

Aristote, un fondateur méconnu

(8^e séance : 16 novembre 2016)

Pour rappel, nous avons vu que le but de la réflexion éthique était d'établir les conditions du bonheur individuel et collectif ; que pour être heureux il était nécessaire d'avoir dans une certaine mesure les différents types de biens, mais qu'il fallait surtout développer les qualités du caractère et l'habileté à construire le syllogisme pratique. À ce propos, Aristote signale le cas particulier des personnes qui, visant une bonne fin et prenant une bonne décision par un raisonnement correct, sont néanmoins incapables d'exécuter ce qu'elles ont décidé parce qu'elles se laissent dominer par leurs désirs. Cette faiblesse de caractère ou manque de maîtrise de soi s'appelle *akrasia* ; elle se distingue de l'intempérance en ce que celle-ci est une disposition choisie et donc franchement mauvaise, tandis que l'*akrasia* suscite remords et déchirement intérieur.

Nous avons vu aussi qu'une vie heureuse ne peut se passer de plaisir, et ajoutons maintenant qu'elle doit aussi inclure l'amitié.

L'amitié

L'amitié (*philia*) est d'abord entendue dans un sens large équivalent au verbe « aimer » et désigne donc toute relation affective. Comme telle, elle est d'origine naturelle puisque chez la plupart des animaux les parents l'éprouvent pour leur progéniture et beaucoup d'animaux montrent une affinité d'espèce, un plaisir à vivre avec leurs semblables.

Pour qu'on puisse appeler une telle relation une amitié, Aristote introduit trois critères qui en restreignent le champ : 1/ elle doit être réciproque, ce qui la distingue de l'attachement qu'on peut éprouver pour des choses inanimées, qui ne peuvent y répondre (auxquelles est dès lors réservé un terme proche, *philotès*) ; 2/ elle doit exprimer de la bienveillance : on veut du bien à ceux qu'on aime ; 3/ chacun des deux doit être conscient du sentiment de l'autre. Il en résulte qu'aimer une personne qui ne vous connaît pas et lui souhaiter du bien n'est pas une relation d'amitié.

De la relation ainsi définie, Aristote distingue trois sortes. L'une est motivée par le plaisir, l'agrément, l'amusement qu'on tire de la compagnie des autres et des activités qu'on fait ensemble ; elle est surtout courante chez les jeunes, qui s'adonnent plus à ce genre d'activités, et elle ne dure généralement pas longtemps. Une deuxième est motivée par l'utilité : on s'entend bien parce qu'on se rend des services mutuels, par exemple entre voisins. Ces deux premières sortes sont des amitiés « par accident », parce qu'on n'aime pas la personne pour elle-même, pour ce qu'elle est vraiment, mais par l'intermédiaire d'un plaisir ou d'une utilité. Au contraire, la troisième sorte se noue entre des personnes pour ce qu'elles sont, parce qu'elles apprécient et aiment chacune ce qu'est l'autre. C'est la seule amitié véritable, celle qui mérite son nom sans restriction. Elle inclut d'ailleurs les deux autres car les vrais amis sont aussi agréables et utiles l'un pour l'autre. Elle met du temps à s'installer car il faut d'abord bien se connaître, mais ensuite elle est très durable et ne s'arrête que si l'un des deux change ou si les deux amis sont contraints de vivre pendant longtemps à grande distance. En effet, cette relation s'exprime par le temps passé ensemble et les activités réalisées en commun, parce qu'on a les mêmes goûts et les mêmes intérêts. Ainsi, un ami peut être dit « un autre soi-même », et aimer son ami est comme s'aimer soi-même. Sur ce point d'ailleurs, Aristote refuse le discours selon lequel il ne faut pas s'aimer soi-même car ce serait de l'égoïsme ; au contraire, si l'on fait l'effort de devenir une bonne personne, on doit aimer ce qu'on est devenu, et il est important d'être en accord avec soi-même et non déchiré entre tendances contraires ou mutuellement insatisfaites. La vraie amitié est si élective et demande tellement de s'y consacrer entièrement qu'on ne peut avoir

que très peu d'amis. Quant aux personnes mauvaises, elles peuvent avoir des amitiés de plaisir ou d'utilité, mais pas des amitiés véritables puisqu'elles ne peuvent s'apprécier pour leur bon caractère.

