquitable².

Or dès l'instant où l'injuste est cupide, ce sont alors les biens qui doivent être en jeu, non tous les biens, mais ceux qui sont exposés à la bonne et à la mauvaise fortune ; lesquels, pris simplement, sont toujours certes des biens, mais pas toujours pour un individu donné. Les hommes pourtant en font l'objet de leurs prières et se mettent à leur poursuite, mais ils ne devraient pas ; ils devraient au contraire souhaiter dans leurs prières que les biens pris simplement soient aussi bons pour eux et prendre ceux qui sont bons pour eux.

L'homme injuste cependant ne prend pas toujours trop. Il prend au contraire trop peu quand il s'agit des choses qui, prises simplement, sont des maux. Et c'est parce que le moindre mal semble être un bien d'une certaine façon, que du coup, notre homme passe pour être cupide, car c'est le bien qui est l'objet de la cupidité. En fait, il est inéquitable. Cette dernière étiquette est en effet englobante et commune. »

² Richard Bodéüs a choisi de traduire *isos* et *anisos* par « équitable » et « inéquitable », sachant que beaucoup de traducteurs les traduisent par « égal » et « inégal », préférant garder le mot d'équité pour traduire celui d'*epieikeia* qui intervient en 1137a 31 *sqq.* Bodéüs le traduira, pour sa part, par le mot d'« honnêteté ». Il justifie ce choix en indiquant vouloir distinguer l'équité, qui a trait à la justice particulière, de l'égalité qui implique le rapport à la loi.

ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, V, 1132a 14 – 1132a 32, p. 243-244.

« Entre le trop et le trop peu, l'égal constitue le milieu ; or, le profit et la perte constituent chacun ce qui est trop et ce qui est trop peu en des sens contraires (trop de bien et trop peu de mal représentent un profit, alors que trop de mal et trop peu de bien, au contraire, représentent un dommage) ; quant au milieu entre les deux, on l'a vu, c'est l'égal que nous appelons juste. Par conséquent, ce qui est juste à titre de correctif, c'est le milieu entre perte et profit.

C'est précisément la raison pour laquelle en cas de contestation, les parties s'en remettent au juge. Or, aller devant le juge, c'est se rendre à ce qui est juste, puisque le juge se veut en quelque sorte la justice animée. Et les parties recherchent dans le juge un moyen terme. Elles en appellent aussi, dans certains cas, à des médiateurs, dans l'idée que si elles parviennent à tomber d'accord sur le moyen terme, elles obtiendront justice, si tant est que le juge aussi offre ce moyen terme.

Le juge, de son côté, restaure l'égalité. C'est comme s'il avait affaire à une ligne [AB] segmentée en parties inégales [AC et BC], qu'il prenait le plus grand segment [AC] et en retranchait [DC] ce qui excède la demi-ligne [AD] pour l'ajouter au plus petit segment [CB]. Or, une fois que sont distinguées deux parts dans l'ensemble, on prétend avoir sa part si l'on obtient ce qui est égal. C'est précisément pour cette raison qu'on se sert du mot « juste » [en grec : *dikaion*], parce qu'il évoque la division « en deux » [*dicha*] : c'est un peu comme si l'on disait « coupé en deux » [*dikhaion*] et qu'on appelait le juge [*dikastès*] « celui qui coupe la poire en deux » [*dikhastès*]. »

« Il faut que l'égalité qu'on observe entre les personnes se retrouve dans les parts impliquées, car le rapport entre celles-ci est le même qu'entre celles-là. En effet, si les personnes ne sont pas égales, elles ne peuvent obtenir des parts égales. C'est de là que viennent les disputes et les plaintes, soit que des parts inégales se trouvent attribuées à des personnes égales, soit que des personnes inégales se trouvent en possession de parts égales lors des distributions. De plus, la considération du mérite donne à le voir. Ce qui est juste dans les partages doit en effet, tout le monde le reconnaît, refléter un certain mérite. Le mérite toutefois ne tient pas pour tout le monde à la même chose. Au contraire, pour les partisans de la démocratie, c'est la condition libre ; pour ceux de l'oligarchie, c'est la richesse ou, pour d'autres, la qualité du lignage, alors que pour les partisans de l'aristocratie, c'est la vertu.

Donc, ce qui est juste, c'est quelque chose de proportionnel (le proportionnel, en effet, constitue une propriété, non seulement du nombre, formé d'unités, mais globalement de la quantité dénombrée) dès lors que la proportion est une égalité de rapports et qu'elle implique quatre termes au moins. (...) Le juste implique précisément quatre termes au moins [A, B, C et D] et la raison des rapports A/B et C/D est identique, puisque la distinction est la même entre les personnes [A et B] et les parts [C et D]. Par conséquent, le rapport du terme A au terme B est celui du terme C au terme D. Et donc, par permutation, le rapport du terme A au terme C est celui du terme B au terme D, si bien que ce rapport est aussi celui de l'ensemble [A + C] à l'ensemble [B + D]³. Or, c'est précisément à ces accouplements que procède la distribution et si les ensembles constitués sont ceux qu'on vient de dire, l'opération est juste. L'accouplement du terme A avec le terme C et celui du terme B avec le terme D représentent donc ce qui est juste dans la distribution. Et ce qui est juste dans ces conditions représente le milieu par comparaison à ce qui est disproportionnel. C'est en effet le proportionnel qui constitue le milieu. Or le juste est un milieu. »

³ L'opération mathématique que propose Aristote et qui conclut que $A + C / B + D = A / B$, signifie que le rapport entre la personne A bénéficiant de la part C et la personne B bénéficiant de la part D, au terme de la distribution, reste le même que celui des mêmes personnes avant la distribution. Le mérite est respecté et la justice est donc rendue.

« Il faut ensuite dire un mot de l'honnêteté et de ce qui est honnête. Quel est le rapport de l'honnêteté à la justice ? Le rapport de ce qui est honnête à ce qui est juste ? Ce n'est en effet ni tout simplement la même chose, ni une chose d'un autre genre, si l'on y regarde bien. Autrement dit, certaines fois, l'habitude de louer ce qui est honnête et l'individu qui possède cette qualité est si forte que même pour louer le reste, nous substituons ce terme au mot « bon » et l'on dit « plus honnête » pour indiquer qu'une conduite est « meilleure ». Certaines fois, en revanche, si l'on suit la raison, il nous paraît étrange que ce qui est honnête, si c'est une chose en dehors de ce qui est juste, puisse faire l'objet de louange. Car alors, ou bien ce qui est juste n'est pas vertueux, ou bien ce qui est honnête n'est pas juste, puisque c'est une autre chose. L'alternative, si les deux choses sont vertueuses, c'est qu'elles reviennent au même. Ainsi donc, nous voilà en somme plongés dans l'embarras du fait de ces considérations pour voir ce qu'est une chose honnête. Mais toutes ces considérations sont d'une certaine façon correctes et ne sont nullement inconciliables entre elles.

Ce qui est honnête en effet, vaut mieux qu'une certaine forme de juste tout en étant juste, et en même temps, ce n'est pas parce que ce serait un autre genre de chose que cela vaut mieux que le juste. Donc, juste et honnête reviennent au même et, bien que les deux choses soient vertueuses, la supériorité revient à ce qui est honnête. Mais ce qui produit l'embarras, c'est que l'honnête, tout en étant juste, n'est pas ce que prescrit la loi, mais un correctif de ce qui est légalement juste. Et le motif en est que la loi est toujours universelle. Or sur certains points il n'est pas possible de s'exprimer correctement en termes généraux. Par conséquent, dans les cas où la nécessité impose une formule universelle mais qu'on ne peut la libeller correctement, la loi prend alors en compte ce qui arrive le plus fréquemment, sans ignorer ce qu'elle laisse de côté. Et elle n'en est pas moins une loi correcte. Car la faute n'est pas inhérente à la loi ni au législateur, mais à la nature des choses dont il traite, car telle est dès l'abord la matière des actions possibles. Chaque fois donc que la loi se prononce en termes généraux et que survient un cas qui, sur ce point, fait exception à la règle générale, il est alors normal, dans les limites du détail que laisse de côté le législateur et que n'a pas touché sa formule trop simple, de corriger le défaut : c'est précisément le correctif que le législateur lui-même aurait apporté explicitement s'il avait été dans cette situation et qu'il aurait précisé, s'il avait su, dans un article de loi.

