

## Aristote, un fondateur méconnu

(7<sup>e</sup> séance : 9 novembre 2016)

### Chapitre 3 : la pensée pratique (éthique et politique)

La pensée pratique signifie la pensée de l'action (en grec, *praxis*), et elle se distingue de la théorique en ce qu'elle ne vise pas une vérité scientifique, ni ne peut prétendre atteindre une certitude, car elle a affaire au domaine contingent des activités humaines. Son but est de chercher ce qu'il y a de mieux à faire, sachant que ce mieux n'est ni un absolu ni complètement relatif, mais peut être discuté sur la base de critères de qualité qui sont eux-mêmes à établir. Le domaine pratique se divise en la *praxis* proprement dite et la *poièsis*, c'est-à-dire la production ; cette dernière réalise un produit, un objet extérieur à l'acteur, tandis que la première ne produit aucun objet mais réside dans les comportements, les attitudes, les relations. La *poièsis* est donc le domaine de la technique, la *praxis* celui de l'éthique et de la politique.

La pensée pratique est-elle une philosophie ? Aristote préfère réserver le terme « philosophie » aux études théoriques, et parle plutôt ici de pensée argumentée (*dianoia*). Cependant, selon nos critères actuels, il s'agit d'une partie de la philosophie, parce qu'elle ne se contente pas de donner une opinion ou d'imposer une norme (comme c'est le cas d'un enseignement moral), mais elle réfléchit sur les conditions nécessaires de l'action (les facultés qui y interviennent, les possibilités de relations entre les individus et entre ceux-ci et les collectivités, les critères de responsabilité ou d'irresponsabilité des actions), et elle s'interroge sur les critères du bon et du mauvais au lieu de simplement transmettre ceux d'une tradition, comme le fait une morale. Nous verrons que cette réflexion est inséparablement éthique et politique, et que la distinction entre les deux aspects n'est pas celle de l'individuel et du collectif. L'éthique est plutôt une partie de la politique, celle-ci étant comprise comme l'institution du cadre de la vie commune, depuis la décision concernant la répartition des pouvoirs et des possessions jusqu'aux règles favorisant les relations mutuelles ; or le bon fonctionnement des décisions et des relations suppose des individus disposés à agir le mieux possible en vue de ce meilleur fonctionnement ; la politique doit donc instituer en tout premier lieu les conditions favorables pour le développement de ce genre de qualités chez tous les membres de la cité ; c'est ainsi qu'elle doit veiller non seulement à l'enseignement de tous mais aussi à la formation des qualités du caractère, et c'est cela l'éthique. En effet, l'adjectif grec *èthikè* vient de *èthos*, le caractère — à ne pas confondre avec le terme voisin *èthos* (dont la première lettre est un *epsilon* au lieu d'un *èta*), qui signifie la coutume, l'habitude, notion qui joue également un grand rôle dans l'éthique.

L'inscription de l'éthique dans la politique se manifeste aussi par la recommandation qu'Aristote adresse à plusieurs reprises au nomothète (celui qui institue les lois les plus fondamentales, le cadre dans lequel les autres lois viennent s'inscrire, ce qui est dans la plupart des cités le rôle de la Constitution) de connaître le fonctionnement des facultés humaines et de mettre en place toutes les mesures nécessaires pour les orienter au mieux. Cette inscription ne signifie cependant pas, comme on l'entend souvent, que pour les Grecs le bonheur collectif prime sur le bonheur individuel. En réalité, aucun des deux ne peut primer sur l'autre mais les deux vont nécessairement de pair. En effet, l'individu est d'emblée pensé comme se développant dans un contexte collectif et comme formé par la culture de sa société. Un individu humain ne peut être heureux dans une cité mal organisée, injuste, déchirée. Réciproquement, la cité comme collectivité ne peut être heureuse si une partie de ses membres ne l'est pas. Le repli sur la sphère privée manifeste un échec de la collectivité, une impossibilité d'agir ensemble pour réunir les conditions de la meilleure vie pour tous. L'individu retranché dans un tel repli ne peut être tout à fait heureux, d'abord parce qu'il est menacé par les décisions politiques auxquelles il ne participe pas, ensuite parce qu'il lui manque une dimension importante de l'agir humain, l'exercice actif de sa liberté. Mais nous découvrirons ces dimensions au fur et à mesure de la progression dans l'œuvre.