À côté de ces trois sortes, il existe encore d'autres relations affectives entre personnes trop inégales pour nouer celles-là, par exemple entre parents et enfants ou entre époux. Les parents aiment leurs enfants comme leur œuvre, veulent leur bonheur et leur apportent tout le bien qu'ils peuvent, tandis que les enfants les aiment surtout par reconnaissance pour ces bienfaits. Quant au couple formé d'un homme et d'une femme, Aristote l'estime naturel, d'abord parce qu'il est nécessaire à la reproduction — mais il reconnaît que certains animaux ne se fréquentent qu'au moment de l'accouplement et ne restent pas ensemble pour s'occuper des petits, de sorte qu'il ajoute une caractéristique qui lui semble naturelle dans l'espèce humaine : le fait que les deux sexes sont complémentaires quant aux rôles et aux qualités qu'ils peuvent fournir. On peut estimer qu'Aristote, sur ce point, n'a pas fait correctement son travail de philosophe, qui aurait dû le mener à interroger cette évidence sociale et à réfléchir sur sa naturalité. Et pourtant il avait de quoi soupçonner la construction sociale de ces rôles, puisqu'il reconnaît que les qualités attendues des femmes diffèrent selon les régimes politiques, car dans certains elles ont davantage de participation aux tâches publiques et donc doivent développer les qualités correspondantes. Il n'empêche que, dans la culture grecque en général comme dans la plupart des cultures méditerranéennes de l'Antiquité, les femmes étaient confinées dans l'espace privé et éduquées à cette seule fin, de sorte qu'il était impossible de vérifier si elles avaient d'autres potentiels. En outre, comme les sexes vivaient continuellement séparés, cela explique aussi pourquoi une amitié véritable ne pouvait pas se nouer entre un homme et une femme, puisqu'ils ne se fréquentaient jamais ailleurs que dans la sphère familiale.

On peut se demander aussi pourquoi Aristote parle d'amitié et pas d'amour à propos du couple. Il évoque brièvement l'amour passionnel (*erôs*), comme naissant du plaisir de voir la personne, du besoin de sa présence et de la douleur de son absence, mais il ne le situe pas dans le cadre du mariage, ce qui n'est pas étonnant dans une société où les mariages sont arrangés. Il peut néanmoins se nouer une relation affectueuse entre les époux, reposant sur un certain plaisir d'être ensemble et une estime mutuelle quoique asymétrique (la femme étant davantage bénéficiaire). Aristote évoque plus souvent l'amour sexuel à propos du cas particulier de la pédérastie, cette relation entre un homme mûr et un jeune homme, censée apporter à l'un du plaisir et à l'autre un intérêt par une sorte de parrainage pour son entrée dans la société. C'était une forme d'homosexualité relativement courante et acceptée en Grèce (même Zeus avait enlevé le jeune Ganymède dans cette intention !), même si elle n'était pas généralisée ni approuvée par tous. Aristote remarque qu'elle s'accompagne souvent de récriminations de part et d'autre, chacun se plaignant de ne pas obtenir autant qu'il donne.

Un autre cas particulier d'affection est la concorde politique, sentiment bienveillant que se portent les citoyens quand ils s'accordent sur l'intérêt commun et se savent capables de prendre des décisions en commun — ce qui est impossible s'ils ne sont pas de bonnes personnes car alors chacun ne cherche que son propre avantage et l'entente est impossible.

La justice

Il reste à examiner une qualité essentielle à la fois pour l'éthique et la politique, c'est la justice. Le mot possède couramment deux significations : la légalité (ce qui est juste est ce qui est conforme à la loi) et l'égalité (ou équité : un partage juste est un partage égal ou équitable). Cette dernière se divise en justice distributive et justice correctrice.