Voilà pourquoi ce qui est honnête est juste et vaut mieux qu'une certaine forme du juste. Ce n'est pas mieux toutefois que ce qui est juste tout simplement, mais mieux que la faute entraînée par la formulation trop simple. Et voilà quelle est la nature de l'honnête : un correctif de la loi dans les limites où elle est en défaut en raison de son universalité. Car un motif qui fait encore que tout n'est pas régi par la loi, c'est qu'en certains cas, il est impossible de légiférer ; ce qui entraîne le besoin d'un décret. L'indéterminé a en effet pour règle un outil lui aussi indéterminé, tout comme la construction à Lesbos a pour règle le plomb. D'après la forme de la pierre en effet, cette règle de plomb se modifie et ne reste pas identique. De même, le décret s'adapte aux affaires traitées.

Ainsi donc, on voit que ce qui est honnête : c'est ce qui est juste et vaut mieux qu'une certaine forme du juste. Or cela permet de voir aussi qui est l'honnête homme : c'est en effet celui qui est porté à décider et à exécuter ce genre de choses. Autrement dit, l'individu qui n'épluche pas la loi au mauvais sens du terme, mais incline à accepter moins que son droit, bien qu'il ait le secours de la loi, celui-là est un honnête homme. De même, l'état qui est le sien, l'honnêteté, constitue une forme de justice et pas un état différent. »

« Ce qui est complètement insensé, c'est de considérer comme étant « juste » tout ce qui figure dans les institutions et les lois des peuples, ou même, les lois (en admettant qu'il en soit !), portées par des tyrans. Si les Trente d'Athènes⁴ avaient eu la volonté d'imposer des lois ou si le peuple athénien tout entier s'était complu en leurs lois tyranniques, serait-ce une raison pour les réputer « justes » ? A aucun titre, je crois, pas plus que cette loi que porta chez nous un interroi⁵ donnant à un dictateur le pouvoir de tuer nominativement et sans procès qui il voudrait des citoyens⁶. Il n'y a en effet qu'un droit unique, qui astreint la société humaine et que fonde une Loi unique : Loi, qui est la juste raison dans ce qu'elle commande et ce qu'elle défend. Qui ignore cette Loi, est injuste, qu'elle soit écrite quelque part ou non.

Mais si la justice n'est que la soumission à des lois écrites et aux institutions des peuples, et si (...) tout se doit mesurer sur l'intérêt, il fera fi de ces lois et les violera, s'il le peut, l'individu qui pensera avoir avantage à le faire. Il en résulte qu'il n'y a absolument plus de justice, si celle-ci n'est pas fondée sur la nature, et si la justice établie en vue de l'intérêt est déracinée par un autre intérêt.

De plus, si la nature ne vient pas consolider le droit, disparaîtraient alors toutes les vertus : où pourraient trouver place la générosité, l'amour de la patrie, l'affection, le désir de rendre service à autrui ou de lui exprimer de la reconnaissance ? Car tous ces sentiments viennent de la disposition naturelle d'amitié à laquelle nous sommes portés envers les hommes, disposition qui est le fondement du droit. Et disparaîtront aussi, non seulement les égards que nous devons aux hommes, mais encore les actions de culte et les observances que nous devons aux dieux et qu'il nous faut maintenir, je pense, non pas crainte, mais en vertu du lien étroit qui unit l'homme à la divinité. »

⁴ Il s'agit d'un gouvernement oligarchique institué pour quelques mois à Athènes, en -404, à la fin de la guerre du Péloponnèse.

⁵ Un interroi est un magistrat nommé à titre exceptionnel dans la Rome antique en cas de vacance du pouvoir, c'est-à-dire après la disparition du roi ou des magistrats détenteurs de l'*imperium* (c'est-à-dire du pouvoir suprême).

⁶ Lucius Valerius Flaccus, chef du Sénat romain durant la guerre civile des années -80, fut l'instigateur de la *Lex valeria*, qui accorda des pouvoirs législatifs et judiciaires illimités à Sulla.

« Sans justice, il n'y a point de république ; sans Dieu, il n'y a point de justice.

C'est donc ici le lieu de m'acquitter, avec toute la brièveté et toute la clarté possible, de mon ancienne promesse, en démontrant qu'au terme des définitions que Scipion⁷ emploie dans le traité *De la république* de Cicéron, il n'y eut jamais une république romaine. Il définit la république en un mot : la chose du peuple. Si cette définition est vraie, il n'y eut jamais une république romaine ; car l'ordre politique de Rome ne fut jamais la chose du peuple, définition exacte de la république, suivant Scipion. Car il a défini le peuple, une association nombreuse qui repose sur la sanction d'un droit consenti et sur la communauté d'intérêts. Ce qu'il entend par droit consenti, il l'explique dans la discussion, quand il montre que la république ne peut être gouvernée sans la justice ; donc où il n'y a pas une véritable justice, le droit ne peut être. Car ce qui se fait avec droit, se fait avec justice ; et ce qui se fait sans justice ne peut se faire avec droit. Il ne faut pas en effet appeler droits, ni considérer comme droits les iniques institutions des hommes. Ne disent-ils pas eux-mêmes que le droit, c'est ce qui dérive de la source de la justice ? Et ne rejettent-ils pas comme une erreur cette opinion qui place le droit dans l'intérêt du plus fort ? Ainsi donc, où il n'y a pas véritable justice, il ne peut y avoir association d'hommes sous un droit consenti ; et partant, il n'y a point de peuple, suivant la définition de Scipion ou de Cicéron ; et s'il n'y a point de peuple, il n'y a pas non plus « chose » du peuple, mais d'une multitude quelconque qui ne mérite pas le nom du peuple. Par conséquent, si la république est la chose du peuple, et s'il n'y a point de peuple quand il n'y a pas association sous un droit consenti (or il n'y a pas droit où il n'y a pas justice), il suit indubitablement qu'où il n'y a pas justice, il n'y a pas république. Or la justice est cette vertu qui rend à chacun ce qui lui appartient. Quelle est donc cette justice de l'homme, qui dérobe l'homme même au vrai Dieu pour l'asservir aux esprits impurs ? Est-ce là rendre à chacun ce qui lui appartient ? L'homme qui ravit un fonds à celui qui l'a acheté pour le livrer à un autre qui n'y a aucun droit, est injuste ; et l'homme qui se soustrait lui-même à la puissance de Dieu, son créateur, pour se faire l'esclave des esprits de malice, est-il juste ?