## L'objectif de l'éthique

Aristote a laissé deux ouvrages d'éthique : l'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème*<sup>1</sup>. Le premier est composé de dix livres et le second de huit, mais les livres V, VI, VII de l'*EN* sont exactement les mêmes que les livres IV, V, VI de l'*EE*, tandis que les autres livres varient légèrement dans l'expression. On a longtemps discuté sur l'ordre chronologique des deux ouvrages (le premier est dédié soit au père soit au fils d'Aristote, qui s'appellent tous deux Nicomaque, et l'autre à Eudème de Rhodes, ami et collaborateur dont nous avons malheureusement perdu toute l'œuvre). La tendance actuelle est de considérer qu'ils ne manifestent aucune évolution dans la pensée d'Aristote mais probablement une différence d'auditoire, car l'*EE* est d'un style plus technique, plus serré, tandis que l'*EN* semble s'adresser à un public plus large par des expressions plus courantes ou plus partagées par d'autres écoles philosophiques. Comme ils ne présentent pas de contradictions entre eux, j'utiliserai des extraits de l'un ou de l'autre selon la commodité de l'expression.

Le point de départ de l'enquête est que toute action et toute production vise un certain but, qui est donc un bien du point de vue de celui qui le vise. Pour toute technique, ce but est d'abord l'objet produit, ensuite son usage. Or, l'utilisateur s'en sert à son tour dans un autre but, qui à nouveau est utilisé par quelqu'un d'autre dans un autre but (par exemple, le fabricant de selles vise l'usage par le cavalier, qui est lui-même utilisé par l'armée en vue de la victoire, qui est poursuivie par la cité en vue de sa sauvegarde ou de son bien-être). Il doit donc y avoir un but ultime auquel aboutissement finalement tous les buts, et auquel ils sont subordonnés. Ce but, et ces différentes subordinations, c'est la tâche de l'instance politique de les déterminer, car c'est elle qui doit définir ce dont elle a besoin pour le meilleur fonctionnement collectif. De même, les actions, les comportements et les relations entre individus visent toujours un certain but, et doivent également avoir un but ultime, qui correspond à la question : « en vue de quoi fais-je tout ce que je fais ? » La réponse est : en vue du bonheur, c'est-à-dire de la vie réussie (le mot grec qui signifie « bonheur » : *eudaimonia* est donné pour équivalent de *eu prattein* : agir bien et efficacement, réussir). Il n'y a pas d'autre bien pratique ultime que celui-là. Mais si tout le monde s'accorde sur ce but ultime, tout le monde n'est pas d'accord sur les moyens d'y parvenir :

1. Puisqu'on range en trois classes ce qui permet de mener une existence heureuse, à savoir les trois biens cités précédemment comme les plus grands aux yeux des hommes : vertu (*aretè*), pensée (*phronèsis*) et plaisir (*hèdonè*), nous voyons qu'il y a aussi trois sortes de vies que choisissent de vivre tous ceux qui en ont la possibilité : la politique, la philosophique et la vie de plaisir. Parmi elles, la vie philosophique veut se consacrer à la pensée et à l'étude concernant la vérité, la vie politique aux belles actions (qui sont celles issues de la vertu), la vie de plaisir aux plaisirs du corps. (*Éthique à Eudème*, I, 4, 1215a32-b5).