Concernant la première signification, Aristote ne pense pas que la loi est nécessairement juste ni que la justice consiste simplement à se conformer aux lois. Le lien entre les deux résulte plutôt du fait que, en principe et dans le meilleur des cas, la loi devrait inciter à la justice et aider à instaurer les habitudes qui constituent les caractères vertueux :

Les lois prononcent sur tout, en visant l'intérêt commun soit de tous soit des meilleurs soit des plus puissants (par la qualité ou par un autre critère de ce genre). C'est pourquoi, nous appelons justes, selon une première signification, les actions qui produisent et conservent le bonheur et ses éléments dans la communauté politique. Mais la loi ordonne aussi d'accomplir les actes de courage, comme ne pas quitter le rang ni fuir ni jeter ses armes, ainsi que les actes de tempérance, comme de ne pas commettre d'adultère ni d'outrages, et les actes de douceur, comme de ne pas frapper ni calomnier, et de même, suivant les autres qualités et défauts, elle ordonne les uns et interdit les autres, de façon correcte quand la loi est établie correctement, plus mal quand elle est faite à la hâte. Cette justice-là est donc la qualité totale, non pas en général mais vis-à-vis d'autrui. (*Éthique à Nicomaque*, V, 3, 1129b14-27).

Autrement dit, si l'on veut être juste au sens de respectueux de la loi, on doit avoir toutes les qualités prônées par l'éthique, ou du moins toutes les qualités qui impliquent une relation à autrui, car il existe aussi des qualités qui ne concernent que l'individu lui-même et sur lesquelles la loi n'intervient pas (comme la magnanimité, la tempérance vis-à-vis d'objets privés, etc.). Mais on voit aussi par là que cette notion totalisante de la justice n'est pas le sens qu'on cherche à lui donner comme qualité distincte et particulière.

Concernant les formes d'égalité, la justice distributive repose sur le principe que des parts égales reviennent aux égaux, des parts inégales aux inégaux. Il s'agit donc d'une égalité proportionnelle. Le problème est de savoir sur quel critère on juge de l'égalité ou de l'inégalité. Ce critère, poursuit Aristote, dépend des régimes politiques : en démocratie, sont égaux tous les individus de condition libre, en oligarchie tous ceux de même richesse ou parfois de même lignage¹, et en aristocratie ceux qui partagent l'excellence, la noblesse de caractère. Aucun de ces critères ne prétend être fondé sur la justice, puisqu'au contraire c'est la définition de la justice qui se fonde sur eux : est juste ce qui se conforme à ce critère d'égalité. Comment les régimes justifient-ils alors leur fondement ? En général, ils ne le font pas mais assument leur rivalité en termes de luttes historiques et de rapports de force — donnant raison à l'aphorisme d'Héraclite : « C'est le combat qui est père de toutes choses, roi de toutes choses, et il a révélé les uns dieux, les autres hommes, produit les uns esclaves, les autres libres » (B 53).

La justice correctrice rétablit l'égalité qui a été brisée par un délit (par exemple, un vol ou le non respect d'un contrat). C'est la justice des tribunaux, dont l'égalité n'est pas proportionnelle mais stricte car elle juge de la même manière pour tout le monde et ramène à la situation initiale sans se demander si l'un ou l'autre des protagonistes a une raison de recevoir plus.