Or, dans ces mêmes livres *De la République*, une discussion s'établit, vive et forte, pour la justice contre l'injustice. Et comme on avait pris auparavant le parti de l'injustice contre la justice en alléguant qu'une république ne peut subsister et s'étendre que par l'injustice, on présentait comme un argument très puissant ce principe : qu'il est injuste que l'homme soit asservi à la domination de l'homme, injustice qu'une cité dominatrice, dont l'empire est étendu, embrasse nécessairement, si elle veut commander à ses provinces. Mais, on répond, au nom de la justice, que cela est juste, parce que la servitude est utile aux hommes asservis, qu'elle est à leur avantage quand le droit écarte l'abus, c'est-à-dire quand la licence de nuire est retirée au plus méchant ; qu'enfin cette dépendance leur sera d'autant plus salutaire, que l'indépendance leur était plus funeste. A l'appui de cet argument, un bel exemple emprunté pour ainsi dire à la nature était invoqué, et l'on disait : « Pourquoi donc Dieu commande-t-il à l'homme, l'âme au corps, la raison à la passion et aux autres parties vicieuses de l'âme ? » Exemple qui nous montre assez clairement que la servitude est utile à quelques-uns mais que servir Dieu est utile à tous. Or, l'âme soumise à Dieu a droit de commander au corps, et, dans l'âme, la raison soumise à Dieu a droit de commander à la passion et aux autres vices. Aussi, quand l'homme ne sert pas Dieu, quelle justice peut être dans l'homme ? Puisque, n'étant pas soumise à Dieu, l'âme ne peut exercer justement aucune autorité sur le corps, la raison

⁷ Le songe de Scipion est un texte de Cicéron au sixième et dernier livre *De la République*. Scipion est un des personnages qui dialoguent dans ce texte ; il raconte un songe qu'il a fait une vingtaine d'années auparavant. Ce texte fait pendant au mythe d'Er le Pamphylien dans *La République* de Platon. Scipion rêve qu'il est accueilli dans les régions célestes par deux personnages illustres (dont son grand-père adoptif, Scipion l'Africain, vainqueur d'Hannibal). Ceux-ci lui expliquent l'organisation cosmique du monde et lui révèlent l'immortalité de l'âme. Ils lui montrent que l'âme des hommes politiques qui ont agi conformément au bien, jouira d'une félicité éternelle dans la voie lactée.

humaine sur les vices. Et si dans l'homme individuel, il n'est alors aucune justice, quelle justice peut être dans une association d'hommes qui se compose d'individus semblables ? Il n'y a donc pas là ce droit reconnu qui fait d'une multitude d'hommes un peuple, et de leur chose une république. »

PASCAL, *Les Pensées*, n° 308 et n° 933, dans les *Œuvres complètes*, par Lafuma, ed. du Seuil, 1963.

« La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle.

Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit.

La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair.

La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents de genre. »

« Concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, orgueil, etc.

Il y a trois ordres de choses : la chair, l'esprit, la volonté.

Les charnels sont les riches, les rois. Ils ont pour objet le corps.

Les curieux et savants, ils ont pour objet l'esprit.

Les sages, ils ont pour objet la justice.

Dieu doit régner sur tout et tout se rapporter à lui.

Dans les choses de la chair règne proprement sa concupiscence.

Dans les spirituels, la curiosité proprement.

Dans la sagesse, l'orgueil proprement.

Ce n'est pas qu'on ne puisse être glorieux pour le bien ou pour les connaissances, mais ce n'est pas le lieu de l'orgueil, car en accordant à un homme qu'il est savant, on ne laissera pas de le convaincre qu'il a tort d'être superbe.

Le lieu propre à la superbe est la sagesse, car on ne peut accorder à un homme qu'il s'est rendu sage et qu'il a tort d'être glorieux. Car cela est de justice.

Aussi Dieu seul donne la sagesse et c'est pourquoi « *Qui gloriatur in domino gloriatur*⁸ ». »

⁸ « Que celui qui se glorifie se glorifie dans le Seigneur », Saint Paul, *Première Epître aux Corinthiens*, I, 31.

« Il est bon, Monsieur, que vous sachiez ce que l'on vous doit, afin que vous ne prétendiez pas exiger des hommes ce qui ne vous est pas dû ; car c'est une injustice visible : et cependant elle est fort commune à ceux de votre condition, parce qu'ils en ignorent la nature.

Il y a dans le monde deux sortes de grandeurs ; car il y a des grandeurs d'établissement et des grandeurs naturelles. Les grandeurs d'établissement dépendent de la volonté des hommes, qui ont cru avec raison devoir honorer certains états et y attacher certains respects. Les dignités et la noblesse sont de ce genre. En un pays, on honore les nobles, en l'autre les roturiers, en celui-ci les aînés, en cet autre les cadets. Pourquoi cela ? Parce qu'il a plu aux hommes. La chose était indifférente avant l'établissement : après l'établissement elle devient juste, parce qu'il est injuste de la troubler.

Les grandeurs naturelles sont celles qui sont indépendantes de la fantaisie des hommes, parce qu'elles consistent dans des qualités réelles et effectives de l'âme ou du corps, qui rendent l'une ou l'autre plus estimable, comme les sciences, la lumière de l'esprit, la vertu, la santé, la force.

Nous devons quelque chose à l'une et à l'autre de ces grandeurs ; mais comme elles sont d'une nature différente, nous leur devons aussi différents respects.

Aux grandeurs d'établissement, nous leur devons des respects d'établissement, c'est-à-dire certaines cérémonies extérieures qui doivent être néanmoins accompagnées, selon la raison, d'une reconnaissance intérieure de la justice de cet ordre, mais qui ne nous font pas concevoir quelque qualité réelle en ceux que nous honorons de cette sorte. Il faut parler aux rois à genoux ; il faut se tenir debout dans la chambre des princes. C'est une sottise et une bassesse d'esprit que de leur refuser ces devoirs.

Mais pour les respects naturels qui consistent dans l'estime, nous ne les devons qu'aux grandeurs naturelles ; et nous devons au contraire le mépris et l'aversion aux qualités contraires à ces grandeurs naturelles. Il n'est pas nécessaire, parce que vous êtes duc, que je vous estime ; mais il est nécessaire que je vous salue. Si vous êtes duc et honnête homme⁹, je rendrai ce que je dois à l'une et à l'autre de ces qualités. Je ne vous refuserai point les cérémonies que mérite votre qualité de duc, ni l'estime que mérite celle d'honnête homme. Mais si vous étiez duc sans être honnête homme, je vous ferais encore justice ; car en vous rendant les devoirs extérieurs que l'ordre des hommes a attachés à votre naissance, je ne manquerais pas d'avoir pour vous le mépris intérieur que mériterait la bassesse de votre esprit.

Voilà en quoi consiste la justice de ces devoirs. Et l'injustice consiste à attacher les respects naturels aux grandeurs d'établissement, ou à exiger les respects d'établissement pour les grandeurs naturelles. M. N.*** est un plus grand géomètre que moi ; en cette qualité il veut passer devant moi : je lui dirai qu'il n'y

⁹ Pascal introduit ici une catégorie importante qui est celle de l'honnête homme au 17^e siècle. L'honnêteté est une vertu morale et intellectuelle qui implique que l'on soit de bonne foi, droit, fidèle, intègre, probe. A l'époque de Pascal, cette vertu est encore plus riche puisqu'elle revêt, de surcroît, une dimension sociale. L'honnête homme est celui qui cultive toutes les valeurs de la vie sociale. L'honnêteté constitue un idéal de civilité, un art de vivre fondé sur la discrétion, la connivence, le partage, la courtoisie, l'aisance et le refus de l'esprit de sérieux. L'honnête homme sait se rendre aimable, sa présence est recherchée pour toutes les qualités qu'il déploie. On peut lui faire confiance et sa compagnie est agréable. Bref, il a toutes les vertus. Il est le plus estimable des hommes. L'honnêteté est donc une vertu à la fois morale et sociale ou politique. Elle est la vertu du bon politique qui est un « roi de concupiscence », explique Pascal dans le *Troisième discours*. Se comporter en honnête homme quand on est un Grand, c'est régner sur les désirs des autres. Être juste envers les autres revient à satisfaire leurs besoins et leurs justes désirs, les aider à avancer vers la vertu. Mais cela ne suffira cependant pas pour entrer dans le « royaume de la charité ». Il faut être honnête, c'est une condition requise, mais seule la grâce divine assurera le salut de l'âme. La mystique prime en définitive sur le politique et sur la morale, qui restent les domaines où sévit la corruption originelle de l'homme.