Comment choisir la meilleure vie parmi ces trois plébiscitées ? Aristote commence par montrer qu'avoir recours à une notion générale de bien, comme l'est l'idée platonicienne, ne sert à rien, car on cherche un bien pratique et non théorique, et en outre dans chaque domaine ce qui est bon est différent, à tel point qu'on ne peut trouver de signification générale du mot « bon ». Il propose d'abord le critère d'un bonheur proprement humain, qui élimine la vie de plaisir puisque celle-ci est désirée par tous les animaux. Une vie proprement humaine sera donc celle qui se guide sur le *logos* et qui fait s'épanouir les capacités propres à l'homme, dont font partie à la fois l'organisation politique et les études scientifiques. Cependant, personne n'estimerait heureuse une vie dépourvue de tout bien extérieur (cette expression renvoyant aux ressources matérielles), de tout bien du corps (santé, vigueur, beauté,...), de tout plaisir et de toute relation affective. Il faut donc que tout cela fasse partie des deux vies proprement humaines, de même qu'une certaine dose de chance, grâce à laquelle on évite les terribles coups du sort tels que la mort d'un de ses enfants, etc. Le plaisir est un bien en lui-même, et si certains sont mauvais

---

<sup>1</sup> Un troisième, intitulé *Magna Moralia*, n'est probablement pas de sa main quoique de son école ; il ne présente pas de variantes importantes par rapport aux deux principaux.

c'est parce qu'ils sont provoqués par des actions mauvaises. Au contraire, une bonne action faite avec plaisir est effectuée encore mieux. Entre les deux types de vie valorisés, le choix ne sera fait que tout à la fin de l'œuvre.

### Les qualités du caractère et les moyens de les développer

Quelles sont maintenant les qualités qu'il faut développer pour se donner une vie heureuse ? Aristote distingue d'abord, parmi les qualités (ou « vertus » : le mot grec *aretè* est formé sur le superlatif de « bon » : *aristos*, et signifie donc l'excellence, la capacité la meilleure), les qualités du raisonnement (dianoétiques) et les qualités du caractère (éthiques), qui sont des dispositions vis-à-vis des émotions :

2. Je parle de la qualité du caractère, car c'est elle qui concerne les émotions et les actions, dans lesquelles se trouvent l'excès, le défaut et le milieu. Par exemple, on peut s'effrayer, se rassurer, désirer, se mettre en colère, avoir pitié, et, d'une manière générale, éprouver du plaisir et de la peine, aussi bien trop que trop peu, et dans les deux cas ce n'est pas bien ; en revanche, les éprouver lorsqu'il le faut, à propos de ce qu'il faut, vis-à-vis de qui, dans l'intention et de la manière dont il le faut, voilà le milieu et le meilleur, ce qui précisément correspond à la qualité. Et de la même manière, dans les actions, on trouvera excès, défaut et le milieu. Par ailleurs, la qualité concerne les émotions et les actions dans lesquelles l'excès est une faute et le défaut est blâmé, tandis que le milieu est félicité et considéré comme correct, ce qui constitue deux caractéristiques de la qualité. La qualité est donc une médiété, puisqu'elle vise le milieu. En outre, il y a de multiples façons d'être en faute (...) mais une seule d'être correct, et c'est pourquoi l'un est facile et l'autre difficile. (*Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1106b16-32).

Il vaut la peine de passer en revue les qualités, ainsi que leurs excès et défauts, qui sont présentées dans l'EE sous forme de tableau, car elles permettent de comprendre le type de personne que cherche à promouvoir Aristote :

3. Citons-les à titre d'exemple et examinons chacune à partir du tableau suivant :

irascibilité	impassibilité	douceur
témérité	lâcheté	courage
impudence	pudibonderie	pudeur
intempérance	insensibilité	tempérance
envie	sans nom	indignation
gain	perte	justice
prodigalité	avarice	générosité
vantardise	ironie	sincérité
flatterie	animosité	amabilité
complaisance	présomption	dignité
mollesse	pénitence <sup>2</sup>	fermeté
vanité	humilité	magnanimité
ostentation	mesquinerie	magnificence
rouerie	stupidité	sagesse pratique

(*Éthique à Eudème*, II, 3, 1220b36-1221a12).