Un cas particulier engage Aristote dans une digression économique, qu'il poursuivra dans la *Politique*. Il s'agit de l'égalité dans les échanges ; par exemple, comment définir l'égalité entre une maison, des chaussures ou des aliments ? Les échanges sont nécessaires et naturels dans la vie humaine car ils permettent de répondre aux besoins réciproques dès lors qu'un individu ne peut vivre en autarcie. Il en résulte deux usages de chaque objet : l'usage propre pour lequel il a été produit, et l'usage comme objet à échanger. La monnaie n'a pas changé l'évaluation de la valeur par rapport au troc (par exemple, une maison vaut cinq lits) mais a rendu plus faciles les comparaisons (une maison vaut telle somme d'argent, et tout ce qui réunit telle somme d'argent est équivalent) ; elle permet également de dissocier les deux termes de l'échange dans le temps. Elle n'a pas la puissance qu'ont les produits eux-mêmes car elle est conventionnelle et peut être changée ou mise hors d'usage. Là où apparaît une dérive, c'est quand le commerce se met à viser non plus la simple mise en rapport des parties échangeantes mais l'accumulation sans limite que permet la monnaie et le profit réalisé aux dépens des producteurs comme des acheteurs. C'est par la puissance propre d'accumulation de la monnaie qu'apparaît aussi le plus méprisable des métiers selon Aristote, à savoir l'usure et le prêt à intérêt, car le bénéficiaire est directement tiré de l'argent sans

¹ Ce régime peut aussi être appelé « timocratie », du mot *timema* qui signifie le cens, car il s'agit d'un régime censitaire, favorisant la propriété foncière qui est le plus souvent l'apanage des grandes familles à la puissance héréditaire.

passer par aucune production, comme l'indique le mot grec pour « intérêt » : *tokos*, qui signifie originellement « le rejeton », car c'est l'argent lui-même qui fait des petits².

Il faut encore distinguer la justice politique et la justice « économique ». La première règle les relations entre citoyens, c'est-à-dire entre personnes libres et égales qui doivent s'entendre sur l'organisation de leur vie en commun, et pour ce faire doivent être capables à la fois de commander et d'être commandées. La justice « économique » concerne les relations à l'intérieur de l'*oikos*, c'est-à-dire celles du maître de maison par rapport à ses « possessions vivantes » : les animaux d'élevage, les enfants, les esclaves. Il paraît évident à Aristote que personne ne voudrait nuire à ses possessions puisque ce serait se nuire à soi-même, mais qu'au contraire chacun veille sur elles et les protège selon une relation juste dans son asymétrie. La justice « économique » régit aussi les relations entre époux, dans la mesure où, sans être égaux, ils se complètent et assument chacun leur part de responsabilité dans la maison : l'homme doit apporter les ressources et la femme les conserver.

Cependant, la justice politique est très différente selon les régimes, car ce ne sont pas les mêmes personnes qui sont considérées comme égales et comme citoyennes dans chacun d'eux, de sorte que ce qui est juste dans une cité ne l'est pas dans une autre. Faut-il dès lors considérer que toute justice politique est relative et qu'on ne peut lui trouver aucun aspect universel ou naturel ? Aristote, malgré sa conscience de la grande relativité des institutions, cherche cependant une certaine règle de justice qui soit naturelle et partout valide. Il l'ébauche ici dans un passage assez tortueux, et n'achèvera clairement sa formulation que dans la *Politique* :

Le juste au sens politique est en partie naturel (*phusikon*) et en partie conventionnel (*nomikon*) : est naturel celui qui a partout la même puissance et ne dépend pas de ce qui semble juste ou pas ; est conventionnel ce qu'il est indifférent au départ de faire d'une manière ou d'une autre mais devient différent une fois qu'on l'a établi, comme payer une rançon d'une mine ou sacrifier une chèvre et non deux brebis, et tout ce qui est institué dans des cas particuliers, comme faire un sacrifice à Brasidas, et ce qui l'est sous forme de décret. Cependant, il semble à certains que tout est de ce type, parce que ce qui est naturel est immuable et possède partout la même puissance, comme le feu brûle ici et chez les Perses, tandis qu'on voit varier les choses justes. Or, il n'y a pas moyen que le juste soit tel, sauf d'une certaine façon — et si ce n'est que, peut-être, chez les dieux, il ne varie aucunement — mais chez nous il y en a aussi une certaine forme naturelle telle que, même s'il est tout entier susceptible de varier, il est néanmoins pour une part naturel et pour une part non naturel. Lequel est naturel, parmi ceux qui sont susceptibles d'être autrement, et lequel ne l'est pas mais est conventionnel et fixé par contrat, si tous les deux peuvent varier, c'est clair. Dans d'autres domaines aussi on peut appliquer la même distinction : la main droite est plus forte par nature, quoiqu'il soit possible à tous d'être ambidextres. Les choses justes par contrat et par intérêt sont semblables aux mesures : les mesures de vin et de blé ne sont pas les mêmes partout mais elles sont plus grandes là où on achète et plus petites là où on revend. De la même manière, les choses justes non pas naturelles mais humaines ne sont pas les mêmes partout, puisque les constitutions politiques ne le sont pas non plus, mais il y en a une seule qui est partout conforme à la nature et est la meilleure. (*Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1134b18-35a5).