entend rien. La géométrie est une grandeur naturelle ; elle demande une préférence d'estime, mais les hommes n'y ont attaché aucune préférence extérieure. Je passerai donc devant lui, et l'estimerai plus que moi, en qualité de géomètre. De même si, étant duc et pair, vous ne vous contentez pas que je me tienne découvert devant vous, et que vous voulussiez encore que je vous estimasse, je vous prierais de me montrer les qualités qui méritent mon estime. Si vous le faisiez, elle vous est acquise, et je ne vous la pourrai refuser avec justice ; mais si vous ne le faisiez pas, vous seriez injuste de me la demander, et assurément vous n'y réussirez pas, fussiez-vous le plus grand prince du monde. »

QUESTIONS POUR VOUS GUIDER DANS LA LECTURE DU TEXTE :

1. Comment Pascal distingue-t-il les grandeurs naturelles et les grandeurs d'établissement ?
2. Qu'est-ce qui est juste ou injuste, eu égard aux grandeurs d'établissement (expliquez : « La chose était indifférente avant l'établissement : après l'établissement elle devient juste, parce qu'il est injuste de la troubler. »).
3. Expliquez très en détail la phrase suivante : « Aux grandeurs d'établissement, nous leur devons des respects d'établissement, c'est-à-dire certaines cérémonies extérieures qui doivent être néanmoins accompagnées, selon la raison, d'une reconnaissance intérieure de la justice de cet ordre, mais qui ne nous font pas concevoir quelque qualité réelle en ceux que nous honorons de cette sorte ».
4. Montrez en quoi consistent la justice, puis l'injustice dans les exemples choisis par Pascal (dans les deux derniers paragraphes).

PASCAL, *Pensées*, n° 103 (Lafuma).

« *Justice, force.* Il est juste que ce qui est juste soit suivi ; il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants. La force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste.

La justice est sujette à dispute. La force est très reconnaissable et sans dispute. Aussi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. »

« 325. – Montaigne a tort¹⁰ : la coutume ne doit être suivie que parce qu'elle est coutume, et non parce qu'elle est soit raisonnable ou juste ; mais le peuple la suit par cette seule raison qu'il la croit juste. Sinon, il ne la suivrait plus, quoiqu'elle fût coutume ; car on ne veut être assujéti qu'à la raison ou à la justice. La coutume, sans cela, passerait pour tyrannie ; mais l'empire de la raison et de la justice n'est non plus tyrannique que celui de la délectation ; ce sont les principes naturels à l'homme.

Il serait donc bon qu'on obéît aux lois et aux coutumes, parce qu'elles sont lois ; qu'on sût qu'il n'y en a aucune vraie et juste à introduire, que nous n'y connaissons rien, et qu'ainsi il faut seulement suivre les reçes : par ce moyen, on ne les quitterait jamais. Mais le peuple n'est pas susceptible de cette doctrine ; et ainsi, comme il croit que la vérité se peut trouver, et qu'elle est dans les lois et les coutumes, il les croit, et prend leur antiquité comme une preuve de leur vérité (et non de leur seule autorité sans vérité). Ainsi il y obéît ; mais il est sujet à se révolter dès qu'on lui montre qu'elles ne valent rien ; ce qui se peut faire voir de toutes, en les regardant d'un certain côté.

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

¹⁰ Montaigne, *Les Essais*, III, 13.

HUME, *Enquête sur les principes de la morale*, Section VI : « De la société politique », GF, p. 111.

« Si tout homme avait suffisamment de sagacité pour percevoir à tout moment le puissant intérêt qui l'oblige à l'observance de la justice et de l'équité, et une force de caractère suffisante pour persévérer dans une constante adhésion à un intérêt général et lointain, en résistant aux séductions du plaisir et de l'avantage présents, il n'y aurait jamais eu, dans ce cas, de choses telles que le gouvernement ou la société politique, mais chacun, en suivant sa liberté naturelle, aurait vécu en toute paix et en parfaite harmonie avec tous les autres. Où est le besoin d'une loi positive, là où la justice naturelle est, en soi, un frein suffisant ? Pourquoi créer des magistrats, là où n'apparaissent jamais de désordre ou d'iniquité ? Pourquoi réduire notre liberté naturelle, lorsque, dans tous les cas, son entier exercice se révèle innocent et bénéfique ? Il est évident que, si le gouvernement était totalement inutile, il n'aurait pas lieu d'être, et que l'unique fondement du devoir d'allégeance est l'avantage qu'il procure à la société, en préservant la paix et l'ordre parmi les hommes. »

« S'il existait une espèce de créatures, vivant parmi les hommes, douées de raison, mais dotées d'une force tellement inférieure, tant physique que mentale, qu'elles seraient incapable de toute résistance, et ne pourraient jamais, même devant la plus flagrante provocation, nous faire sentir les effets de leur ressentiment, je pense que nous serions nécessairement tenus, par les lois de l'humanité, de traiter ces créatures avec douceur ; mais, à proprement parler, nous ne serions obligés par aucun devoir de justice à leur égard, et elles ne pourraient avoir ni droit ni propriété à opposer à de tels maîtres arbitraires. Nos relations avec elles ne pourraient pas être appelées « société », car ce nom suppose un certain degré d'égalité, mais « pouvoir absolu » d'un côté, et « obéissance servile » de l'autre. Tout ce que nous convoitons, elles doivent aussitôt y renoncer ; notre permission est le seul bail par lequel elles tiennent leurs possessions ; notre compassion et notre gentillesse sont les seuls freins qui leur permettent d'infléchir notre vouloir arbitraire. Et, puisque nul inconvénient ne résulte jamais de l'exercice d'un pouvoir si fermement établi par la nature, les contraintes de la justice et de la propriété, étant totalement *inutiles*, n'auraient jamais de place dans une association aussi inégale.

Telle est manifestement la situation des hommes à l'égard des animaux, et je laisse à d'autres le soin de déterminer dans quelle mesure on peut les dire doués de raison. La grande supériorité des Européens civilisés sur les Indiens barbares nous a invités à nous imaginer dans une telle relation avec eux, et nous a fait rejeter toute obligation de justice, et même d'humanité, dans la manière dont nous les traitons. Dans maintes nations, le sexe féminin est réduit à un esclavage analogue, et on le met dans l'incapacité, face à ses seigneurs et maîtres, de posséder quoi que ce soit. Mais, bien que les hommes, lorsqu'ils sont unis, aient dans tous les pays assez de force physique pour imposer cette sévère tyrannie, cependant la persuasion, l'adresse et les charmes de leurs belles compagnes sont telles que les femmes sont généralement capables de briser cette union, et de partager avec l'autre sexe tous les droits et privilèges de la vie en société. »

HUME, *Quinze essais politiques*, « Du contrat originel », 1748, traduit par Philippe Folliot.

« Tous les devoirs moraux peuvent être divisés en deux genres : les *premiers* sont ceux auxquels les hommes sont poussés par un instinct naturel ou un penchant immédiat qui agit sur eux indépendamment de toute idée d'obligation et de toute considération de l'utilité privée ou publique. De cette nature sont l'amour des enfants, la gratitude envers les bienfaiteurs, la pitié pour l'infortuné. Quand nous réfléchissons à l'avantage qui résulte pour la société de tels instincts humains, nous leur payons le juste tribut de l'approbation morale et de l'estime, mais la personne qui est mue par eux éprouve leur pouvoir et leur influence antérieurement à toute réflexion.

