

# L'éthique ancienne



OLIVIER RENAUT

# Table des matières

<b>Objectifs</b>	<b>3</b>
<b>Introduction</b>	<b>4</b>
<b>I. La fin de la vie humaine : un présupposé eudémoniste et ses interprétations</b>	<b>6</b>
1.1. L'eudaimonia.....	<b>6</b>
a) Le bien-être.....	7
b) Le bien-vivre.....	7
c) L'épanouissement.....	8
Texte complémentaire.....	8
1.2 Trois interprétations de l'eudaimonia.....	<b>10</b>
a) Platon : la vie heureuse est une vie de savoir.....	12
b) Aristote : le bonheur, c'est exercer la fonction propre de l'homme.....	14
c) Épicure : l'ataraxie comme condition du bonheur.....	17
<b>II. « Cultiver l'humain » : la théorie des vertus</b>	<b>20</b>
2.1 La vertu - Les vertus.....	<b>20</b>
a) Définition de la vertu.....	20
b) La vertu - Les vertus : le problème de leur « unité ».....	21
c) Platon : Une hiérarchie des vertus ?.....	22
d) Aristote : Le « juste milieu ».....	23
2.2 Naturel, apprentissage, justification.....	<b>25</b>
a) Un naturel, secondée par l'éducation, donnant lieu à un « caractère ».....	25
b) Une capacité à rendre raison de son action.....	27
2.3 Comment se déroule l'action pratique ?.....	<b>28</b>
a) Les éléments de l'action.....	29
b) Le raisonnement pratique et ses spécificités.....	29
c) Où se situe la « moralité » de l'action ?.....	30
d) Un exemple : Médée d'Euripide.....	31
<b>III. Transformer l'individu, transformer la cité</b>	<b>34</b>
3.1 Platon : Un projet de cité idéale.....	<b>34</b>
3.2 Aristote : "L'homme est un animal politique".....	<b>36</b>
3.3 La vertu de justice : à la frontière de l'éthique et du politique.....	<b>38</b>

## **Objectifs**

- Se familiariser avec les noms et doctrines de quelques philosophes de l'Antiquité sur l'éthique et leur reprise contemporaine.
- Comprendre les différences et ressemblances entre les questions éthiques anciennes et contemporaines.
- Connaître les principaux concepts de l'éthique ancienne en sachant les définir et les convoquer dans le questionnement éthique

# Introduction



Socrate, Antisthène, Chrysippe, Epicure, British Museum

Pourquoi retourner aux « Anciens » pour nous éclairer sur les enjeux en éthique contemporaine (éthique des affaires, bioéthique, éthique de la discussion, éthique économique, débats sociétaux) ?

La question mérite d'autant plus d'être posée que les questions d'éthique naissent précisément autour de situations singulières, historiquement marquées, et dont les éléments de réponse nous contraignent à vivre dans notre temps. On pourrait donc penser que les instruments conceptuels de l'éthique ancienne seraient sans utilité pour traiter des questions contemporaines, pour des raisons historiques, techniques et culturelles.

Pourtant, l'intérêt d'un tel parcours chez les Anciens est triple.

1) il est d'abord **historique** : le déplacement de certaines questions éthiques dans le cadre d'une éthique ancienne nous permet de questionner les fondements de notre propre système de valeurs, en comprenant mieux les origines de nos réponses « morales » ou « politiques » à des questions sociétales données. En comprenant comment les Anciens pouvaient répondre à des dilemmes éthiques selon leur propre système de valeurs, nous pouvons réciproquement mieux cerner les normes qui régissent nos propres questionnements éthiques.

2) il est ensuite **philosophique** : si l'on a raison de définir l'éthique comme ce domaine concernant l'action humaine se référant aux valeurs du bien et du mal dans une société ou une culture donnée, quel sens donner à la permanence de ces concepts de vertu, de justice, de bien, de bonheur, de devoir dans presque tous les systèmes éthiques ? En d'autres termes, l'historicité des questions éthiques ne nous empêche pas de continuer de chercher à justifier le bien-fondé ou l'efficacité de telle ou telle norme éthique.

Or, la référence aux Anciens peut s'avérer ici intéressante : à partir des années 1960, une forme de « retour aux anciens » a fait jour, pour montrer à quel point la philosophie morale moderne a pu, avec l'utilitarisme et le déontologisme, négliger certains pans de la vie humaine et de sa vulnérabilité. Aussi, ce qu'on appelle « Éthique de la vertu » (*Virtue Ethics*) a réhabilité les concepts anciens de vertu, de disposition, de caractère etc. L'enjeu est donc de taille : en usant de l'apparente étrangeté de certaines approches de l'éthique ancienne, nous retrouvons parfois des instruments d'analyse pertinents de nos propres

---

questionnements éthiques. À quelle condition philosophique (et pas seulement historique) pouvons-nous faire un usage de ces concepts pour traiter des problèmes moraux nouveaux ?

3) il est enfin, d'une autre manière, **politique** : l'éthique ancienne a, en particulier en France sous l'impulsion des travaux de Pierre Hadot et de Michel Foucault, connu un certain attrait pour ce qu'elle représentait en tant qu'idéal de vie et impératif de souci et de transformation de soi. L'éthique, selon P. Hadot, serait la question philosophique fondamentale dans l'Antiquité, au point qu'on a pu dire que l'éthique se confondait avec le projet philosophique lui-même : vivre philosophiquement, c'est chercher en réalité à justifier le choix du meilleur « mode de vie » possible ; vivre bien, tel serait le projet d'un *engagement* philosophique, depuis Socrate, jusqu'à nous. On explique ainsi l'intérêt, encore aujourd'hui, pour certains systèmes éthiques anciens (Socrate, les cyniques, les cyrénaïques, ou encore le stoïcisme), parce qu'ils seraient les garants d'une forme de sagesse dont le projet serait toujours d'actualité.

Cependant, une telle réhabilitation de l'éthique ancienne individuelle pose question : peut-on se contenter d'une autonomisation de la sphère morale qui ne concernerait alors que l'individu, indépendamment de ses effets sociaux et politiques ? Quelle portée politique une telle conception individualiste de l'éthique peut-elle avoir ? Quelle réponse les Grecs avaient-ils apporté sur cette question ? En replongeant chez les anciens, nous pouvons également questionner l'articulation entre la sphère éthique, réputée individuelle, et la politique.

Cette première section aborde trois grands domaines de l'éthique grecque : l'eudémonisme, le concept de vertu, et la politique. Il s'agit dans ces trois parties de vous présenter les principaux concepts qui consistent les grands cadres d'interprétation d'une question éthique chez Platon, Aristote ou encore les stoïciens.

# I. La fin de la vie humaine : un présupposé eudémoniste et ses interprétations

1

On peut dire que le point de départ de l'éthique grecque est l'interrogation sur la **fin** de la vie humaine, c'est-à-dire sa **finalité**. Pourquoi vivre ? Qu'est-ce que l'on recherche en cette vie, et quel est le but ou plutôt le terme ultime de toutes les actions que je commets ? La question elle-même n'est pas anodine : choisir de fonder l'éthique en répondant d'abord à la question de la finalité de la vie, c'est se donner un critère normatif fort au regard duquel les façons de vivre ou d'agir sont évaluées et justifiées. On pourrait au contraire se dire qu'un comportement ou une action se jugent indépendamment de ce que l'individu recherche lorsqu'il agit de cette manière, par exemple au regard d'une loi communément acceptée. Au contraire, ce finalisme ou ce téléologisme nous donne immédiatement une prescription sur ce que l'humain *recherche en fait* ou *doit rechercher*, et cela de manière « globale ».

La réponse est chez presque tous les philosophes anciens, pourrait-on dire, univoque : il s'agit de rechercher, dans toute vie, une forme de « bonheur ». Chacun recherche, pourrait-on dire, « son » propre bien.

## 1.1. L'eudaimonia



*Sur un nom, en somme, la toute grosse majorité tombe d'accord : c'est le bonheur, en effet, disent et la masse et les personnes de marque. Au reste, avoir une vie de qualité ou réussir, c'est la même chose, dans leurs conceptions, qu'être heureux. Mais le bonheur, qu'est-ce que c'est ? On entre dans la controverse et la masse n'apporte pas une réponse pareille à celle des sages*

*(Aristote, Éthique à Nicomaque (ci-après EN), I, 2.)*



Dans cette courte citation, Aristote exprime ici une idée simple : toute activité tend vers une fin, et sa fin, c'est son « bien ». Aussi, tout être vivant (humain et non-humain), tend vers son bien à travers toutes ses activités. Non pas seulement un bien en particulier, mais un bien ultime, globalisant, pouvant caractériser l'ensemble de mes actions : et ce bien, de l'avis de tous (selon Aristote), c'est le *bonheur*

(*eudaimonia* – εὐδαιμονία).

Que signifie exactement ce terme ?



Définition : Définition générale de l'eudaimonia

Étymologiquement, *eudaimonia* est composé du préfixe eu qui signifie « bien » et *daimôn* qui renvoie d'une manière vague à « l'esprit ». Plusieurs traductions sont disponibles, mais nous utilisons couramment celle de "bonheur". Être *eudaimôn*, c'est, en somme, être heureux. L'eudémonisme désigne ainsi toute théorie éthique qui pose que la fin d'une action ou d'une vie, c'est le "bonheur".



Attention

Une traduction est toujours une interprétation. Dire que l'eudaimonia est le bonheur ne nous dit pas exactement ce que ce concept signifie. Il y a plusieurs manières de l'interpréter.

### a) Le bien-être

L'*eudaimonia* semble à première vue renvoyer à une forme de « bien-être », comme en témoigne certains synonymes comme l' *euthumia* (qui signifie "être en bonne condition", "se trouver en situation plaisante"). Cette traduction possible de *eudaimonia* par « bien-être » renforce le lien entre ce concept grec et certaines situations jugées « plaisantes », favorisant comme nous le verrons, le rapprochement de l' *eudaimonia* avec la recherche du plaisir. Il existe des théories morales eudémonistes qui posent la recherche du plaisir comme principe de toute action et de toute vie.

### b) Le bien-vivre

L'*eudaimonia* ne peut être réduite à un simple "bien-être". Se trouver en bonne santé et dans un état mental agréable ne suffit pas à épuiser le sens de cette finalité vitale. En d'autres termes, il ne s'agit pas seulement de "bien se porter", il faut en outre « bien vivre » ( *eu zein* - εὖ ζεῖν). Un tyran ou un vicieux bien portant ne sont pas nécessairement éthiquement enviables... Or, le concept d'*eudaimonia* comprend cette idée qu'il y a une valeur dans la vie humaine qui est supérieure au simple bien-être.

Bien vivre, c'est vivre conformément à un bien dont il faut encore chercher la définition et déterminer la *valeur*. Tous les « biens » sont-ils comparables entre eux ? S'il existe un bien dont la valeur est donnée comme supérieure à un autre bien, alors quelles sont les procédures qui me permettent de le justifier ? Il s'agit donc de s'interroger sur la valeur du « bonheur » au sens le plus plein, c'est-à-dire une vie conforme à un bien que l'on aurait déterminé pour donner un sens à l'ensemble des actions humaines. On le voit, l' *eudaimonia* est un concept normatif au sens où il impose à un être vivant une "manière de vivre" idéale, un objectif de vie conforme au bien.

## c) L'épanouissement



Image 1 La déesse Hestia

sensés que d'autres). C'est pourquoi l'une des meilleures traductions du concept d'*eudaimonia* est le terme anglais **flourishing**, « épanouissement ». En effet, ce terme d'épanouissement montre comment le bonheur doit être pensé chez les Grecs comme une forme de puissance : puissance d'agir bien, correctement et efficacement, permettant ainsi d'augmenter ou de développer favorablement ma relation au monde (au monde naturel, au travail, à la relation à autrui, etc.). Est *eudaimôn* celui ou celle qui est en situation de surmonter et de tirer parti d'événements qui pourraient entamer sa joie et sa puissance.