Nous sommes un peu étonnés de lire que « Lequel est naturel..., c'est clair », alors qu'il nous semble au contraire que la naturalité n'a pas été explicitement clarifiée. On apprend seulement que la naturalité de la règle n'empêche pas qu'elle puisse varier — et on suppose qu'il s'agit d'une variabilité à la fois dans le temps et dans l'application à des situations diverses ; en effet, les interprètes sont en général d'accord pour comprendre le « partout » de la dernière phrase au sens distributif de « dans chaque cas », de sorte que chaque cité aurait la possibilité d'instaurer

² Le plus ample développement de cette question se trouve dans la *Politique*, livre I, chapitres 9-10.

un régime absolument juste tout en étant adapté à sa situation. Nous verrons bientôt comment cette interprétation se confirme dans la *Politique*.

Conclusion sur le choix de la meilleure vie

Le dernier livre des *Éthiques* revient sur la question de la préférence entre la vie intellectuelle (ou théorique) et la vie politique (ou pratique). En faveur de la vie politique, Aristote fait d'abord remarquer que, celle-ci étant double, d'une part consacrée à la délibération sur les cas particuliers et à l'exécution des décisions, d'autre part à la partie architectonique de la législation, seule celle-ci pourrait prétendre à une vie humaine complète car elle seule réfléchit sur les activités humaines les meilleures et est directrice en ce domaine. Cependant, aussi grande et belle que soit cette activité, elle n'est pas la meilleure car elle est limitée aux affaires humaines, or l'homme n'est pas la meilleure chose dans l'univers ; c'est donc l'activité tournée vers les choses les plus divines, les choses éternelles et immuables comme les astres et leurs moteurs, qui est la meilleure, c'est-à-dire la *théoria*. D'autres arguments sont encore avancés pour confirmer la prééminence de cette activité : elle peut être poursuivie de manière plus continue, elle procure plus de plaisir, elle est plus indépendante et autosuffisante car elle n'est pas tournée vers autrui ; elle est choisie pour elle-même et non en vue d'autre chose ; enfin, chacun s'identifie à son intelligence plus qu'à toute autre de ses facultés (mais cet argument peut aussi s'appliquer à la vie du nomothète, qui utilise également le *noûs* pour établir ses principes). C'est donc le fait de tourner son intelligence (qui est d'ailleurs dite dans ce passage « ce qu'il y a de divin en nous ») vers le divin qui emporte la préférence, et c'est pourquoi la *phronèsis* doit « donner des ordres en vue de la *théoria* ». Autrement dit, l'organisation pratique, tant individuelle que collective, doit assurer au mieux les conditions pour que la vie intellectuelle soit favorisée. Cependant, nulle part Aristote ne prétend qu'il faut mener exclusivement l'activité théorique ; au contraire, il semble bien, tout au long de l'*Éthique*, insister sur la nécessaire présence des multiples composantes du bien vivre et sur l'usage de toutes nos facultés, tant pratiques et éthiques que théoriques. Pour bien étudier, il faut savoir organiser ses ressources, son temps, et ses amitiés car « on étudie mieux entre amis que tout seul ». Nous ne sommes pas des dieux, nous cherchons un bonheur humain, c'est pourquoi nous avons besoin d'une vie complète incluant aussi les plus hautes activités intellectuelles.