Les devoirs moraux du *second* genre sont ceux qui ne sont pas soutenus par un instinct naturel originaire mais qui sont entièrement accomplis à partir d'un sentiment d'obligation qui nous vient quand nous considérons les nécessités de la société humaine et l'impossibilité de la maintenir si ces devoirs étaient négligés. C'est ainsi que la *justice* ou souci de la propriété d'autrui, la *fidélité* ou observation des promesses deviennent obligatoires et acquièrent une autorité sur les hommes. En effet, comme il est évident que chaque homme se préfère à toute autre personne, il est naturellement porté à étendre autant que possible ses acquisitions et rien ne peut restreindre ce penchant sinon la réflexion et l'expérience qui lui apprennent que cette licence a des effets pernicieux et qu'elle provoque nécessairement la totale dissolution de la société. Par conséquent, son inclination originelle, son instinct, est ensuite réfréné et limité par ce jugement, cette observation.

Le cas est précisément le même pour le devoir politique et civil d'*allégeance* que pour les devoirs naturels de justice et de fidélité. Nos instincts primaires nous portent à nous laisser aller à une liberté sans bornes et à dominer les autres ; et c'est seulement la réflexion qui nous conduit à sacrifier des instincts aussi forts aux intérêts de la paix et de l'ordre public. Il suffit d'un faible degré d'expérience et d'observation pour apprendre que la société ne peut se maintenir sans l'autorité des magistrats et que cette autorité sera promptement méprisée si nous ne lui obéissons pas avec rigueur. L'observation de ces intérêts généraux évidents est la source de toute allégeance et de cette obligation morale que nous lui attribuons. »

KANT, Introduction à la Métaphysique des mœurs, III : « De la division d'une métaphysique des mœurs » GF, p. 168-171.

« Dans toute législation (peu importe qu'elle prescrive des actions internes ou externes, et qu'elle prescrive ces dernières soit *a priori* par la simple raison, soit par l'arbitre d'un autre), il y a deux parties : *premièrement* une loi qui représente *objectivement* comme nécessaire l'action à accomplir, c'est-à-dire qui fait de cette action un devoir ; *deuxièmement*, un mobile qui relie *subjectivement* à la représentation de la loi la détermination de l'arbitre à cette action, - seconde partie qui, par conséquent, consiste en ce que la loi fait du devoir le mobile. Par la première partie, l'action est représentée comme devoir, ce qui correspond à une pure connaissance théorique de la détermination possible de l'arbitre, c'est-à-dire des règles pratiques ; par la seconde, l'obligation d'agir d'une certaine manière se trouve liée dans le sujet à un principe de détermination de l'arbitre en général.

Chaque législation peut donc (quand bien même, du point de vue de l'action qu'elle érige en devoir, elle s'accorde avec une autre, - par exemple, les actions peuvent parfaitement dans tous les cas être extérieures) être différente cependant du point de vue du mobile. La législation qui fait d'une action un devoir et érige en même temps ce devoir en mobile est *éthique*. Celle, en revanche qui n'intègre pas le mobile dans la loi et par conséquent admet aussi un autre mobile que l'idée du devoir elle-même est *juridique*. A propos de cette dernière, on aperçoit aisément que ces mobiles qui diffèrent de l'idée du devoir doivent nécessairement être empruntés aux principes pathologiques de détermination de l'arbitre que sont les penchants et les aversions, et parmi eux plus spécialement aux aversions, parce que ce doit être une législation contraignante et non pas un appât qui séduise.

On appelle la simple concordance ou non-concordance d'une action avec la loi, abstraction faite du mobile de celle-ci, la *légalité* (conformité à la loi), tandis que celle où l'idée du devoir issu de la loi est en même temps le mobile de l'action correspond à la *moralité* (éthique) de celle-ci.

Les devoirs pratiqués d'après la législation juridique ne peuvent être que des devoirs extérieurs, parce que cette législation ne réclame pas que l'idée de ce devoir, qui est intérieure, soit par elle-même principe de détermination de l'arbitre du sujet agissant, et, dans la mesure où elle requiert cependant un mobile approprié aux lois, elle ne peut rattacher à la loi qu'un mobile extérieur. La législation éthique, au contraire, érige certes aussi des actions intérieures en devoirs, mais sans exclure pour autant les actions extérieures : elle porte en fait sur tout ce qui est devoir en général. Mais, précisément parce que la législation éthique intègre dans sa loi le mobile intérieur de l'action (l'idée du devoir), laquelle détermination ne doit absolument pas exercer d'influence sur la législation extérieure, la législation éthique ne peut être extérieure (pas même celle d'une volonté divine), quand bien même, *en tant que devoirs*, elle admet certes pour mobiles dans sa législation les devoirs qui reposent sur une autre législation, en l'occurrence une législation extérieure.

D'où l'on peut voir que tous les devoirs, simplement parce qu'ils sont des devoirs, appartiennent à l'éthique ; mais leur *législation* n'est pas toujours pour autant contenue dans l'éthique : au contraire, pour beaucoup d'entre eux, lui est-elle étrangère. Ainsi l'éthique commande-t-elle que je remplisse l'engagement que j'ai pris dans un contrat, quand bien même l'autre partie ne saurait m'y contraindre : simplement, elle admet la loi (*pacta sunt servanda*)¹¹ et le devoir qui lui correspond comme procédant de la doctrine du droit. Donc, ce n'est pas dans l'éthique, mais dans le *Jus* que s'inscrit la législation selon laquelle des promesses consenties doivent être tenues. A cet égard, l'éthique enseigne simplement que, même si le mobile que la législation juridique associe à ce devoir, c'est-à-dire la contrainte extérieure,

¹¹ Il faut observer les contrats.

disparaît, l'idée du devoir est à elle seule déjà suffisante à titre de mobile. Car s'il n'en était pas ainsi et si la législation elle-même n'était pas juridique, si par conséquent le devoir qui en procède n'était pas un véritable devoir de droit (à la différence du devoir de vertu), on inscrirait l'acte de prêter serment de fidélité (consistant à tenir sa promesse dans un contrat) dans la même classe que les actions de bienveillance et le fait de s'y engager, ce qui ne doit aucunement se produire. Ce n'est pas un devoir de vertu que de tenir sa promesse, mais c'est un devoir de droit, à l'accomplissement duquel on peut être contraint. En revanche, c'est pourtant une action vertueuse (une preuve de vertu) que de le faire quand bien même il n'y a à *redouter* aucune contrainte. La doctrine du droit et la doctrine de la vertu se distinguent donc non pas tant par des devoirs différents qui relèveraient de chacune d'elles, que par la différence de leur législation, qui associe à la loi l'un ou l'autre mobile. »

KANT, *Doctrine du droit, Introduction*, § B : « Qu'est-ce que le droit ? », trad. A. Renaut, GF, p. 16-17.

« La question pourrait bien plonger le *jurisconsulte* dans l'embarras, s'il ne veut pas tomber dans la tautologie ou, au lieu d'indiquer une solution universelle, renvoyer à ce que veulent les lois dans un certain pays et à une certaine époque, - tout comme est embarrassé le logicien lorsque se trouve formulée la question : *qu'est-ce que la vérité ?* Ce qui est de droit (*quid sit juris*), c'est-à-dire ce que les lois disent ou ont dit en un certain lieu et en un certain temps, sans doute peut-il l'indiquer ; mais savoir si ce qu'elles voulaient était en outre juste, et quel est le critère universel auquel on peut reconnaître en général aussi bien le juste que l'injuste (*justum et injustum*), cela lui reste bel et bien dissimulé s'il ne laisse pas de côté pour un temps ces principes empiriques et ne cherche pas la source de ces jugements dans la simple raison (quand bien même ces lois peuvent parfaitement lui servir à cette fin de fil conducteur), afin de mettre en place le fondement d'une législation positive possible. Une doctrine uniquement empirique du droit (comme la tête de bois dans la fable de Phèdre) est une tête qui peut être belle, mais dont il est simplement dommage qu'elle ne possède point de cervelle.