La plupart de ces qualités sont des dispositions par rapport à une émotion : la douceur par rapport à la colère, le courage par rapport à la peur de la mort, la pudeur par rapport à la crainte du regard d'autrui, la tempérance par

---

<sup>2</sup> Le grec dit « subir de mauvaises conditions », étant entendu qu'on les subit volontairement ; le terme « pénitence » évoque cet excès de dureté avec soi-même mais y ajoute une nuance absente du grec, celle de l'expiation qui en est généralement le but.

rapport aux plaisirs alimentaires et sexuels, l'indignation par rapport aux privilèges non mérités, la justice (entendue ici, dans un premier temps, dans un sens particulier) par rapport à l'acquisition d'argent, la générosité par rapport au don d'argent, la sincérité par rapport à l'expression de ce qu'on sait ou sait faire, l'amabilité par rapport au comportement envers des personnes quelconques, la dignité par rapport au jugement qu'autrui porte sur nous, la fermeté par rapport au confort ou à la dureté des conditions matérielles.

La générosité est l'une des qualités les plus valorisées par Aristote, qui développe à ce propos une réflexion sur le don et le contre-don, actions indispensables pour resserrer le tissu social, et qui implique la nécessité d'avoir quelque chose à donner (ce sera un argument, lorsqu'il examinera dans la *Politique* la proposition platonicienne de communauté des biens, pour estimer qu'une certaine propriété individuelle doit être préservée, sinon personne n'aura rien à donner).

La magnanimité suppose l'excellence de la personne, car il s'agit de la conviction, à juste titre, de posséder de grandes qualités. Ne pas favoriser la modestie et l'humilité est une grande différence de l'éthique grecque par rapport à l'éthique chrétienne. La certitude de sa propre valeur, quand elle est justifiée, provoque des comportements qui renforcent encore les qualités ; par exemple, le magnanime n'étant pas affecté par le jugement d'autrui (puisque'il ne doute pas de lui-même), il ne sera pas non plus rancunier, ni ne craindra une totale franchise même envers les puissants ; il ne craindra pas non plus le dénuement matériel puisque'il a une confiance méritée en lui-même ; grâce à cette indépendance, il ne se laissera aller à aucune action basse commandée par l'une de ces craintes.

La magnificence est une qualité réservée aux riches, puisque'il s'agit de faire des dons grandioses pour l'aménagement ou l'embellissement de la cité, dans un contexte où les donations privées remplacent les impôts pour financer les bâtiments publics et religieux.

Enfin, nous reviendrons sur l'importance de la sagesse pratique (*phronêsis*), qui, ici, est seulement opposée à l'excès d'habileté, tel que l'on ne recule devant aucun moyen pour arriver à ses fins, et au défaut d'habileté, également condamnable dans une éthique pour laquelle la bonne intention seule ne suffit pas.

Aristote précise ensuite comment on développe les qualités du caractère, en considérant d'emblée une complémentarité entre l'inné et l'acquis, au sens où les potentialités sont innées mais leur réalisation dépend de l'éducation :

4. Les qualités ne se développent en nous ni par nature ni contre nature, mais par le fait que nous sommes disposés par nature à les recevoir et que nous les menons à terme grâce à l'habitude. Tout ce qui nous vient de la nature à part ça, nous en portons d'abord les capacités et ensuite nous en fournissons les actes (on peut le voir à propos des sensations : ce n'est pas en voyant ou en entendant souvent que nous avons acquis ces sensations, mais du fait que nous les possédons nous les exerçons, et non du fait que nous les exerçons nous les possédons) ; mais les qualités, nous les acquérons du fait de les avoir d'abord pratiquées, de même que dans les autres techniques, car ce qu'il faut faire après l'avoir appris, nous l'apprenons en le faisant, par exemple c'est en bâtissant que l'on devient bâtisseur et en jouant de la cithare qu'on devient cithariste. Ainsi, de la même façon, c'est en faisant des actions justes que nous devenons justes, des actions tempérantes que nous devenons tempérants, des actions courageuses que nous devenons courageux. En témoigne aussi ce qui se passe dans les cités : les législateurs, en donnant des habitudes aux citoyens, les rendent bons, et c'est là le souhait de tout législateur, mais ceux qui ne le font pas bien n'obtiennent pas ce résultat et c'est ce qui distingue entre eux un bon et un mauvais régime. (*Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103a23-b6).