En un mot, l' *eudaimonia* est le bonheur entendu comme développement de mes propres capacités, relativement à un bien que je cherche à atteindre ou posséder, et conformément à des règles ou des modes de fonctionnement jugés avantageux et bons, me procurant un état généralement décrit comme « heureux ». On comprend d'ailleurs pourquoi le terme « heureux » peut qualifier chez les Grecs davantage une « vie » et ses fonctionnements (c'est-à-dire un sens de la vie) plutôt qu'un moment ou un sentiment.

## Texte complémentaire

Il y a une autre manière d'interpréter le concept d'*eudaimonia*. L'éthique grecque ne se caractérise pas, comme on le verra par la suite, par l'imposition rigide de règles morales. S'il existe un « bien » dont je peux percevoir et définir le contenu, il doit pour être efficace, **être relatif à mes propres capacités** et à la manière dont j'agis. Autrement dit, l' *eudaimonia* grecque conjoint les deux points précédemment mentionnés : elle est à la fois un état de l'individu (au sens où « je me sens bien, je suis heureux... ») et une recommandation sur le meilleur genre de vie à adopter (au sens où il y a des vies ou des comportements qui sont plus riches et plus



Complément

Par ailleurs, est final, disons-nous, le bien digne de poursuite en lui-même, plutôt que le bien poursuivi en raison d'un autre ; de même, celui qui n'est jamais objet de choix en raison d'un autre, plutôt que les biens dignes de choix et en eux-mêmes et en raison d'un autre ; et donc, est simplement final le bien digne de choix en lui-même en permanence et jamais en raison d'un autre. Or ce genre de bien, c'est dans le bonheur surtout qu'il consiste, semble-t-il. Nous le voulons, en effet, toujours en raison de lui-même et jamais en raison d'autre chose. L'honneur en revanche, le plaisir, l'intelligence et n'importe quelle vertu, nous les voulons certes aussi en raison d'eux-mêmes (car rien n'en résulterait-il, nous voudrions chacun d'entre eux), mais nous les voulons encore dans l'optique du bonheur, dans l'idée que, par leur truchement, nous pouvons être heureux, tandis que le bonheur, nul ne le veut en considération de ces biens-là, ni globalement, en raison d'autre chose.

Du reste, il apparaît qu'en partant de la notion d'autosuffisance, on aboutit au même résultat. Le bien final en effet semble se suffire à lui-même. Toutefois, l'autosuffisance, comme nous l'entendons, n'appartient pas à une personne seule, qui vivrait une existence solitaire. Au contraire, elle implique parents, enfants, épouse et globalement amis et concitoyens, dès lors que l'homme est naturellement un être destiné à la cité. - Bien qu'il faille à cet entourage, fixer une certaine borne, car si on l'étend aux ancêtres, aux descendants et aux amis des amis, on s'en irait à l'infini. Mais ce point doit être considéré ailleurs.

Quant à l'autosuffisance que nous posons, elle est le caractère de la chose qui, réduite à elle seule, rend l'existence digne d'élection et sans le moindre besoin. Or ce caractère appartient au bonheur croyons-nous. De plus, nous pensons par ailleurs que ce dernier est de tous les biens le plus digne d'élection quand il est dissocié de leur nombre. Quand il est en revanche associé à leur nombre, nous croyons évidemment qu'il est préférable au bonheur seul, même s'il ne s'accompagne que du moindre des biens, car celui-ci qui s'y ajoute crée un excès de biens, mais le plus grand des deux reste toujours préférable.

Donc, le bonheur paraît quelque chose de final et d'autosuffisant, étant la fin de tout ce qu'on peut exécuter.

(Aristote, EN, I, 5. trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, p. 67-68)

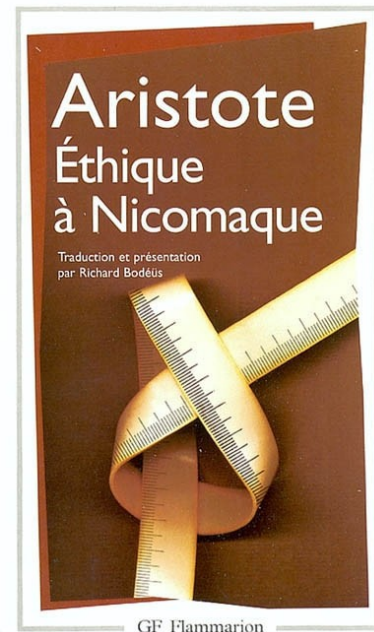


Image 2 Aristote, Ethique à Nicomaque, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004

## Exercez-vous !



### Méthode

Dans cet extrait, Aristote avance un argument pour affirmer que a) le bonheur est "final" ; b) qu'il est "autosuffisant".

Posez-vous les questions suivantes pour comprendre ce qu'est un "bien final" :

- Quelle est la différence établie par Aristote entre le plaisir par exemple et le bonheur ? Les deux sont-ils des biens "finaux" au même titre ?
- Quelle est la différence néanmoins entre vouloir le plaisir, l'intelligence ou une vertu d'une part, et vouloir une pomme ou lire un livre d'autre part ?

Posez-vous les questions suivantes pour comprendre ce qu'est l'autosuffisance :

- Être intelligent, est-ce, selon Aristote, être heureux ?
- Selon Aristote, peut-on être heureux lorsqu'on est seul ? Si oui comment ? Néanmoins, peut-on envisager donner un contenu à l'idée de bonheur lorsqu'on est solitaire ?
- Dans l'avant-dernier paragraphe, selon Aristote, peut-on envisager être, par exemple, heureux et malade ?

## 1.2 Trois interprétations de l'eudaimonia

Le bonheur comme fin de la vie humaine... Mais quel bonheur ?



*Pour certains, en effet, la réponse est claire et évidente : c'est quelque chose comme le plaisir, la richesse ou l'honneur, quoique la réponse varie des uns aux autres – et souvent même un individu identique change d'avis, puisque, tombé malade, il dit que c'est la santé, et dans l'indigence que c'est la richesse. Et s'ils se rendent compte qu'ils ne savent pas, ils sont alors stupéfaits de ceux qui leur disent que c'est quelque chose de grand qui les dépasse. En revanche, si l'on en croit quelques uns, il faudrait distinguer de ces multiples bonnes choses, une autre chose « en soi » qui serait précisément le motif pour lequel toutes celles-là sont bonnes.*

*(Aristote, EN, I, 2)*



Nous avons présenté l'éthique grecque comme « eudémoniste » dans sa globalité. Dire que tout un chacun cherche le bonheur ne dit évidemment pas encore que c'est au même bonheur que chacun tend. Il y a au moins deux niveaux d'analyse de ce qu'est qu'être heureux, et nous poserons donc corrélativement deux questions : Nous répondrons à ces deux questions conjointement pour présenter trois figures majeures de la tradition grecque : Platon, Aristote et Épicure.



Attention : Deux questions posées aux trois auteurs

- **Question 1** - Analyser le fait d'être heureux : à quoi puis-je reconnaître le bonheur, à quelle condition puis-je dire que je l'ai atteint, de quelle manière puis-je assurer l'avoir expérimenté ? (la réponse à ces questions implique aussi

de savoir ce qui peut m'empêcher d'être heureux, par exemple peut-on dire qu'une vie menée dans l'indigence ou la maladie peut être une vie heureuse ?)

- **Question 2** - Analyser la valeur du bonheur atteint : peut-on dire qu'il y a des vies plus « riches » ou plus « intéressantes » que d'autres, ou, pour le formuler autrement, y a-t-il des bonheurs plus « vrais » que d'autres ?

## a) Platon : la vie heureuse est une vie de savoir

La thèse platonicienne sur le bonheur peut tenir en quelques mots : **est heureux celui qui possède la science du Bien**. Cette thèse énigmatique peut s'expliquer ainsi :

1. Dans l' *Apologie de Socrate* , Socrate déclare qu' **une vie menée sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue** . Autrement dit, se poser la question du sens de sa propre vie, c'est-à-dire interroger et vérifier la validité des valeurs auxquelles on tient est un prérequis pour pouvoir décemment déclarer que l'on est vraiment heureux. Il faut donc interroger d'abord les modes de vie concurrents pour savoir ce qui, dans la vie, est vraiment précieux. En ce sens, il faut au moins lutter contre le pire des maux : le fait de croire que l'on sait, alors qu'on ne sait pas.
2. **« Tous désirent le bien », et « nul ne fait le mal volontairement »** . Chacune de mes actions vise, quoique j'en dise, ce que je considère comme un bien pour moi. Même lorsque je commets quelque chose de honteux ou de moralement répréhensible, je vise un bien que je considère comme réel et vrai. En un sens, il est impossible d'être vicieux volontairement : c'est malgré moi, c'est-à-dire malgré ce qui est en réalité constitue mon vrai bien que je choisis d'agir mal. Aussi, je peux tout à fait croire que je suis heureux et vertueux tout en étant le plus misérable des hommes : j'ai simplement commis une erreur de jugement sur ce qu'est mon vrai bien.
3. **Le savoir est la vertu, l'ignorance le vice** : cette thèse socratique établit une conception « intellectualiste » de la vertu. Il faut prendre cette expression au pied de la lettre : pour bien agir, j'ai besoin de savoir, et la vertu, c'est donc une forme de savoir de ce qu'il convient de faire ou ne pas faire. Par exemple, celui qui sait vraiment définir le courage est le seul qui puisse prétendre vraiment être courageux. Plus encore, il suffit de savoir ce qu'est le courage pour être courageux (en ce sens, le savoir a bien des effets sur nos comportements, et Platon considère qu'il peut profondément les changer).
4. **La science du bien est la science de l'usage et de la valeur de toutes choses.** La science du bien, aussi abstraite qu'elle puisse paraître, est cette science qui permet d'évaluer à sa juste valeur toutes les activités et toutes les autres sciences. Le Bien apparaît chez Platon comme une forme intelligible transcendante, objective, et qui donne à chaque chose sa vraie valeur. Cette science est appelée dialectique et désigne l'activité propre du philosophe.

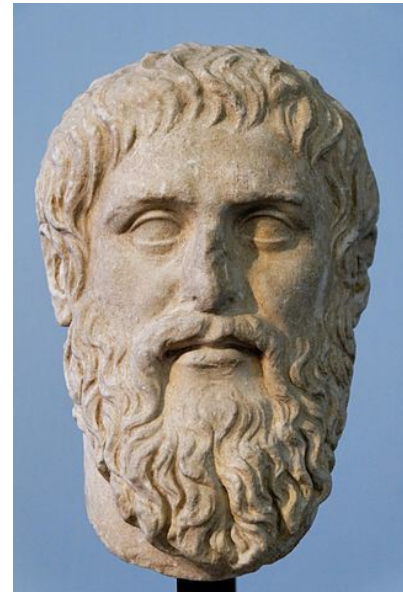


Image 3 Platon. Marbre de Luni, copie du portrait exécuté par Silanion pour l'Académie d'Athènes vers 370 av. J.-C. Provenance : aire sacrée du largo Argentina, 1925.



Attention : les réponses platoniciennes

- **Réponse à la question 1** (à quoi puis-je reconnaître le bonheur, à quelle

condition puis-je dire que je l'ai atteint, de quelle manière puis-je assurer l'avoir expérimenté ? ) : l'expérience du bonheur ne peut pas être, pour Platon, la simple expérience du plaisir, même durable et continué ; elle ne peut pas être non plus l'absence de trop grands maux durant la vie. Le plaisir n'est jamais qu'un phénomène, subjectif, ne garantissant jamais la valeur du vrai bien qui est de nature psychique et intellectuelle, tandis que le plaisir n'est qu'une image psychique du bien articulée à mes sensations corporelles.