Le concept du droit, dans la mesure où il se rapporte à une obligation qui lui correspond (c'est-à-dire le concept moral de droit), *premièrement* ne concerne que le rapport extérieur et, plus précisément, pratique d'une personne à une autre, en tant que leurs actions peuvent, comme *facta*, avoir une influence les unes sur les autres (immédiatement ou médiatement). Mais, *deuxièmement*, il ne signifie pas la relation d'arbitre au *souhait* (par conséquent pas non plus au simple besoin) d'autrui, comme c'est le cas par exemple dans les actions de bienfaisance ou de cruauté, mais purement et simplement à *l'arbitre d'autrui*. *Troisièmement*, dans cette relation réciproque des arbitres, n'intervient pas non plus la *matière* de l'arbitre, c'est-à-dire la fin que tout individu peut concevoir pour l'objet qu'il veut - par exemple, la question n'est pas posée de savoir si quelqu'un, avec la marchandise qu'il m'achète pour son propre commerce, pourrait trouver aussi son bénéfice ou ne le pourrait pas, mais c'est seulement la *forme* de la relation entre les arbitres présents des deux côtés que l'on interroge, en tant qu'ils sont considérés simplement comme *libres*, et cela pour savoir si l'action de *l'un* des deux se laisse concilier avec la liberté de *l'autre* selon une loi universelle.

Le droit est donc l'ensemble conceptuel des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être concilié avec l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté. »

« Le trait saillant de la conception utilitariste de la justice est que, sauf indirectement, la façon dont la somme totale des satisfactions est répartie entre les individus ne compte aucunement, pas plus que ne compte, sauf indirectement, la façon dont un homme répartit dans le temps ses satisfactions. Dans les deux cas, la répartition correcte est celle qui produit le contentement maximum. La société doit affecter ses moyens de satisfaction, quels qu'ils soient, droits et devoirs, chances et privilèges, différentes formes de richesse, de façon à réaliser si possible ce maximum. Mais, en elle-même, aucune forme de répartition des satisfactions n'est meilleure qu'une autre, excepté qu'entre deux répartitions on préférera la plus égale si elles produisent la même satisfaction totale. Il est vrai que certains préceptes de justice venant du sens commun semblent contredire cette affirmation, particulièrement ceux qui concernent la protection des libertés et des droits ou qui expriment les revendications liées au mérite. Mais, d'un point de vue utilitariste, ces préceptes, ainsi que leur caractère apparemment contraignant, s'expliquent, car ce sont ces préceptes qui, l'expérience le montre, doivent être strictement respectés et dont on ne doit s'écarter que dans des circonstances exceptionnelles si l'on doit maximiser la somme des avantages. Ainsi, comme tous les autres préceptes, ceux de justice sont dérivés du but unique qui est d'atteindre le plus grand total de satisfactions. C'est pourquoi il n'y a pas de raison de principe pour laquelle les gains de certains ne compenseraient pas les pertes des autres ou, et ceci est plus important, pour laquelle la violation de la liberté d'un petit nombre ne pourrait pas être justifiée par un plus grand bonheur pour un grand nombre. Il se trouve simplement que, dans la plupart des conditions, du moins à un stade assez avancé de civilisation, ce n'est pas de cette façon que l'on atteint la plus grande somme d'avantages. Il n'y a aucun doute que la rigueur des préceptes de justice du sens commun a une certaine utilité car elle limite la propension des hommes à l'injustice et à des actions nuisibles à la société, mais l'utilitariste n'en pense pas moins que faire de cette rigueur un des premiers principes de la morale est une erreur. Car, de même qu'il est rationnel pour un homme de maximiser la satisfaction de son système de désirs, de même il est juste pour une société de maximiser le solde total de satisfactions parmi tous ses membres. (...)

Nous pensons que chaque membre de la société possède une inviolabilité fondée sur la justice ou, comme le disent certains, sur le droit naturel, qui a priorité sur tout, même sur le bien-être de tous les autres. La justice nie que la perte de liberté de certains puisse être justifiée par un plus grand bien que les autres se partageraient. Le raisonnement qui fait le total des gains et des pertes de personnes différentes comme si elles étaient une seule personne est donc exclu ici. C'est pourquoi, dans une société juste, les libertés de base sont considérées comme irréversibles et les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à des marchandages politiques ni aux calculs d'intérêts sociaux. »

RAWLS, *Théorie de la justice*, Chapitre I, § 3 : « L'idée principale de la théorie de la justice », Seuil essais, p. 38-39.

« Dans la théorie de la justice comme équité, la position originelle d'égalité correspond à l'état de nature dans la théorie traditionnelle du contrat social. Cette position originelle n'est pas conçue, bien sûr, comme étant une situation historique réelle, encore moins une forme primitive de la culture. Il faut la comprendre comme étant une situation purement hypothétique, définie de manière à conduire à une certaine conception de la justice. Parmi les traits essentiels de cette situation, il y a le fait que personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social, pas plus que personne ne connaît le sort qui lui est réservé dans la répartition des capacités et des dons naturels, par exemple l'intelligence, la force, etc. J'irai même jusqu'à poser que les partenaires ignorent leur propre conception du bien ou leurs tendances psychologiques particulières. Les principes de la justice sont choisis derrière un voile d'ignorance. Ceci garantit que personne n'est avantagé ou désavantagé dans le choix des principes par le hasard naturel ou par la contingence des circonstances sociales. Comme tous ont une situation comparable et qu'aucun ne peut formuler des principes favorisant sa condition particulière, les principes de la justice sont le résultat d'un accord ou d'une négociation équitable (*fair*). Car, étant donné les circonstances de la position originelle, c'est-à-dire la symétrie des relations entre les partenaires, cette situation initiale est équitable à l'égard des sujets moraux, c'est-à-dire d'êtres rationnels ayant leur propre système de fins et capables, selon moi, d'un sens de la justice. La position originelle est, pourrait-on dire, le *statu quo* initial adéquat et c'est pourquoi les accords fondamentaux auxquels on parvient dans cette situation initiale sont équitables. Tout ceci nous explique la justesse de l'expression « Justice comme équité » : elle transmet l'idée que les principes de la justice sont issus d'un accord conclu dans une situation initiale elle-même équitable. Mais cette expression ne signifie pas que les concepts de justice et d'équité soient identiques, pas plus que, par exemple, la formule « la poésie comme métaphore » ne signifie que poésie et métaphore soient identiques. »

RAWLS, *Théorie de la justice*, Chapitre II, § 11 : « Les deux principes de la justice », p. 91-93.

« La première présentation des deux principes est la suivante :

En premier lieu chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres.

En second lieu : les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun, et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous

(...)

Ces principes s'appliquent, en premier lieu, comme je l'ai dit, à la structure sociale de base ; ils commandent l'attribution des droits et des devoirs et déterminent la répartition des avantages économiques et sociaux. Leur formulation présuppose que, dans la perspective d'une théorie de la justice, on divise la structure sociale en deux parties plus ou moins distinctes, le premier principe s'appliquant à l'une, le second à l'autre. Ainsi nous distinguons entre les aspects du système social qui définissent et garantissent l'égalité des libertés de base pour chacun et les aspects qui spécifient et établissent des inégalités sociales et économiques. Or, il est essentiel d'observer que l'on peut établir une liste de ces libertés de base. Parmi elles, les plus importantes sont les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un emploi public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience ; la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne) ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept de l'Etat de droit. Ces libertés doivent être égales pour tous d'après le premier principe.

Le second principe s'applique, dans la première approximation, à la répartition des revenus et de la richesse et aux grandes lignes des organisations qui utilisent des différences d'autorité et de responsabilité. Si la répartition de la richesse et des revenus n'a pas besoin d'être égale, elle doit être à l'avantage de chacun et, en même temps, les positions d'autorité et de responsabilité doivent être accessibles à tous. On applique le second principe en gardant les positions ouvertes, puis, tout en respectant cette contrainte, on organise les inégalités économiques et sociales de manière à ce que chacun en bénéficie.