L'opposition entre les sensations, d'une part, les techniques et les qualités, d'autre part, réside en ce que, pour les premières, nous passons immédiatement de la capacité naturelle à l'activité, alors que, pour les secondes, il faut

exercer une activité avant d'avoir la capacité. Plus précisément, il y a un double sens de la capacité, comme Aristote l'explique dans d'autres textes : elle signifie, d'une part, la pure potentialité naturelle (et en ce sens elle est toujours première), d'autre part, l'*hexis*, c'est-à-dire une capacité acquise à partir de cette pure potentialité. Ensuite, la capacité innée (par exemple, de sentir) et la capacité acquise (par exemple, d'agir bien) sont encore des puissances par rapport à leur actualisation au moment où l'on sent ou agit, puisqu'on ne le fait pas continuellement. L'acquisition d'une *hexis* se fait par l'exercice et la pratique. Cela peut sembler circulaire à première vue car comment pratiquer ce qu'on ne possède pas encore ? La réponse est qu'au début on la pratique maladroitement et avec l'aide de quelqu'un (l'exemple de la cithare est bien illustratif à cet égard), et ensuite progressivement on s'améliore et on peut se passer des recommandations d'autrui. C'est donc ainsi qu'on acquiert les qualités du caractère, d'où l'importance primordiale de l'éducation qui consiste à nous les faire pratiquer et exercer jusqu'à ce qu'elles s'installent et deviennent spontanées. L'instance législatrice, si elle veut que la cité fonctionne bien, doit favoriser ce type d'éducation de tous ses membres, et c'est ce que font aussi les lois puisque, en nous ordonnant ou en nous interdisant de faire quelque chose, elles nous habituent à le faire ou à ne pas le faire.

Au début, c'est donc par une volonté extérieure qu'on « prend le pli ». Mais, à la différence d'un dressage, les habitudes ne suffisent pas à l'éducation humaine : il faut aussi que progressivement le jugement personnel prenne le relais, comme le dit ce texte de la *Politique* qui récapitule les facteurs nécessaires :

5. Il nous faut examiner comment on devient un homme de qualité. En effet, s'il est possible d'être vertueux tous ensemble sans que chacun des citoyens le soit, il vaut cependant mieux que chacun le soit, car la vertu de tous résulte de celle de chacun. Cela dit, on devient bon et vertueux à trois conditions, qui sont la nature, l'habitude et la raison. En effet, il faut d'abord naître homme et non l'un des autres animaux, et ainsi avoir un certain type de corps et d'âme. Pour certaines qualités, il est inutile de les avoir en naissant, car les habitudes les font changer ; certaines, en effet, ambivalentes par nature, sont dirigées vers le pire et le meilleur par les habitudes. Les autres animaux vivent principalement par leur nature, et certains un peu par les habitudes, mais l'homme vit aussi par la raison, car seul il possède la raison. Par conséquent, il faut que ces trois conditions s'accordent entre elles, car beaucoup d'actions sont accomplies par la raison contre les habitudes et la nature, quand on est persuadé qu'il vaut mieux faire autrement. Quelle nature il faut avoir pour se laisser bien façonner par le législateur, nous l'avons déjà déterminé ; le reste est la tâche de l'éducation (*paideia*), car on apprend certaines choses en s'y habituant, les autres en écoutant (*Politique*, VII, 13, 1332a35-b11).

## La responsabilité de l'action

Le blâme et la louange qui s'attachent aux actions supposent que nous avons la responsabilité de nos actes. Il faut cependant vérifier dans quels cas nous sommes responsables et dans quels cas non. En grec, on ne parle pas d'une action « volontaire » mais on utilise couramment l'opposition entre « de plein gré » (*hekôn*) et « contre son gré » (*akôn*). Sont considérées comme de plein gré toutes les actions dont le principe (au sens du moteur) est en nous. Elles s'opposent à celles qui sont effectuées par contrainte ou par ignorance. La contrainte concerne exclusivement les cas où nous ne contribuons en rien à l'action, par exemple : si, bousculés au moment de tirer une flèche, nous l'envoyons vers un homme au lieu de l'envoyer vers la cible. Elle n'inclut pas les cas où nous sommes forcés de choisir entre deux maux, par exemple si un tyran nous force à accomplir un crime en menaçant la vie de nos parents ou de nos enfants ; en effet, dans ces cas nous devons choisir et donc nous sommes responsables de notre choix, même s'il n'y avait aucun choix qui soit bon ; cependant, ces choix-là ne suscitent aucun blâme mais de l'indulgence ou de la compassion (c'est un ressort important de la tragédie !). Être attiré par un objet extérieur ne constitue en rien une action forcée, car le moteur est bien en nous : c'est le désir,

et nous en sommes responsables (on pense ici à *L'Éloge d'Hélène* de Gorgias, qui disculpait Hélène de sa faute en présentant le désir ou la séduction du discours comme des contraintes).