- **Réponse à la question 2** (peut-on dire qu'il y a des vies plus « riches » ou plus « intéressantes » que d'autres, ou, pour le formuler autrement, y a-t-il des bonheurs plus « vrais » que d'autres ?) : le bonheur du philosophe, sa béatitude, est donc la mesure (même si c'est un étalon particulièrement imposant) de tous les autres genres de vie ou de bonheur. C'est pourquoi Platon peut condamner de manière récurrente les « amis des corps » et les « amis des honneurs » qui sont rivés à des idéaux de vie nécessairement éloignés du vrai bien.



Complément : Texte complémentaire : pourquoi on ne peut vouloir le mal

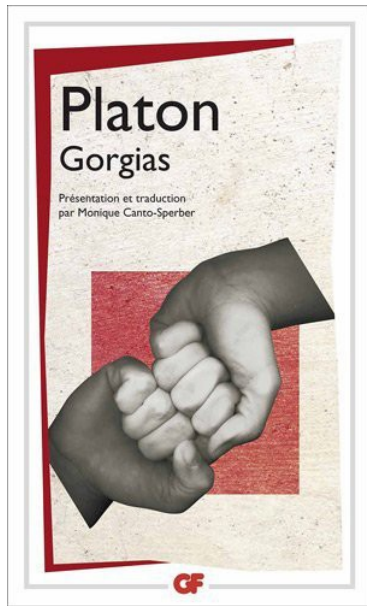


Image 4 Platon, Gorgias, Introduction, traduction et notes par M. Canto, Paris, Flammarion, 2007

« SOCRATE : « Personne ne veut donc massacrer, bannir, confisquer des richesses, pour le simple plaisir d'agir ainsi ; au contraire, si de tels actes sont bénéfiques, nous voulons les accomplir, s'ils sont nuisibles, nous ne le voulons pas. Car nous voulons, comme tu dis, les bonnes choses, mais, nous ne voulons pas ce qui est neutre, et encore moins ce qui est mauvais, n'est-ce pas ? Est-ce que je te donne l'impression de dire la vérité, Polos ? Oui ou non ? Pourquoi ne réponds-tu pas ?

POLOS : Oui, c'est la vérité.

SOCRATE : Donc, nous sommes bien d'accord là-dessus : si on fait mourir un homme, si on l'exile de la cité, si on s'empare de ses richesses – quand on agit ainsi, qu'on soit orateur ou tyran, c'est dans l'idée que pareilles actions sont avantageuses pour celui qui les commet,

mais si, en fait, elles sont nuisibles, leur auteur, malgré tout, aura fait ce qui lui plaît. N'est-ce pas ?

POLOS : Oui.

SOCRATE : Tout de même, fait-il vraiment ce qu'il veut, s'il s'avère que les actes qu'il a accomplis lui-même sont mauvais pour lui ? Tu ne réponds pas.

POLOS : Eh bien non, il ne me paraît pas qu'il fasse ce qu'il veut.

SOCRATE : Alors, comment un tel homme peut-il être tout-puissant dans sa propre cité ? – s'il est vrai, de ton propre aveu, qu'être tout-puissant soit un bien.

POLOS : Il ne le peut pas.

SOCRATE : Je disais donc la vérité quand j'affirmais qu'il était possible qu'un homme, qui fait ce qui lui plaît dans la cité en question, n'y eût en fait presque pas de pouvoir et n'y fît pas non plus tout ce qu'il voulait. »

Platon, Gorgias, 468c-e, (trad. M. Canto)

## **b) Aristote : le bonheur, c'est exercer la fonction propre de l'homme**



« Mais sans doute, déclarer que c'est le bonheur qui constitue le bien suprême est une déclaration sur laquelle chacun tombe manifestement d'accord. Et on attend encore, pour plus de clarté, que soit formulée son essence. Or on peut rapidement y arriver si l'on parvient à concevoir l'office de l'homme.

De même, en effet, qu'un flûtiste, un sculpteur, tout artiste et globalement ceux qui ont un certain office et une action à exécuter semblent trouver, dans cet office, leur bien et leur excellence, de la même façon, on peut croire que l'homme aussi se trouve dans cette situation, si tant est qu'il ait quelque office.

Serait-ce donc qu'un menuisier et un cordonnier ont des offices et des actions à exécuter, alors que l'homme n'en aurait aucun et serait naturellement sans

fonction ? Ou bien peut-on poser qu'à l'exemple de l'œil, de la main, du pied et en somme chacun de ses membres, qui ont visiblement un office, l'homme aussi en a un, à côté de tous ceux-là ? Alors, que peut-il donc bien être ?

Vivre en effet, constitue manifestement un office qu'il a en commun même avec les plantes ; or on cherche ce qui lui est propre ; il faut donc écarter la vie nutritive ou de croissance. D'autre part, il y aurait, à sa suite, une certaine vie sensitive ; mais manifestement, elle aussi, est commune au cheval, au bœuf, et à tout animal. Reste donc une certaine vie active à mettre au compte de ce qu'il a de rationnel, c'est-à-dire ce qui d'un côté obéit à la raison, et, de l'autre, la possède et réfléchit. Mais vu qu'il y a deux façons d'entendre cette vie aussi, il faut poser que c'est la vie en acte, car c'est elle principalement qui semble entendue. »

Aristote, *EN*, I, 6 (trad. R. Bodéüs).

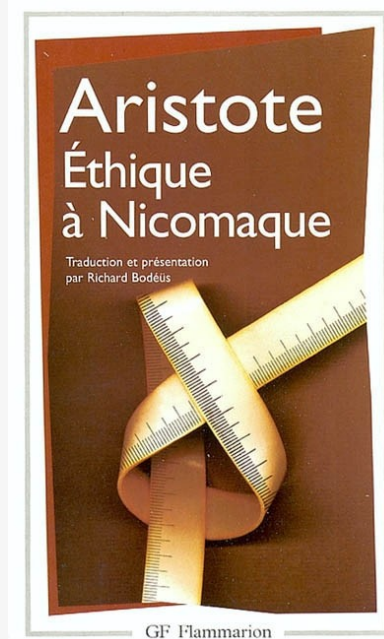


Image 5 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004

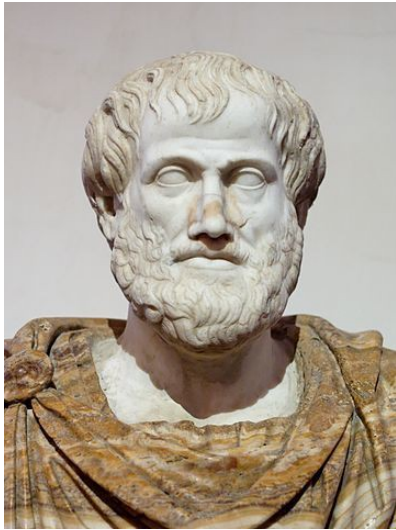


Image 6 Buste d'Aristote. Marbre, copie romaine d'un original grec en bronze de Lysippe (vers 330 av. J.-C.). Ancienne collection Ludovisi.

Contre les platoniciens, Aristote refuse l'idée selon lui trop simple et finalement assez vide d'une Forme du Bien, objective, universelle et abstraite, qui transcenderait toutes les formes de bonheur individuel. Le « Bien » est en effet un concept « plurivoque », qui se dit en plusieurs sens, et il faut prendre en compte la réalité diverse des bonheurs tels qu'ils sont expérimentés, vécus, et mis en œuvre.

**Est heureux l'homme qui tout au long de sa vie a pu exercer sa raison dans ses actions de la manière la plus complète possible**, afin d'atteindre un bien parfait (c'est-à-dire complet) et autosuffisant (ou autarcique). Les candidats à la vie heureuse ne sauraient donc être très nombreux : la vie du riche ne vise qu'à une forme d'autosuffisance de surface et

toujours en devenir puisque tout dépend de l'acquisition de biens qui ne m'appartiennent pas véritablement ; la vie des honneurs n'est pas plus intéressante dans la mesure où elle me fait dépendre de la reconnaissance d'autrui. Seule la vie qu'Aristote appelle contemplative semble pouvoir combler l'homme en tant qu'homme rationnel, c'est-à-dire une vie passée à l'exercice de l'intellect détaché des réalités mondaines.

La réponse d'Aristote à la nature de l'*eudaimonia* est ainsi relative à ce qu'est capable de faire l'homme. De même qu'on se pose la question de savoir ce qui fait qu'un flûtiste non seulement sait jouer de la flûte, mais sait en jouer bien, de même, il faut se demander ce qui permet à l'homme de vivre, mais surtout de vivre bien. Or, selon Aristote, ce qui différencie l'homme par rapport à la plante ou l'animal non-humain, son propre, **c'est sa raison**, et la manière dont il peut la convoquer pour agir. Si l'homme possède une faculté en propre, alors c'est sans doute dans son meilleur usage que réside son bonheur le plus spécifique. Autrement dit, on peut accorder à l'animal une visée que serait la satisfaction des désirs utiles en vue du « bien être », mais pas que l'homme pourrait se satisfaire de cette simple vie animale : il faut non seulement qu'il vive, mais qu'il vive en visant un bien spécifique à la faculté qu'il a en propre, la raison.

> Texte de référence : Éthique à Nicomaque, II, 5-6



Attention : les réponses aristotéliennes

- **Réponse à la question 1** (à quoi puis-je reconnaître le bonheur, à quelle condition puis-je dire que je l'ai atteint, de quelle manière puis-je assurer l'avoir expérimenté ?) : Il n'est pas question, selon Aristote, de nier la réalité phénoménale du bonheur d'un individu qui ne serait pas « savant ». En d'autres termes, il n'y a pas de certificat de « sagesse » à fournir pour expérimenter le bonheur, et un bonheur « vrai ». En revanche, on pourra contester sa qualité ou sa richesse ou encore son intensité par rapport à un bonheur plus durable, plus stable aussi, et plus intense qui est celui du sage. L'idée de « sagesse pratique » (phronesis), qu'Aristote distingue bien de la «

sagesse théorique » (sophia), lui permet de ne pas menacer le pluralisme du bonheur, en tant qu'il est vécu.

- **Réponse à la question 2** (peut-on dire qu'il y a des vies plus « riches » ou plus « intéressantes » que d'autres, ou, pour le formuler autrement, y a-t-il des bonheurs plus « vrais » que d'autres ?) : Il n'existe pas un seul vrai bonheur mais plusieurs manières de mettre en œuvre l'idée que l'on a du bien, selon ce qu'on est, ce qu'on peut, et ce qu'on désire. Cependant, Aristote élabore une hiérarchie des biens, selon lesquels il y a un bonheur plus « humain », ou plus digne, selon l'usage que l'on fait de la fonction propre de l'homme, à savoir la raison. Ainsi, la vie d'un homme glouton, quand bien même il se dit heureux, ne serait pas digne de la vie d'un homme.



#### Complément

La vie heureuse est donc, pour l'homme, une vie où s'exerce pleinement la raison. En ce sens, Aristote demeure platonicien. Cependant, deux nuances le distinguent :

- il y a sans doute au moins deux manières d'exercer sa raison en tant qu'homme : en tant que sage, lorsqu'on exerce sa faculté d'intellect théorique, mais aussi en tant qu'homme sagace ou « prudent » (phronimos) lorsqu'on exerce sa faculté d'intellect pratique, c'est-à-dire tourné vers l'action (et non plus la seule contemplation). Il faut pour comprendre ce « dilemme » entre vie pratique et vie contemplative se souvenir que l'homme a vocation à s'épanouir non pas seul, mais en cité (car l'homme « est un animal politique »).

- Contrairement à Platon pour qui la richesse, la santé, la bonne fortune ne sont ni nécessaires ni suffisants au bonheur (car pour Platon, on peut bien être pauvre, voire très pauvre, et être vertueux et donc véritablement heureux), Aristote, plus pragmatique, refuse que ces biens dits « secondaires » n'aient aucun effet sur le bonheur de l'homme : pour que l'homme soit heureux, il faut encore que rien ne l'en empêche, et précisément la pauvreté, la maladie, un malheur douloureux ne permet pas l'épanouissement de la raison pratique.