(...)

Pour l'instant, on devrait remarquer que ces principes sont un cas particulier d'une conception de la justice plus générale qui peut être exprimée de la façon suivante :

Toutes les valeurs sociales – liberté et possibilité offerte à l'individu, revenus et richesses ainsi que les bases sociales du respect de soi-même – doivent être réparties également à moins qu'une répartition inégale de l'une ou de toutes ces valeurs ne soit à l'avantage de chacun.

L'injustice alors est simplement constituée par les inégalités qui ne bénéficient pas à tous. Bien sûr, cette conception est extrêmement vague et a besoin d'une interprétation. »

RAWLS, *La Théorie de la justice*, Première partie, chapitre 1, § 3 : « L'idée principale de la théorie de la justice », traduit par Catherine Audard, éditions du Seuil, p. 40-41.

« A partir du moment où l'on pense que les principes de la justice résultent d'un accord originel conclu dans une situation d'égalité, la question reste posée de savoir si le principe d'utilité serait alors reconnu. A première vue, il semble tout à fait improbable que des personnes se considérant elles-mêmes comme égales, ayant le droit d'exprimer leurs revendications les unes vis-à-vis des autres, consentent à un principe qui puisse exiger une diminution des perspectives de vie de certains, simplement au nom de la plus grande quantité d'avantages dont jouiraient les autres. Puisque chacun désire protéger ses intérêts, sa capacité à favoriser sa conception du bien, personne n'a de raison de consentir à une perte durable de satisfaction pour lui-même afin d'augmenter la somme totale. En l'absence d'instincts altruistes, solides et durables, un être rationnel ne saurait accepter une structure de base simplement parce qu'elle maximise la somme algébrique des avantages, sans tenir compte des effets permanents qu'elle peut avoir sur ses propres droits, ses propres intérêts de base. C'est pourquoi, semble-t-il, le principe d'utilité est incompatible avec une conception de la coopération sociale entre des personnes égales en vue de leur avantage mutuel. (...)

Au contraire donc, je soutiendrai que les personnes placées dans la situation initiale choisiraient deux principes assez différents. Le premier exige l'égalité dans l'attribution des droits et des devoirs de base. Le second, lui, pose que des inégalités socio-économiques, prenons par exemple des inégalités de richesse et d'autorité, sont justes si et seulement si elles produisent, en compensation, des avantages pour chacun et, en particulier, pour les membres les plus désavantagés de la société. Ces principes excluent la justification d'institutions par l'argument selon lequel les épreuves endurées par certains peuvent être contrebalancées par un plus grand bien au total. Il peut être opportun, dans certains cas, que certains possèdent moins afin que d'autres prospèrent, mais ceci n'est pas juste. Par contre, il n'y a pas d'injustice dans le fait qu'un petit nombre obtienne des avantages supérieurs à la moyenne, à condition que soit par là même améliorée la situation des moins favorisés. L'idée intuitive est la suivante : puisque le bien-être de chacun dépend d'un système de coopération sans lequel nul ne saurait avoir une existence satisfaisante, la répartition des avantages doit être telle que qu'elle puisse entraîner la coopération volontaire de chaque participant, y compris des moins favorisés. Les deux principes que j'ai mentionnés plus haut constituent, semble-t-il, une base équitable sur laquelle les mieux lotis ou les plus chanceux dans leur position sociale – conditions qui ne sont ni l'une ni l'autre dues, nous l'avons déjà dit, au mérite – pourraient espérer obtenir la coopération volontaire des autres participants ; ceci dans le cas où le bien-être de tous est conditionné par l'application d'un système de coopération. »

BIBLIOGRAPHIE : LE BONHEUR

Ouvrages classiques :

- ALAIN, *Propos sur le bonheur*.
- ARENDT, *Condition de l'homme moderne* (bonheur et travail).
- ARISTOTE, *Physique* (177b) ; *Ethique à Nicomaque*, I et X (Aristote reprend la question du *Ménon* de Platon et substitue le bonheur à la vertu) ; *Politique*, VII, 3, 8 et 9 (Aristote fait du bonheur la fin de la politique et de l'éthique qu'elle inclut : la Cité juste est heureuse) ; *Ethique à Eudème*.
- SAINT Thomas d'AQUIN, *Somme théologique* (notamment I, II, question 2, article 8, conclusion).
- SAINT-AUGUSTIN, *La vie heureuse*.
- S. de BEAUVOIR, *La Force de l'âge* (je suis douée pour le bonheur) ; *Le Deuxième sexe* (2^e partie : critique du « bonheur » promis par le mariage bourgeois) ; *La Cérémonie des adieux* suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre* (voir l'entretien de 1974 à Rome dans lequel Sartre décrit ses moments de bonheur).
- BENTHAM, *Introduction aux principes de morale et de législation* (chapitres 1 et 4).
- BERGSON, *L'Energie spirituelle*, « La conscience et la vie » (Création de soi par soi, joie et bonheur).
- CICERON, *Tusculanes*, Livre V : « Le bonheur dépend de l'âme seule ».
- DESCARTES, *Discours de la méthode* ; *Passions de l'âme* ; *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*.
- DIDEROT, *Le Neveu de Rameau*.
- DURKHEIM, *De la division du travail*.
- EPICTETE, *Le Manuel*.
- EPICURE, *Lettres, Maximes et Sentences*.
- FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*.
- FREUD, *Malaise dans la culture* ; *L'avenir d'une illusion* ; *Essais de psychanalyse* ; « Le problème économique du masochisme », in *Œuvres complètes*, tome 17 (le bonheur compris comme un problème d'économie libidinale individuelle).

- HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, (voir notamment les passages sur la conscience malheureuse, mais aussi ceux sur la conscience heureuse, soit la fin de la partie consacrée à la religion esthétique et plus particulièrement à la comédie) + article de Benoît TIMMERMANS « La conscience heureuse dans la *Phénoménologie de l'Esprit* et son rayonnement dans l'œuvre de Hegel : rire, comédie, félicité » in *Revue philosophique de Louvain*, 2010.
- HEIDEGGER, *Être et temps* (l'angoisse, l'être-pour-la-mort et le bonheur).
- HOBBS, *Le Léviathan* (le bonheur comme progression ininterrompue du désir).
- HUME, *Essais sur le bonheur* (dans ce texte, Hume explore les différentes voies pour être heureux : le stoïcisme, l'épicurisme, le platonisme, et opte pour le scepticisme).
- JASPERS, *Introduction à la philosophie* (l'existence est vue comme un déchirement entre notre présence dans le monde et notre aspiration à une transcendance ; l'échec de l'homme à trouver le bonheur parfait dans l'action est le signe d'une révélation divine).
- KANT, *Critique de la raison pratique* (notamment l' « Examen critique de l'analytique » : le bonheur ne saurait être un impératif ; Kant rend le bonheur à sa bonne fortune); *Critique de la raison pure*, « Méthode transcendantale », chapitre 2, deuxième section ; *Fondements de la métaphysique des mœurs* ; *Doctrine de la vertu* ; *La Religion dans les limites de la simple raison*.
- KIERKEGAARD, (l'existence malheureuse et la temporalité ; l'angoisse ; distinction entre : la joie, la félicité éternelle et le bonheur, ce dernier correspondant au stade esthétique) *Etapas sur le chemin de la vie* ; *Du concept d'angoisse* ; *Traité du désespoir* ; *Ou bien... ou bien...* ; *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*.
- LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (notamment les passages consacrés à la liberté et à l'inquiétude) ; *Essais de théodicée*.
- LEVINAS, *Totalité et infini*.
- LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (le bonheur, le bien et l'utile) ; *Quelques pensées sur l'éducation* (la définition du bonheur : un esprit sain dans un corps sain) + étude de Christian LAZZERI, « Locke : bonheur et obligation morale », in *Histoire raisonnée de philosophie morale et politique*, 2001, p. 342 à 354.
- LUCRECE, *De la Nature*.
- MALEBRANCHE, *Traité de l'amour de Dieu* ; *Recherche de la vérité*.
- MARC-AURELE, *Pensées pour moi-même*.
- MARX, *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (religion et bonheur réel contre bonheur illusoire).