L'action faite contre son gré par ignorance vise non l'ignorance de ce qu'il est correct de faire, mais l'ignorance des circonstances ; Aristote en donne un exemple tiré d'une tragédie : une femme tue son fils en le prenant pour un ennemi la menaçant. Un indice qu'on a agi par ignorance est le remords ou la souffrance, comme on le voit aussi chez Œdipe : même s'il n'est pas coupable d'avoir tué son père et épousé sa mère, puisqu'il ignorait qu'il était leur fils, sa souffrance est telle qu'il ne peut plus vivre normalement. En revanche, il y a des ignorances dont on est soi-même responsable, par exemple celle due à l'ivresse ou celle due à la négligence, et dans ce cas on est coupable de la mauvaise action, car il ne tenait qu'à nous de ne pas être dans l'ignorance.

Invoquer son caractère ou sa « nature » (« je n'y peux rien, je suis comme ça ») n'est pas une excuse acceptable car on se forge soi-même son caractère dès qu'on acquiert le jugement sur les habitudes reçues, et il dépend de nous de l'orienter dans un sens ou dans l'autre — du moins quand on est jeune, car, une fois pris certains plis, il est très difficile voire impossible de s'en défaire, comme c'est le cas aussi pour la mauvaise conformation du corps due à une mauvaise hygiène de vie. C'est pourquoi aussi, agir mal une fois n'est pas être de tel défaut car l'amélioration est possible et on est tel qu'on *choisit* de l'être, même si on a du mal à y arriver.

Agir de plein gré appartient aussi aux animaux et aux petits enfants, puisqu'il y a une différence entre ce qu'ils font spontanément et ce qu'ils font sous la contrainte, mais ce qui est propre aux humains dès qu'ils en ont l'âge c'est la *proairesis*, le choix préférentiel délibéré. La délibération (*boulēsis*) porte sur les moyens d'agir en vue d'une fin, mais la fin doit être indiquée par une autre instance. Le moteur de l'action est toujours un désir, et la qualité de l'action dépend du but que poursuit le désir : si le but est indiqué par les vertus, le désir est correct (on l'appelle alors une *boulēsis* : une volonté<sup>3</sup>) et l'action le sera aussi, à condition qu'on en trouve les moyens adéquats. On peut ainsi constituer un syllogisme pratique dont la prémisse majeure, fournie par les vertus, indique les actions généralement bonnes, la prémisse mineure indique que, dans la situation où l'on se trouve, l'une des actions possibles se range sous les actions généralement bonnes (et cette subsomption du particulier sous l'universel est l'œuvre de l'intelligence, le *noûs*), et la conclusion est alors : je choisis donc cette action particulière à ma situation. L'ensemble du raisonnement est articulé par la *phronēsis*, l'habileté pratique qui veille à l'adéquation entre les moyens et la fin. C'est pourquoi, Aristote conclut que la *proairesis* est un désir intelligent ou une intelligence désirante.

---

<sup>3</sup> Certains préfèrent traduire *boulēsis* par « souhait », car Aristote précise que le terme s'utilise aussi pour des désirs qui ne dépendent pas de nous, par exemple le désir d'une chose impossible ou le désir que quelqu'un d'autre fasse quelque chose (« je souhaite que tel athlète remporte la victoire »). Dans ces cas, effectivement, on ne peut pas parler de volonté, mais dans tous les cas où ce désir est moteur de notre propre action, en tant que désir orienté vers un vrai bien grâce à l'intelligence et à la vertu du caractère, il n'y a pas de raison de ne pas l'appeler « volonté ».