### c) Épicure : l'ataraxie comme condition du bonheur

Alors que la vie de « plaisir » semblait constituer un candidat malheureux à la vie « bonne » chez Platon et Aristote, Epicure est l'une des figures antiques pour qui justement la notion d'eudaimonia est indissociable de la recherche du vrai plaisir (*hedonè* – ἡδονή). On appelle généralement « hédonisme » la position philosophique selon laquelle le bien est associé, voire identifié au plaisir. Encore faut-il bien distinguer l'hédonisme que certains personnages des dialogues de Platon par exemple tentent de promouvoir (Calliclès dans le *Gorgias*, Protarque dans le *Philèbe*) où il s'agit de satisfaire, au prix même de la douleur, n'importe quel plaisir, et l'hédonisme épicurien qui n'a rien d'excessif !

Le bonheur dont Épicure veut ouvrir la voie dans sa Lettre à Ménécée (mais également à la fin de la Lettre à Hérodoté) peut consister en deux faces d'une même ascèse :

1. En premier lieu **se débarrasser des « troubles » (tarachè – ταραχή)** que l'on expérimente à cause de fausses représentations sur la nature des dieux et face à l'imminence de la mort. « La mort n'est rien pour nous » : avant de pouvoir le dire, c'est tout un exercice d'ascèse et de nettoyage des représentations fausses (qu'il faut conduire grâce à une fine connaissance de la physique) qu'il faut mener dans sa vie. Cet exercice peut nous mener à forme certes affaiblie du bonheur, mais absolument nécessaire à qui voudrait ressentir le plaisir dans sa pureté : **cette forme de bonheur affaiblie se nomme l'ataraxie – l'absence de troubles.**
2. En second lieu, **il faut obéir à cette disposition du vivant à rechercher le plaisir pour lui-même**, en vivant « conformément à notre nature ». Il faut alors distinguer par la connaissance quels sont les plaisirs qui sont naturels et nécessaires (par exemple boire quand on a soif), lesquels sont certes naturels mais non nécessaires (par exemple le fait de manger des choses plus variées pour éteindre notre faim), et lesquels sont non-naturels et inutiles (comme le désir des honneurs ou de la richesse). **La typologie des désirs et des plaisirs est ainsi le socle épistémologique pour une hygiène de vie** (une « thérapeutique ») qui permet d'apprécier pleinement le plaisir naturel, sans expérimenter les peines corrélatives aux plaisirs excessifs.
3. Il faut cependant approfondir cette notion de « plaisir ». Qu'est-ce qui est réellement un plaisir : le plaisir appelé « cinétique » et qui consiste en la réplétion d'un manque ? ou plutôt le plaisir qui survient lorsque nous sommes justement détaché de ce mouvement perpétuel de la douleur corporelle du manque et du trouble psychique causé par des représentations erronées ou des passions non maîtrisées ? La réponse d'Épicure semble porter sur la seconde solution, si bien que le « bonheur » ne semble pas consister en ce qu'on a fait dire ensuite aux « épicuriens », à savoir de jouir du moment présent, mais plutôt en **une expérience continuée de libération des plaisirs et des peines non naturels et non nécessaires.**

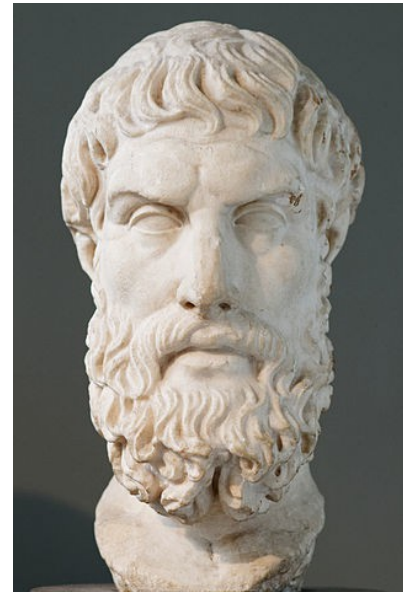


Image 7 Portrait d'Épicure, fondateur de l'épicurisme. Copie romaine d'un original hellénistique.



Attention : les réponses épicuriennes

- Réponse à la question 1 : La notion de plaisir introduit indubitablement une composante personnelle et subjective pour le bonheur que l'on ne saurait contester comme « phénomène ». Contrairement à d'autres versions de l'hédonisme (comme les cyrénaïques d'Aristippe de Cyrène), Épicure établit justement deux sens du plaisir qui ne sont pas réductibles l'un à l'autre. De même que nous différencions l'expérience ponctuelle d'un plaisir intense lié à la réplétion d'un manque avec le « bonheur » (que nous concevons plutôt dans

la durée d'une vie), de même nous devons distinguer l'hédonisme « vulgaire » de la quête d'ataraxie, où le plaisir semble découler, sans lui être constitutif, de l'absence de trouble.

- Réponse à la question 2 : L'épicurisme demeure en un sens très attaché à une forme d'intellectualisme : le savoir, c'est-à-dire l'analyse et le nettoyage des représentations associé à une forme de raisonnement correct, est une vertu essentielle pour atteindre le bonheur. Cependant, contrairement à l'intellectualisme platonicien, le savoir ne s'identifie pas au bonheur ; il n'en est qu'un moyen. Épicure peut ainsi juger de la valeur des vies selon l'usage que chacun fait de sa raison pour parvenir à la tranquillité.



Complément : Le plaisir comme fin de la vie heureuse pour Epicure

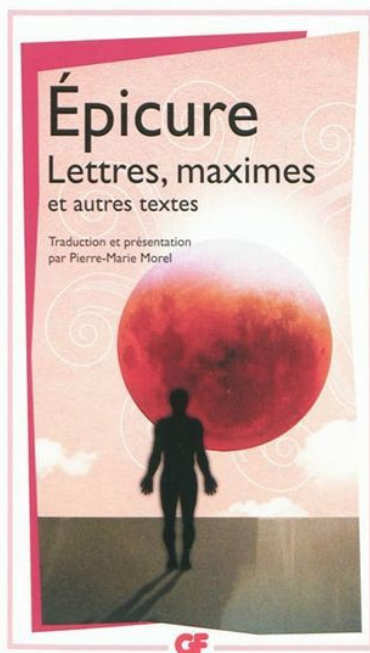


Image 8 Epicure, Lettres, Maximes et Autres textes (trad. et présentation par P.-M. Morel), Paris, Flammarion, 2011

" Il faut en outre établir, par analogie que, parmi les désirs, les uns sont naturels, les autres sans fondement et que, parmi ceux qui sont naturels, les uns sont nécessaires et les autres naturels seulement. Parmi ceux qui sont nécessaires, les uns sont nécessaires au bonheur, d'autres à l'absence de dysfonctionnements dans le corps, et d'autres à la vie elle-même. En effet, une étude rigoureuse des désirs permet de rapporter tout choix et tout refus à la santé du corps et à l'absence de trouble dans l'âme, puisque c'est cela la fin de la vie bienheureuse. C'est en effet en vue de cela que nous faisons tout, afin de ne pas souffrir et de ne pas éprouver de craintes. Mais une fois que cet état s'est réalisé en nous, toute la tempête de l'âme se dissipe, le vivant n'ayant pas besoin de se mettre en marche vers quelque chose qui lui manquerait, ni à rechercher quelque autre chose, grâce à laquelle le bien de

l'âme et du corps trouverait conjointement sa plénitude. C'est en effet quand nous souffrons de l'absence du plaisir que nous avons besoin du plaisir ; mais quand nous ne souffrons pas, nous n'avons plus besoin du plaisir. Voilà pourquoi nous disons que le plaisir est principe et fin de la vie bienheureuse. Nous savons en effet qu'il est un bien premier et apparenté, et c'est en partant de lui que nous commençons en toute circonstance, à choisir et à refuser, et c'est à lui que nous aboutissons, parce que nous discernons tout bien en nous servant de l'affection comme d'une règle."

Epicure, *Lettre à Ménécée*, §127-129 (trad. P.-M. Morel, p. 100-101).

## II. « Cultiver l'humain » : la théorie des vertus

# 2

La question éthique par excellence, celle de la détermination du bonheur, qu'il soit individuel ou politique, qu'il soit humain ou non-humain (animal et divin), en amène nécessairement une autre, à savoir **celle des moyens de l'atteindre** :

- Comment vivre bien ?
- Quels sont les moyens que j'ai à ma disposition pour satisfaire cette fin ultime qu'est le bonheur ?
- Et surtout selon quels critères d'évaluation de l'action ?

### 2.1 La vertu - Les vertus

La vertu - les vertus. Le terme lui-même peut nous paraître désuet et peu adapté à notre vocabulaire éthique contemporain.

Pourtant, à mieux y regarder, dans une grande majorité de nos jugements éthiques, ce sont bien des vertus que nous convoquons pour juger de la qualité d'une action, d'un caractère ou d'une situation. Ainsi les vertus de courage, de justice, de charité, de modération ou de maîtrise de soi, de bienveillance, de générosité, sont-elles encore vivaces, et constituent sans doute encore de bons instruments descriptifs (ou même normatifs) pour notre expérience éthique. En d'autres termes, dans notre vie quotidienne, nous disons volontiers qu'un tel a eu un comportement courageux, qu'il a fait preuve de compréhension, de justice ou d'honnêteté - et beaucoup plus rarement que ce même individu a obéi à la loi morale, ou qu'il est généralement un être "moral".

Il nous faut donc nous pencher sur cette notion grecque de vertu.

#### a) Définition de la vertu



##### Définition

**L'arété grecque désigne l'excellence d'une chose, son état le plus achevé, son meilleur fonctionnement.** Le terme s'applique à l'origine aussi bien aux actions et aux caractères qu'à des organes (par exemple on dira que la « vertu » de l'œil, c'est la vision ; on utilise d'ailleurs encore de nos jours ce terme pour dire quelle est la puissance d'action (bénéfique en général) d'un matériau, d'une plante, d'un dispositif – on fera donc attention au fait que la vertu n'est pas nécessairement liée dans son usage à un jugement éthique normatif).

Dans un sens plus restreint, l' *arété* désigne l'excellence d'une action ou d'un caractère. Étant donnée une nature ( *physis*), on peut lui associer une fonction ( *ergon*), et bien réaliser cette fonction équivaut à accomplir la vertu correspondante.

Être vertueux, par exemple dans l' *Iliade* ou l'*Odyssée* d'Homère, c'est faire preuve d'excellence dans un contexte qui est très souvent compétitif et guerrier. Aussi ne sera-t-on pas étonné de trouver dans les textes grecs que la vertu est souvent synonyme de « courage » ( *andreia* -ἀνδρεία). Dans d'autres contextes ou pour d'autres catégories sociales, la vertu ne sera assurément pas la même.

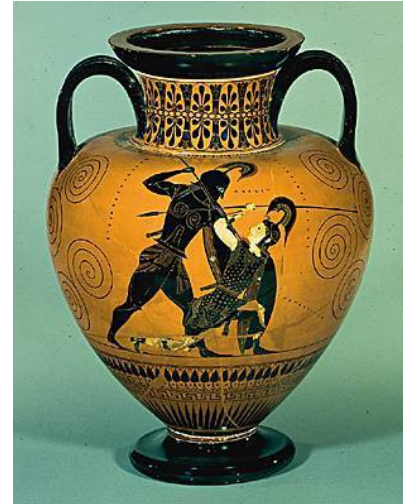


Image 9 Achille tuant la reine des Amazones. Amphore antique, 530 avant J.-C. (British Museum, Londres.)

## b) La vertu – Les vertus : le problème de leur « unité ».



Image 10 Liste des vertus

magnanimité, ambition honnêteté, patience, vérité, sensibilité à l'indignation, réserve, amabilité, esprit, équité... La liste n'est pas close.