- MILL, *L'Utilitarisme ; Autobiographie* (le bonheur comme but indirect : en se fixant sur le bonheur d'autrui, on obtient son propre bonheur, on le trouve « au passage »).
- MONTAIGNE, *Les Essais* (notamment III, 13 : temps, bonheur et existence).
- MONTESQUIEU, *Plaisir et bonheur et autres pensées* (collection folio).
- NIETZSCHE, (Critique des philosophies eudémonistes classiques : le bonheur ne réside pas dans la paix de l'âme ; le bonheur comme sentiment de puissance ; capacité à embrasser le malheur pour ce qu'il est : *amor fati* ; bonheur et oubli) *Par-delà le Bien et le Mal*, (notamment : II, § 44 : « L'esprit libre » ; § 259) ; *Les Considérations inactuelles*, II ; *La Généalogie de la morale* ; *La Volonté de puissance* (§ 305).
- PASCAL, *Pensées* (notamment ed. Brunschvicg §§ 172, 425, 465 : divertissement, misère).
- PLATON, *La République* (réflexion autour de la justice et du bonheur : réfutation de la thèse de l'injuste heureux, la fonction de l'âme et l'excellence de l'âme heureuse) ; *Le Ménon* (sur la vertu) ; *Le Philèbe* (sur le plaisir) ; *Le Phèdre* (sur le désir amoureux) ; *Le Banquet* (sur l'amour) ; *Le Gorgias* (la justice, le bonheur).
- PLOTIN, *Ennéades* (notamment I, 4 : rappel des thèses des différentes écoles et proposition d'une solution : le bonheur n'existe que dans une partie de l'âme).
- RAWLS, *La Théorie de la justice* (critique de la conception utilitariste du bonheur).
- RICOEUR, *Histoire et vérité ; Lectures 1* (le bonheur comme objet de l'espérance politique).
- ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (l'homme heureux à l'état de nature ; la propriété, le travail et les inégalités, sources de la misère et du malheur de l'homme) ; *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (le désir, la vertu, la souffrance et le bonheur) ; *Les Rêveries du promeneur solitaire* (extase du moi) ; *L'Emile ou de l'éducation* (notamment le livre IV : les racines du mal).
- RUSSELL, *La Conquête du bonheur*.
- SARTRE, *L'Être et le Néant* (désir, manque d'être, liberté, angoisse, bonheur).
- SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (désir et souffrance ; lire notamment le chapitre 46 : « De la vanité et des souffrances de la vie »).
- SENEQUE, *De La vie heureuse* (la vie heureuse est une vie conforme à la nature ; le bonheur n'est pas le but de la vie, le but, c'est la vertu ; le bonheur est un état concomitant) ; *De la brièveté de la vie*.
- SPINOZA, *L'Ethique* (notamment IV, proposition 45, corollaire 2, scolie) ; *Traité de la réforme de l'entendement* (les biens certains, les biens incertains ; caractère relatif du bien et du mal ; recherche de la béatitude).
- STOÏCISME : *Les Stoïciens* (2 volumes, TEL).

- TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, volume 2 (liberté, égalité, bonheur, despotisme).
- WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (le travail vecteur d'émancipation et de bonheur).
- WEIL, *Force et malheur* ; « Lettre à une élève » (1934), in *La Condition ouvrière*.

Autres références :

- Albert CAMUS, *Le mythe de Sisyphe* (le bonheur et l'absurde : « Il faut imaginer Sisyphe heureux »).

Dictionnaires, articles, anthologies :

- Monique CANTO-SPERBER, article « Bonheur », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 197-210, PUF, 1996.
- Bernadette DELAMARE, *Le Bonheur*, Philo-notions chez Ellipses, 2003.
- R. GUERINEAU, article « Bonheur », *Les Notions philosophiques*, Dictionnaire, volume 1, PUF, 1990, p. 242-243.
- Hubert GRENIER, *La liberté heureuse, Cours et conférences*, Grasset, 2003 (Tout est très intéressant ; je vous conseille de lire plus particulièrement « L'inquiétude », « Le bonheur », « Descartes et la liberté heureuse »).
- Frédéric LAUPIES, *Leçon philosophique sur le bonheur*, PUF, 1997.
- Sous la direction d'Alexander SCHNELL, *Le bonheur*, collection Thema chez Vrin, 2006.
-
- Le bonheur en littérature :
- Marguerite DURAS, *Les Petits chevaux de Tarquinia*.
- Gustave FLAUBERT, *Madame Bovary ; L'Éducation sentimentale*.
- Paul FORT, *Ballades françaises*, « Le Bonheur ».
- Ursula K. Le GUIN, *Ceux qui partent d'Omélas*.
- Herman HESSE, *Siddhartha*.
- HORACE, *Odes* (I, 11, 8).

- Jack LONDON, *Martin Eden*.
- Thomas MANN, *Déception*.
- MOLIERE, *Dom Juan ou le festin de pierre*.
- VOLTAIRE, *Conte d'un bon Bramin ; Candide*.
- Recueil de textes littéraires : 1, 2, 3 *bonheur !*, folio, Gallimard.
- ...

Le bonheur au cinéma :

- Woody ALLEN, *Magic in the moonlight*, 2014 (bonheur, croyance, illusion).
- Charlie CHAPLIN, *Les Temps modernes*, 1936 (misère, bonheur et liberté).
- Michel GONDRY, *Eternal Sunshine of the Spotless Mind*, 2004 (illustration de la théorie nietzschéenne du bonheur et de l'oubli).
- Frank KAPA, *La vie est belle*, 1946.
- Peter WEIR, *The Truman Show*, 1998.
- Wong KAR-WEI, *In the mood for love*, 2000 (devoir et bonheur).
- ...

SUJETS SUR LE BONHEUR :

- Est-ce un devoir de rechercher le bonheur ?
- Faut-il choisir entre être heureux et être libre ?
- Peut-on être heureux sans être libre ?
- Faut-il rechercher le bonheur ?
- Faut-il s'abstenir de penser pour être heureux ?
- Faut-il vouloir être heureux ?
- La raison conduit-elle au bonheur ?
- Le bonheur est-il un droit ?
- Le bonheur n'est-il qu'illusion ?
- Les méchants peuvent-ils être véritablement heureux ?
- L'homme injuste peut-il être heureux ?
- Qu'est-ce qu'une vie heureuse ?
- Y a-t-il des tyrans heureux ?
- Suffit-il d'être vertueux pour être heureux ?
- Peut-on ne pas connaître son bonheur ?
- N'y a-t-il de bonheur qu'éphémère ?
- Etre heureux, est-ce un devoir ?
- Peut-on promettre le bonheur ?
- Peut-on renoncer au bonheur ?
- Faut-il apprendre à vivre en renonçant au bonheur ?
- En quoi le bonheur est-il l'affaire de l'Etat ?
- Le bonheur est-il le bien suprême ?
- Le malheur est-il injuste ?
- Le bonheur est-il la fin de la vie ?
- Le bonheur est-il le prix de la vertu ?
- Peut-on vouloir le bonheur d'autrui ?

- Le bonheur n'est-il qu'un idéal ?
- Comment peut-on être heureux ?
- Sommes-nous faits pour le bonheur ?
- Le bonheur se mérite-t-il ?
- Dépend-il de soi d'être heureux ?
- L'idée de bonheur collectif a-t-elle un sens ?