Cette pluralité de vertus, si elle rend bien compte du comportement excellent dans un domaine en particulier (par exemple le courage relativement à la peur et à la confiance, la modération relativement aux peines et aux plaisirs, la libéralité et la magnanimité relativement aux richesses, etc.) pose cependant question : peut-il alors exister, face à cette multiplicité d'application de la vertu aux situations, une disposition unique, la vertu, qui fonctionnerait comme un terme générique, sans qu'il soit « vide » ? Est-il possible autrement dit de trouver une racine commune à l'activité vertueuse ?

La vertu se dit aussi bien de manière générale (on dit de quelqu'un qu'il est "vertueux") que spécifiquement (quand on dit qu'il est courageux, éventuellement même qu'il est courageux mais injuste).

La liste des vertus, si l'on puise dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote par exemple, est relativement longue : courage, modération, libéralité,



Image 11 Unité des vertus ?

Au début de l' *Hippias mineur* de Platon, Socrate demande au sophiste Hippias qui vient de faire une conférence sur Homère pourquoi il déclare qu'Achille est le « meilleur » des Grecs, par rapport à deux autres héros de l'épopée, Ulysse et Nestor. Le sophiste répond simplement qu'Achille est le « meilleur » (parce qu'il est le plus courageux), tandis que Nestor est le plus « savant » et Ulysse le plus « duplice ». Cet exemple pose en réalité deux questions concernant la vertu et son exercice :

- en fonction de quoi une vertu spécifique peut-elle être dite « bonne » ? et peut-elle, dans d'autres contextes par exemple, c'est-à-dire en fonction d'autre chose, être « mauvaise » ? En d'autres termes, en quoi une vertu spécifique est-elle un « bien » ou une « bonne chose » ? On pose donc la question **du lien d'une vertu particulière à la vertu totale.**
- d'un autre côté, on peut se poser la question de savoir si, en pratiquant une vertu (par exemple si on est bienveillant), on pourrait être disposé à une autre vertu si la situation l'exigeait. Par exemple, peut-on vraiment être, comme Protagoras l'affirme dans le dialogue platonicien éponyme, « très courageux » et « excessivement injuste » ? On pose ici la question de **la « réciprocité » des vertus**, le fait que posséder une vertu implique la possession, au moins potentielle, de toutes les autres.

Les réponses à ces questions méta-éthiques sont variées selon les auteurs. D'une manière générale, l'idée que les vertus convergent vers la vertu est communément acceptée (que la vertu soit un genre commun, ou une disposition psychologique potentielle, ou encore une disposition rationnelle). De même, il est rare de voir un philosophe de l'Antiquité défendre l'idée qu'une vertu est incompatible avec une autre, ou refuser le fait qu'en possédant une vertu, on possède au moins potentiellement toutes les autres. Mais il faut aller plus loin, et se demander comment toutes ces activités vertueuses (aider une mamie à porter son sac, se résoudre au végétarisme, faire preuve de courage politique) sont liées entre elles.

### c) Platon : Une hiérarchie des vertus ?

Une première piste de résolution consiste à ordonner les vertus entre elles, c'est-à-dire chercher en quoi une vertu dépend d'une autre, considérée comme plus fondamentale. La réponse platonicienne se situe dans cette perspective : toutes les vertus particulières dépendent d'une capacité rationnelle (qui va de la simple capacité de calcul des plaisirs et des peines à la détermination rationnelle du bien dans chaque chose). Aussi la vertu la plus haute est-elle la sagesse (*sophia* – σοφία) ou la pensée (*phronesis* – φρόνησις). Viennent ensuite la modération (*sophrosunè* – σωφροσύνη), puis la justice (*diakaiaiosunè* – δικαιοσύνη) puis enfin le courage (*andreia* – ἀνδρεία). Ces quatre vertus, appelées plus communément vertus cardinales, constituent pour ainsi dire un système hiérarchisé dans lequel une vertu supérieure est nécessairement accompagnée des inférieures.

Mais alors pourquoi les classer si elles sont toutes réciproques ? Justement, parce qu'il peut exister des personnes qui, sans posséder la sagesse, agissent conformément à la vertu ou exercent de manière « populaire » ces vertus. Seul le savant, au sens strict, est véritablement vertueux et possède toutes les vertus. Mais en l'absence de savoir véritable (par exemple si je me fie à mes propres opinions ou croyances), j'exerce une disposition vertueuse qui, si elle ressemble à la vraie vertu, ne pourra néanmoins jamais être pérenne – car je ne saurais pas en justifier la valeur.



## Complément

« Étranger, fallait-il dire, oui ce n'est pas pour rien que les lois de la Crète jouissent d'une exceptionnelle réputation dans toute la Grèce ; ce sont en effet de bonnes lois, puisqu'elles assurent le bonheur de ceux qui les observent. Le fait est qu'elles procurent tous les biens. Il y a deux sortes de biens : les biens humains et les biens divins. Les biens humains dépendent des biens divins, et si une cité accueille les biens supérieurs, elle acquiert aussi les biens inférieurs ; sinon, elle se trouve privée des uns et des autres. Or, parmi les biens de moindre importance, c'est la santé qui ouvre la marche ; en second, vient la beauté ; au troisième rang, on trouve la vigueur, appliquée à la course et à tous autres exercices physiques ; au quatrième, vient la richesse. Non pas la richesse aveugle, mais celle qui a une vue perçante, à condition qu'elle aille de pair avec la réflexion. Justement, ce qui à son tour prend la toute première place parmi les biens divins, ce à quoi revient le commandement, c'est la réflexion ; au second rang vient la disposition à la tempérance d'une âme qu'accompagne l'intellect ; de ces deux premiers biens mêlés au courage naîtra le troisième bien, la justice ; au quatrième rang, on trouve le courage. »

Platon, *Les Lois*, Livre I, 631b-d (trad. J.-F. Pradeau et L. Brisson)

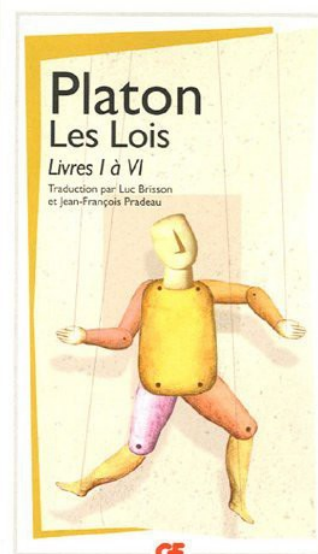


Image 12 Platon, *Les Lois*, Introduction, traduction et notes par J.-F. Pradeau et L. Brisson, Paris, Flammarion, 2006

### d) Aristote : Le « juste milieu »

Plutôt que de rechercher une solution à l'unité des vertus en cherchant quelle, parmi les vertus, en assure la disposition fondamentale, on peut s'attacher à examiner la « structure » de l'action vertueuse, son « fonctionnement ».

Or, et c'est une des thèses bien connues d'Aristote, la vertu est définie comme un « juste milieu » entre deux extrêmes qui sont tous deux considérés comme des « vices ». Ainsi, le courage est déterminé comme cette excellence qui, dans le domaine des choses à craindre, comme le « juste milieu » entre un défaut : la couardise, et un excès : l'audace brutale. De même, la modération est-elle la pointe excellente entre son excès qu'est la licence (c'est-à-dire l'absence de toute maîtrise sur soi et ses passions), et son défaut qu'est l'insensibilité. Une véritable « table » des vertus et des vices (qui se trouvent donc de part et d'autre de ce juste milieu) peut alors être déployée.

Domaine d'objets pratiques	Excès	Vertu (juste milieu)	Défaut
Plaisir	Intempérance	Modération / Tempérance	Insensibilité

<i>objets de crainte</i>	Témérité	Courage	Lâcheté
<i>objets d'indignation et de colère</i>	Irascibilité	Douceur	Apathie
<i>richesses</i>	Prodigalité	Libéralité	Avarice
<i>honneurs</i>	Vanité	Magnanimité	Pusillanimité
...			

Quel est l'intérêt de cette description de la disposition vertueuse comme capacité à déterminer un juste milieu ?

- On comprend d'abord comment l'éthique aristotélicienne peut se donner véritablement comme un schéma qui nous aide à décoder les cas singuliers de mise en œuvre de dispositions vertueuses. S'il y a des vertus, c'est précisément parce qu'elles sont des réponses à des **domaines particuliers et singuliers dans l'action**. Cela n'aurait précisément pas de sens de faire preuve de courage (qui pourrait passer pour de la brutalité) dans une situation qui exigerait sans doute de la modération (ou du moins de la douceur).
- La vertu relève toujours, en un certain sens, d'une intelligence fine de la situation pour peser correctement ce qui passerait pour un défaut ou un excès, **une forme de tact ou d'à-propos**. Le « juste milieu » n'est assurément pas une « moyenne » entre deux maux, mais bien une juste appréciation du comportement à adopter dans certaines situations.
- Cette capacité à incarner ou à mettre en œuvre le « juste milieu » nous renvoie au cœur de l'éthique aristotélicienne, à savoir **la capacité à bien délibérer**, à bien raisonner à partir de règles générales, que l'on confronte avec les conditions de leur application dans un cas particulier.

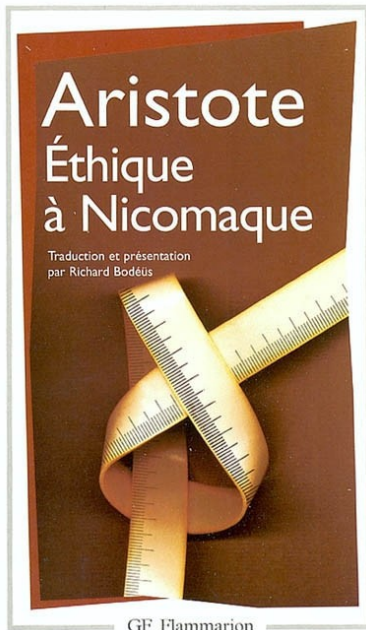


Image 13 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004  
un sens, constitue une extrémité. »

(Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 6 (trad. R. Bodéüs))

« Par conséquent, la vertu est un état décisionnel qui consiste en une moyenne, fixée relativement à nous. C'est sa définition formelle et c'est ainsi que la définirait l'homme prudent. D'autre part, elle est une moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut ; et cela tient encore au fait que les vices, ou bien restent en deçà, ou bien vont au-delà de ce qui est demandé dans les affections et les actions, alors que la vertu découvre le milieu et le choisit.

C'est pourquoi, essentiellement et si l'on s'en remet à la formule qui exprime ce en quoi elle consiste, la vertu est une moyenne. Mais dans l'ordre de la perfection et du bien, elle constitue une extrémité. (...)

Or la tempérance et le courage excluent l'excès et le défaut, du fait que le milieu, en

## 2.2 Naturel, apprentissage, justification



Image 14 Dexter... un personnage qui met en crise notre idée de vertu

Imaginons un criminel qui par intérêt aide à sauver ou à venger des vies : le fait-il par vertu et charité humaine, ou encore par intérêt pour ses propres affaires, ou encore se prévaut-il d'un statut de justicier par goût du crime lui-même ?

Reconnaître un acte vertueux et le distinguer d'un acte qui est simplement conforme à la vertu ou qui y ressemble constitue bien un défi pour l'éthique ancienne.

Nous savons quelles sont les vertus, nous savons les nommer, et au mieux les définir. Un autre problème est de savoir en quoi elles consistent et reconnaître le cas échéant si telle action est vertueuse ou non.

### **a) Un naturel, secondée par l'éducation, donnant lieu à un « caractère »**

La vertu est une disposition :

- qui s'appuie sur une « nature » qui se prête elle-même à recevoir certaines

dispositions

- qui se développe par l'exercice et l'habitude
- produisant ainsi un « caractère »

Que la vertu s'enracine dans des « naturels » est affirmé par Platon et Aristote : il y a des naturels qui sont prédestinés, en somme, à certaines tâches ou fonctions, et même à certaines « vertus ». En d'autres termes, il y a comme un « donné » fondamental qui entre en considération dans le développement de certaines dispositions morales. On comprend ainsi pourquoi, chez les stoïciens, « vivre conformément à la nature » peut aussi vouloir dire, pour un individu donné, qu'il se réalise pleinement en s'appropriant ses propres dons et talents, en développant ce pour quoi il est prédisposé.

Cet ancrage dans la « nature » peut nous paraître quelque peu restrictif, voire particulièrement rigide. N'est-ce pas alors une forme de fatalité à laquelle nous sommes soumis relativement à la sphère morale ? La réponse est négative :

- il n'existe pas de naturel qui ne soit pas suffisamment « plastique » pour donner lieu à une vertu particulière. Ainsi, si nous naissons avec un « naturel relâché » pour reprendre les termes métaphoriques musicaux de Platon, il est cependant possible d'atteindre la vertu en nous « fortifiant » : sans devenir un guerrier valeureux, il y a des chances pour que nous soyons au moins modéré et relativement ferme devant l'adversité ; inversement si nous naissons avec un « naturel ardent », nous pouvons le corriger pour que notre ardeur soit au moins compatible avec la modération des passions et des désirs. (voir Platon, République, en particulier le livre III).
- Le « naturel », s'il impose effectivement une limite à ce qu'il est possible de devenir, est difficilement séparable des conditions d'éducation et d'habitation que l'on imprime, dès la naissance, à la personne morale. Aussi Aristote déclare-t-il ce mot fameux dans l'Éthique à Nicomaque : « l'habitude est une seconde nature » (Éthique à Nicomaque II, 1), au sens où le façonnement d'un caractère rend indiscernable ce qui relèverait d'une « nature » prétendument cachée et ce qui relèverait de l'éducation.
- Le « caractère », c'est-à-dire des traits de la personnalité morale de l'individu, agit ainsi comme un facteur quasi-nécessaire à l'accomplissement d'une action. Autrement dit, une action vertueuse est souvent accomplie de manière spontanée et gracieuse, conforme aux attentes de tel ou tel type caractérologique.



Définition

Résumons : une vertu est la conjonction d'un naturel, auquel vient s'adjoindre ou que vient modifier des habitudes et une formation, produisant un caractère stable pouvant produire certaines actions de manière engagée (je crois aux valeurs que je défends et conformément auxquelles j'agis) et spontanée (devant l'urgence de l'action, mon « caractère » se substitue pour ainsi dire à un raisonnement fastidieux sur l'intérêt moral à agir comme je le fais).

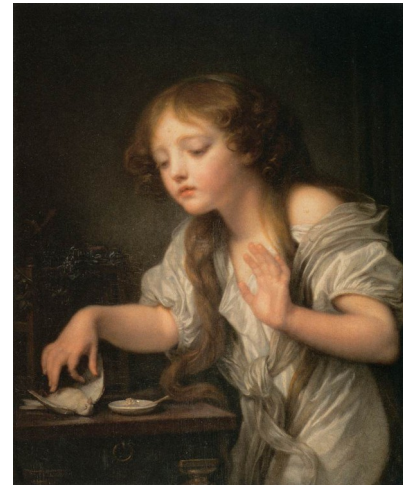


Image 15 Jean-Baptiste Greuze, Jeune fille pleurant son oiseau mort (1759), Musée du Louvre, Paris

## b) Une capacité à rendre raison de son action

« C'est en forgeant que l'on devient forgeron. » Tel est le rôle de l'habitude dans la formation du caractère du vertueux. C'est donc en imitant et en reproduisant d'abord les actes que l'on considère comme tels que nous pouvons espérer parvenir à assimiler ou à s'approprier telle ou telle vertu (d'où l'importance des modèles de vertu). Cependant, est-ce bien suffisant pour déclarer posséder une vertu ?

On peut assurer qu'une vertu « véritable » est une vertu dont on peut rendre raison, que l'on peut justifier, et dont on peut assurer qu'elle aurait été meilleure qu'une autre, toutes conditions égales par ailleurs. Cette idée de la justification de la vertu peut paraître encore une fois étrange : faut-il vraiment être capable de justifier rationnellement son action, pour qu'elle soit vraiment vertueuse ? N'est-il pas plutôt vrai, à l'inverse, que certaines actions « héroïques » ou « dignes de respect » sont accomplies précisément en l'absence d'un raisonnement justifiant sa réalisation, et le sont spontanément, sans réflexion d'arrière-plan ?

La réponse d'Aristote est pourtant qu'il faut pouvoir justifier de son action, même *a posteriori*, sans quoi elle n'est pas une vertu. Imaginons qu'on demande à quelqu'un pourquoi il a agi ainsi, et qu'il ne puisse répondre à la question « pourquoi » ? Non seulement il ne pourrait pas rendre raison de son « intention », mais il ne saurait pas non plus, en l'absence de conscience de sa propre intention, si elle est oui ou non vertueuse. Il faut donc admettre qu'il y a au moins deux points de vue relatifs à l'action vertueuse :

- Le point de vue de l'action elle-même qui peut se reconnaître par ses effets, mais bien sûr sans l'assurance que l'agent ait lui-même agi vertueusement (nous pouvons ainsi ici trouver l'objection du « conformisme » moral, qui peut parfaitement être hypocrite).
- Le point de vue de l'agent, ou du moins que l'on doit pouvoir prêter à l'agent, qui est celui de l'interprétation rationnelle des motivations, de la justification de l'action, avec l'assurance que l'agent défende ses propres convictions

lorsqu'il agit/a agi.

La justification peut tout à fait être rétrospective, ou menée a posteriori, mais elle doit pouvoir garantir que l'action commise a été effectivement dans l'intention de l'agent.



#### Fondamental

Dans l'*Éthique à Nicomaque* (II, 3-4), Aristote peut donc poser les conditions de l'action vertueuse en ces termes. Il faut :

- Savoir ce qu'on fait (être conscient de la norme qu'on applique ou adapte).
- Que l'action soit volontaire, c'est-à-dire que l'agent ait délibéré (même rapidement) sur l'acte qu'il commet et qu'il y donne son assentiment.
- Que l'action soit exécutée fermement et de manière inébranlable : pas d'hésitation, pas de faiblesse de la volonté, et continument.

## 2.3 Comment se déroule l'action pratique ?

Comment prend-t-on une décision dans l'action ? Qu'est-ce qui caractérise un jugement pratique (et pas seulement un jugement descriptif) ? Par quels moyens psychologiques suis-je porté à agir ?

Nous avons vu que je suis naturellement porté au bonheur, et que la vertu constitue le meilleur moyen pour l'atteindre. Nous avons également vu que pour Aristote, la vertu est ce qui est garant de la moralité d'une action. Il nous faut maintenant expliquer comment j'en viens à décider d'agir ainsi, de manière justifiée et engagée, comment donc une vertu est mise en œuvre dans l'action.



#### Attention

L'adjectif "pratique" désigne tout ce qui se rapporte à l'action, que nous la jugions morale ou non. Le fait de se brosser les dents appartient autant au domaine pratique que d'agir vertueusement. Pourquoi ne pas faire la différence, alors, entre l'action pratique en un sens technique (au sens où je cherche les moyens de réaliser l'action désirée) et l'action pratique spécifiquement éthique ? Parce qu'on part du présupposé que le fonctionnement dans les deux cas est le même ; seules les normes changent.

## a) Les éléments de l'action

La réponse d'Aristote peut éclairer les modes d'émergence du jugement pratique. Un jugement pratique, nous dit-il en EN, II, 6, implique ce qu'on pourrait appeler un « **état décisionnel** ». Il faut se représenter le fonctionnement de l'action ainsi :

1. L'acte s'origine dans un désir particulier qu'on appelle un **souhait** (*boulèsis* - βούλησις) et qui vise directement la réalisation d'une action. Précisons déjà que n'importe quelle action qui a pour origine un désir n'est pas nécessairement vertueuse : certains désirs sont irrationnels, mauvais, et bien que je sois influencé par ces désirs, je peux ne pas les « souhaiter » (par exemple Œdipe qui tue son père ou épouse sa mère). Par ailleurs, je peux faire un vœu pieux (espérer la paix dans le monde), mais cela ne me conduit pas nécessairement à une action éthique. Pour qu'une action puisse être dite vraiment vertueuse, il faut que je puisse désirer des choses qui sont à ma portée.

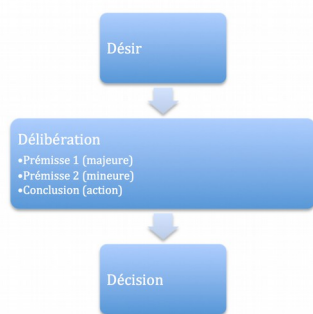


Image 16 Les éléments de l'action selon Aristote

2. Avant de prendre la décision d'agir, j'élabore un « raisonnement » particulier qu'on appelle le « **sylogisme pratique** ». Ce syllogisme implique une délibération ( *bouleusis*, βούλευσις). Une délibération est la mise en mouvement d'un raisonnement, **qui pèse les moyens pour parvenir à une fin qui est déterminée par le désir.**
3. L'issue de la délibération est nommée **décision** (*prohairesis*, προαίρεσις), qui est nécessairement un acte volontaire, c'est-à-dire dont le principe est l'être lui-même et non une action exercée sous la contrainte ou par un mouvement extérieur, ou encore dans l'ignorance, dans l'occultation d'une faculté sous l'effet d'un événement extérieur (l'ivresse par exemple qui provoque l'occultation de la raison tout en laissant l'impression de procéder à un choix). La décision ou choix volontaire, la *prohairesis*, est le seul élément que l'homme rationnel possède en propre dans son action, et c'est donc sur lui que se porte l'enquête sur la moralité de l'action.

## b) Le raisonnement pratique et ses spécificités

L'action est donc le produit d'un désir, d'une délibération, et d'une décision. La délibération est une activité intellectuelle, qui, étant donnée une fin (qui est posée par le désir), détermine les moyens pour y parvenir. Le syllogisme pratique part donc d'une fin comme prémisses, pour redescendre par le raisonnement, jusqu'à l'élaboration des moyens.



Le syllogisme pratique se comprend d'abord par analogie avec un raisonnement classique :

- une prémisse générale (la majeure) qui établit par exemple une règle d'action : il est bon pour la santé de manger des fruits et des légumes.
- une prémisse particulière, voilà des fruits et des légumes,
- une conclusion, je mange les fruits et les légumes pour être en bonne santé.

Image 17 Elements de l'action (détail de la délibération)

À la différence d'un raisonnement classique, la conclusion dans le raisonnement « pratique » n'est pas un jugement : elle est l'action effective. Bien entendu, la majeure partie de nos actions ne sont pas faites à l'aide du raisonnement, et on peut considérer que le syllogisme pratique est simplement le raisonnement que je pourrais faire, rétrospectivement, pour expliquer pourquoi j'ai agi ainsi (en termes de causalité), voire pour justifier la manière dont j'ai agi (pourquoi cette conclusion plutôt que telle autre). La capacité de l'homme prudent tient en ceci qu'il est capable de rapporter « correctement » la majeure et la mineure pour aboutir à la conclusion droite.



Exemple : Prenons d'abord un exemple qui n'a pas d'incidence "morale" (mais qui n'est pas moins un raisonnement pratique).

- Je désire manger et être en bonne santé
- Il y a une pomme en face de moi et des frites
- J'élabore un raisonnement pratique qui ajuste les moyens (choisir la pomme ou les frites) à la fin que je vise (j'ai faim et être en bonne santé)
- Je choisis la pomme = je mange la pomme



Exemple : Prenons maintenant un exemple où l'enjeu "moral" est plus évident (mais pas très important...) :

- Je désire faire plaisir à un ami
- Plusieurs cadeaux lui feraient plaisir pour son anniversaire : l'un que je préfère pour moi, l'autre qui pourrait l'intéresser davantage
- J'élabore un raisonnement pratique qui ajuste les moyens (son intérêt à lui, et non le mien) à la fin que je vise (je veux lui faire plaisir)
- J'achète le cadeau qui serait susceptible de lui faire plaisir.

### c) Où se situe la « moralité » de l'action ?

Nous n'avons pas, jusqu'ici, fait la différence entre l'action qui relève simplement de l'action technique et ce qui ressortit à l'action typiquement "morale". Il est temps d'interroger alors où se situe exactement le caractère "vertueux" ou "vicieux" de l'action.

Il n'est pas du tout facile de déterminer le "lieu" de la moralité d'une action, tout simplement parce qu'il s'agit d'un rapport entre les différents éléments de l'action. Il faut pour cela bien distinguer ce qui relève de la délibération, de la décision et du désir :

- Une chose est sûre : **le caractère « moral » d'une action n'est pas dans la délibération au sens strict pour Aristote** . Pourquoi ? Parce qu' **on ne délibère pas sur la fin d'une action, mais seulement sur les moyens** qui me permettent d'achever mon désir initial. La nature de la délibération ne justifie donc pas le caractère moral d'une action ; elle ne fait qu'expliquer en quoi l'action qui a été commise est sous la responsabilité pratique d'un agent moral. Je peux en d'autres termes être un grand criminel avec une capacité d'élaborer des raisonnements pratiques très efficaces.
- Si le caractère moral ne se trouve pas dans la délibération au sens strict, où se trouve-t-il ?
  - **Dans la décision** ? En effet, je peux penser que la décision finale, qui m'est indiquée par le raisonnement pratique, est ce qui relève de ma "responsabilité" (je peux choisir de commettre ou de ne pas commettre cette action, ou alors de commettre l'action inverse). Mais cette solution n'en est pas une. D'abord, je peux m'abstenir par exemple de manger une pomme, cela ne rend pas mon action morale ou amoral, juste ou injuste... Ensuite, il y a une autre difficulté : comment puis-je raisonner et délibérer correctement (au sens où je suis cohérent dans mon raisonnement), et ne pas accepter la conclusion de ce raisonnement ? Nous nous trouvons dans ce que la tradition a appelé un cas d' *akrasia* ou d'incontinence de la volonté (voir plus bas).
  - **Dans le désir initial** ? c'est-à-dire dans le caractère de l'agent, de ses habitudes, et de la latitude des choix qu'il peut opérer. On dit bien qu'il y a de bons et de mauvais désirs, des désirs injustes et justes, etc. Mais d'autres difficultés apparaissent : d'abord, la faim par exemple n'est pas morale ou amoral (seul le fait de manger comme un glouton l'est) ; ensuite, dire que la moralité ne concerne que le désir, c'est en un sens nier que le raisonnement pratique n'a aucune incidence sur le désir lui-même... Or, nous admettons bien qu'en raisonnant, je peux infléchir mes choix, et même parfois contrecarrer mon désir.



#### Fondamental

**Le caractère moral d'une action** , c'est-à-dire le fait que l'action ressortit au domaine spécifique de l'éthique (et pas seulement de l'action ordinaire) **provient du fait que la règle en vigueur** (la loi, la norme, le jugement moral d'autrui etc. qui intervient dans mon raisonnement pratique) concerne une **"valeur"** (le juste / l'injuste, le bien / le mal, le lâche/le courageux, etc.).

En disant cela, nous distinguons non seulement les simples faits (avoir faim, manger une pomme) de valeurs (manger correctement, maîtriser ses désirs), mais nous articulons aussi d'emblée le désir (et son éducation), le raisonnement pratique (qui peut modifier le désir) et les décisions (par exemple à défaut de commettre des crimes que pourtant je désire au plus profond de mon être, je peux essayer de me maîtriser !)

### d) Un exemple : Médée d'Euripide

Exemple



Image 18 Médée tuant l'un de ses enfants. Face A d'une amphore à col à figures rouges campanienne (Capoue), vers 330 av. J.-C. Provenance : Cumes.

Prenons un exemple, celui du personnage de Médée d' *Euripide* qui par amour jaloux pour Jason, choisit de tuer ses propres enfants pour le priver de descendance ( voir ici un petit résumé...<sup>1</sup>).

- Quel est son désir initial ? La finalité de son action est quelque peu flottante, dans la mesure où sa jalousie la porte à la vengeance, mais où la raison lui recommande de se résigner à quitter Jason et partir en exil en laissant en vie ses enfants.
- Quel est son raisonnement pratique ? La délibération porte sur le meilleur moyen d'atteindre la fin. Or deux choix sont possibles : tuer ses propres enfants pour priver Jason de descendance, ou se résigner à partir en exil.
- Quelle est sa décision ? Au terme d'un débat intérieur, la décision est prise : elle tue ses enfants.

Première approche du personnage de Médée : le raisonnement pratique est sans faille...



Image 19 Maria Callas, dans Medee de P. P. Pasolini (1969)

infanticide) mais le raisonnement pratique lui-même n'a rien de vicié. Il y a bien, et c'est ce que la tradition scolastique reprendra à propos de cet exemple de Médée, un problème de conflit normatif (peut-on tuer ses enfants comme un moyen de satisfaire sa jalousie ?) ; il y a bien aussi un problème de rationalité lorsque Médée déclare voir son bien (partir en exil) et préférer le mal (tuer ses enfants), mais le raisonnement pratique, lui, même si la décision est moralement répréhensible, est parfaitement cohérent et efficace.

Le raisonnement pratique, qu'il n'est pas besoin de détailler ici, est " efficace" (elle atteint son objectif, celui de se venger de Jason).

Nous pouvons évidemment contester à Médée la finalité qu'elle poursuit (on peut la blâmer d'agir sous le coup de la colère et de la jalousie et de commettre cet

1 - [http://fr.wikipedia.org/wiki/Médée\\_\(Euripide\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Médée_(Euripide))

Deuxième approche du personnage de Médée : on doute sur la moralité de la fin qu'elle poursuit

---

Il y a cependant une petite nuance à apporter.

Délibère-t-on vraiment seulement sur les moyens, et non pas aussi, d'une certaine manière, sur la fin ? Autrement dit, la fin morale échappe-t-elle nécessairement au processus de questionnement et de délibération ? Aristote ne le dirait certainement pas : si on ne délibère à

strictement parler que les moyens, c'est toujours en les articulant à une fin qui peut se trouver modifiée. Donc, la délibération porte incidemment sur la fin, au sens où se forcer à questionner les moyens pour obtenir la fin que l'on désire, c'est aussi chercher à justifier la fin qu'on s'est proposer d'atteindre ! Ce n'est pas parce que la délibération pratique ne porte que sur les moyens que la fin justifie tous les moyens justement. On pourrait donc imaginer que le raisonnement pratique de Médée devrait lui faire apercevoir que la fin elle-même est contestable d'un point de vue éthique !

Revenons à Médée. Tuer ses enfants est un moyen sans doute jugé excessif et contraire à une autre finalité, qui serait par exemple le bonheur matrimonial et filial ! Convoquer un moyen contraire à telle fin pour assouvir telle autre fin provoque nécessairement un conflit psychologique pour savoir, entre deux fins, laquelle est préférable. Ce n'est pas la reconstruction du raisonnement pratique qui donnera la solution à la préférence entre les deux fins : c'est un conflit normatif, c'est un conflit de désir rationnel, c'est un conflit de caractère... Et cependant, s'engager dans cette reconstruction doit pouvoir faire apparaître, dans le déploiement excessif du moyen pour parvenir à la fin, une brèche éthique dans la détermination de la fin.

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, Aristote ne sépare pas, dans l'exercice de la délibération pratique, la visée de la fin et l'évaluation des moyens : l'homme « prudent » ou « sagace » ou celui qui fait preuve de « sagesse pratique » est celui qui justement est capable de faire les bons choix en mettant systématiquement à l'épreuve de la finalité poursuivie l'ensemble des moyens convoqués, et réciproquement en évaluant la fin en les conjuguant à des moyens proportionnés. La délibération influe donc sur le désir, et réciproquement.



Image 20 Fiona Shaw dans le rôle de Médée d'Euripide - Queen's theatre, Londres, 2001.

# III. Transformer l'individu, transformer la cité

## 3

Concluons cette section en insistant sur l'articulation entre le projet de l'éthique grecque et son inscription dans le champ politique.

D'une manière générale, il est difficile, voire impossible, pour les auteurs de l'Antiquité, de dissocier l'entreprise éthique d'un projet de philosophie politique. Si à partir de la période moderne nous avons justement pris l'habitude de distinguer entre la sphère du droit et la sphère de la « morale », c'est aussi par opposition à l'Antiquité où la question du bonheur, celle de la vertu et celle de la détermination du Bien ne peuvent être posées sans réfléchir à la liaison entre les « mœurs » publics et les conduites de vie privées. Bien plus, la distinction entre « morale individuelle » et « morale publique » ne peut être opérante dans une période de la pensée où justement on tente de trouver une solution politique à des problèmes de conduites de vie.

### 3.1 Platon : Un projet de cité idéale

Penser la morale en corrélation avec la société et le milieu politique dans lequel l'individu s'épanouit, telle est l'une des tâches de Platon dans la *République*. Comment donc, par l'intermédiaire politique, éduquer les citoyens à la vertu ? Comment, réciproquement, faire de la vertu individuelle un levier d'action politique ? Dans la *République* de Platon, Socrate et ses interlocuteurs se demandent en quoi consiste la justice, et en quoi chacun a intérêt à être juste, pour la justice elle-même (indépendamment des honneurs ou des richesses, ou inversement des maux et des accusations qu'elle peut apporter). Pour trouver une définition correcte, Socrate propose d'emblée, au livre II, de **comparer la définition de la justice dans l'âme de l'individu et dans la cité** : cette comparaison, qui repose sur le présupposé que la justice aura la même définition ou à peu près le même fonctionnement dans les deux cas, amène Socrate à édifier une « cité idéale », une *kallipolis*, qui s'appuierait vraiment sur un fonctionnement juste et vertueux.

La solution préconisée par Platon au problème de l'immoralité, de l'injustice, de l'hypocrisie des individus, est simple et radicale : pour qu'une cité soit juste, et donc pour que ses citoyens soient justes, il faut nommer à la tête de la cité des philosophes ; c'est la thèse des « philosophes-rois » :



Fondamental

« À moins que, dis-je, les philosophes n'arrivent à régner dans les cités, ou à moins que ceux qui à présent sont appelés rois et dynastes ne philosophent de manière authentique et satisfaisante et que viennent à coïncider l'un avec l'autre pouvoir politique et philosophie ; à moins que les naturels nombreux de ceux qui à présent se tournent séparément vers l'un ou vers l'autre n'en soient empêchés de force, il n'y aura pas, mon ami Glaucon, de terme aux maux des cités ni, il me semble, à ceux du genre humain. Et d'ici que cela se produise, cette constitution politique que nous avons exposée dans le dialogue que nous entretenons maintenant ne pourra jamais se développer pleinement, ni voir la lumière du soleil. C'est justement cela qui suscite en moi depuis longtemps une hésitation à parler, puisque je vois bien à quel point ce discours ira contre l'opinion. Il est en effet difficile de constater qu'autrement, on ne pourrait être heureux, ni dans la vie privée, ni dans la vie publique ». Platon, République, V, 473c-e (trad. G. Leroux)

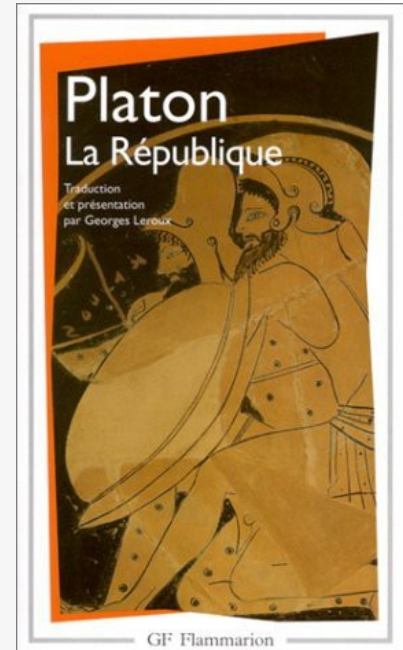


Image 21 Platon, La République, Introduction, traduction et notes par G. Leroux, Paris, Flammarion, 2001

Cette cité idéale, bien qu'elle soit en un sens « utopique », permet en fait de montrer comment la « moralité » individuelle a des effets sur la moralité publique et réciproquement. On peut parler, à propos de la *République*, d'une **psychologie politique, ou d'une politisation de la psychologie**. Le programme de la *République* vise à « forcer » cette articulation entre l'individuel et le collectif, en lançant un programme éducatif propice à l'avènement de la vertu, une vertu à la fois individuelle et citoyenne. L'individu est d'emblée compris par Socrate comme une composante de la structure politique organisée.

En termes sans doute plus contemporains, Platon cherche par l'usage de cette analogie de l'âme et de la cité à montrer comment dans une cité, un individu finit par **intérioriser des valeurs publiques**, et comment en retour, il **extériorise la norme et la diffuse par son comportement et ses discours**.

Le moyen d'articuler politique et éthique, c'est l'éducation (paideia – παιδεία). La paideia est un objet central de la recherche philosophique dans l'Antiquité, car c'est par elle que le domaine de la vertu (intellectuelle ou non) et celui de la politique peuvent se conjindre.

## 3.2 Aristote : "L'homme est un animal politique"

On se contente souvent de citer Aristote et sa fameuse définition de l'homme comme « animal politique » ( *Politiques*, I, 2), sans mesurer l'importance de cette assertion. Dans ses *Politiques*, Aristote insiste sur le fait que l'homme ne déploie pleinement sa fonction d'homme que lorsqu'il fait partie d'une communauté. Ainsi, comprendre ce qu'est la cité impose que l'on procède à une anthropologie politique, une étude de la nature de l'homme, de ses fonctions, de ce qu'il est capable de faire ou de subir, et la manière dont il interagit avec les autres.

L'enjeu est simple : en cherchant à définir ce qu'est une cité et comment elle doit être composée, on cherche sa finalité. Or, la cité n'existe pas pour satisfaire de simples besoins vitaux, elle a bien un terme, et ce terme est le « bien vivre » (eu zein).

Ce bien n'est pas artificiel ou construit : on doit en réalité le supposer à l'œuvre dès le premier terme qui compose la cité, l'humain, au sens où son aspiration vers un bien ne peut s'arrêter à la simple procréation, ni à la satisfaction des besoins, ni mêmes à une vie sociale économique strictement utilitaire. En atteignant l'organisation en cité, c'est la fin dernière que l'homme atteint. La cité est la condition nécessaire pour qu'un homme puisse être délesté de tous les besoins qui l'empêchent d'accéder au bonheur. Certes, ce n'est le fait de vivre en communauté qui est l'objet du bonheur, mais bien le « ce sans quoi » le bonheur en tant que tel ne pourrait exister.



Fondamental



« Puisque toute cité, nous le voyons, est une certaine communauté, et que toute communauté a été constituée en vue d'un certain bien (car c'est en vue de ce qui leur semble un bien que tous les hommes font tout ce qu'ils font), il est clair que toutes les communautés visent un certain bien, et que, avant tout, c'est le bien suprême entre tous que vise celle qui est la plus éminente de toutes et qui contient toutes les autres. Or c'est celle qu'on appelle la cité, c'est-à-dire la communauté politique ».

Aristote, *Les Politiques* I, 1

Image 22 Aristote, *Les Politiques*, Traduction P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1999



Attention : Bonheur individuel / Bonheur commun

Que l'homme soit un animal politique a une conséquence déterminante sur la fin que doit viser l'ensemble de la communauté politique : **ce n'est pas un bonheur pour chacun (bien qu'il ne faille pas non plus l'empêcher), mais plutôt un bien commun, un bonheur collectif, au travers duquel l'homme pourra s'épanouir**

### pleinement.

Cette articulation entre individuel et collectif est complexe : contre Platon, Aristote dans les *Politiques* s'emploie à dénoncer les projets politiques qui nient aux individus ou à une classe d'individus une forme de bonheur ordinaire, sous prétexte qu'ils ont telle ou telle fonction pour assurer à la cité sa bonne organisation ; de même, Aristote dénonce les cités organisées de façon à « niveler » les types de bonheur. Mais cependant, Aristote sait qu'il est nécessaire de poser la fin d'un bonheur commun, dans la mesure où la cité est le lieu où pourront s'épanouir pleinement des projets de vie divers : c'est une question, simplement, d'avantage commun. En témoigne sa préférence pour un régime politique « moyen » par lequel une pluralité de vertus, de talents et de dons, en qualité diverse, qui pourra assurer à la cité son bonheur réel :



#### Complément

« Ce qui concerne les autres prétendants au pouvoir souverain sera l'objet d'une autre discussion. Mais qu'il faille que la masse soit souveraine plutôt que ceux qui sont les meilleurs mais qui sont peu nombreux, cela semblerait apporter une solution qui certes fait aussi difficulté, mais comporte aussi sans doute du vrai. Car il est possible que de nombreux individus, dont aucun n'est un homme vertueux, quand ils s'assemblent soient meilleurs que les gens dont il a été question, non pas individuellement mais collectivement, comme les repas collectifs sont meilleurs que ceux qui sont organisés aux frais d'une seule personne. Au sein d'un grand nombre, en effet, chacun possède une part d'excellence et de prudence, et quand les gens se sont mis ensemble de même que cela donne une sorte d'homme unique aux multiples pieds, aux multiples mains et avec beaucoup d'organes des sens, de même ne est-il aussi pour les qualités éthiques et intellectuelles. C'est aussi pourquoi la multitude est meilleur juge en ce qui concerne les arts et les artistes : en effet, les uns jugent une partie, les autres une autre, et tous jugent le tout. Les hommes vertueux, par contre, l'emportent sur chacun des individus de la foule, de la même manière dont on dit que les gens beaux l'emportent sur ceux qui ne sont pas beaux, et les personnages peints sur leurs modèles réels : par le fait que des traits épars sont rassemblés en un seul individu, puisque si on prend ces traits séparément ils seront plus beaux dans la réalité qu'en peinture, l'œil chez un tel, une autre partie chez tel autre . »  
Aristote, *Les Politiques*, III, 11.



Image 23 Aristote, *Les Politiques*, Traduction P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1999

Il persiste donc, assurément, une forme de tension entre la vertu individuelle et la vertu d'une collectivité. Cependant, l'exercice conjoint et public de la délibération permet, selon Aristote, à la fois de bénéficier à la communauté par le fait que la

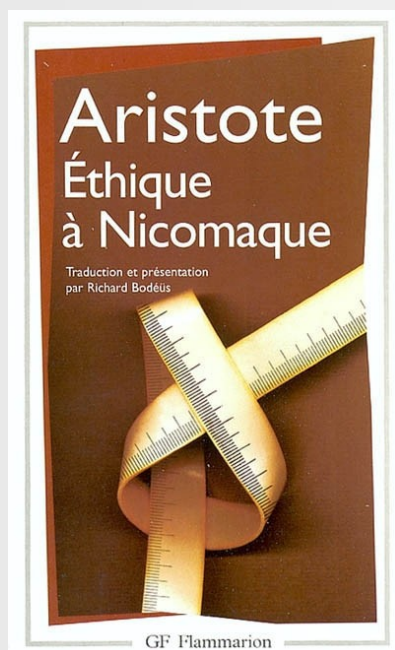
diversité est unifiée dans la justification de telle ou telle décision politique, et de permettre au législateur, vertueux, d'infléchir une constitution en vue du meilleur.

### 3.3 La vertu de justice : à la frontière de l'éthique et du politique

La vertu de justice dans l'*Éthique à Nicomaque* est sans conteste celle qui relie le plus intimement le projet d'une science pratique comme connaissance des conditions et des moyens de pratiquer l'acte vertueux, et d'une science prescriptive qui relie l'éthique au politique, dont le chap. 1 du livre I de l'EN disait qu'elle était la science architectonique. Au problème précédemment évoqué de l'unité des vertus, Aristote semble ici proposer une solution avec la vertu de justice. Plutôt que d'en rester à un niveau d'analyse individuel de la vertu, il faut examiner les rapports entre les dispositions vertueuses, comme par analogie, sans nécessairement les ordonner dans une hiérarchie, afin de voir vers quoi toutes tendent et à partir de quoi elles forment un ensemble éthique normatif cohérent. Ainsi au livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote distingue deux sens de la vertu de justice, un sens « totalisant » et un sens « spécifique » et dit du premier :



Fondamental



« Ainsi donc, cette forme de justice n'est pas une partie de la vertu, mais la vertu dans sa totalité, et son contraire, l'injustice, n'est pas une partie du vice, mais le vice intégral » . EN, V, 3.

Image 24 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004

Comment expliquer le fait que la justice puisse englober la « totalité » de la sphère éthique ?

D'abord, c'est sous une même appellation, « juste » ou « injuste », qu'on décrit la totalité des actes humains. Ainsi, être lâche est injuste, être intempérant est injuste, tromper sa femme est injuste, etc. En un sens donc, la totalité des jugements de valeur qui relèvent selon nous de l'éthique, sont à rapporter à la catégorie essentielle

du juste et de l'injuste. Pourquoi le « juste » est-il si « extensif » ? La raison en est simple : toute action, à partir du moment où elle relève de l'éthique, doit se rapporter à une « droite règle », à ce qui est « légal », « conforme à la loi ».



Fondamental

« Et l'on voit d'ailleurs clairement la manière dont ce qui est juste ou injuste à ce titre doit être défini, puisqu'en somme la plupart des actes sanctionnés par la loi correspondent à ce que prescrit la vertu globale. La loi prescrit en effet chaque vertu dans la vie et interdit toute manifestation de méchanceté. D'autre part, les facteurs susceptibles de produire la vertu globale se trouvent dans celles des dispositions légales qu'a prises le législateur dans le domaine de l'éducation orientée vers l'intérêt commun. Quant à l'éducation particulière qui fait que l'on est un homme de bien tout simplement, la question de savoir si elle relève de la politique ou d'une autre discipline doit être traitée plus tard, car être un homme de bien n'est peut-être pas la même chose qu'être n'importe quel citoyen ».

Aristote, EN, V, 5.

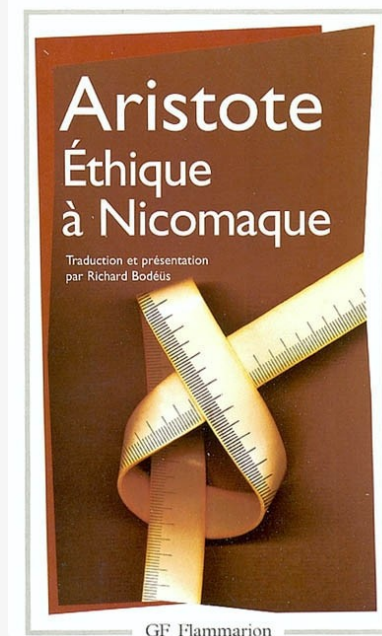


Image 25 Aristote, Ethique à Nicomaque, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004

La justice « légale » apparaît donc comme une vertu totale parce que c'est la loi qui existe dans la cité qui doit régir la totalité des comportements humains dans une communauté donnée. Certes, il n'est pas nécessaire qu'il y ait une « loi » positive pour juger éthiquement chacun de nos comportements, mais il est évident, selon Aristote, que même l'action éthique se donne à nous à travers la représentation d'une « droite règle » qui, par coercition ou par habitude, ou encore par justification rationnelle, doit s'imposer à nous.

Que la vertu de justice soit à ce point déterminée par la sphère du politique suffit à montrer sans doute qu'il nous est impossible de dissocier, jusqu'à un certain point, les problèmes « moraux » des enjeux politiques.