

Annick Stevens: « **Le rôle du courage dans la**
*
praxis : un questionnement à partir d'Aristote »

La notion de courage dans la philosophie pratique d'Aristote couvre un champ assez limité et ne permet pas d'envisager en général les conditions de l'action ; on pourrait donc estimer qu'il n'est pas très utile de s'en enquérir. Cependant, les conditions de l'action examinées dans la philosophie actuelle à partir de la notion de courage étaient pensées par lui, sous d'autres termes, d'une manière qui se révèle toujours pertinente pour éclairer certaines questions et déboucher sur des propositions pratiques stimulantes. En outre, une réflexion sur la variation sémantique elle-même peut contribuer à interroger le bien-fondé de l'usage actuel de la notion de courage. Après avoir brièvement rappelé comment Aristote définissait le courage, je me concentrerai donc sur sa contribution à l'étude des rapports entre le savoir, le devoir et la volonté, entre le choix de l'action et son accomplissement, pour mettre en évidence ce qui chez lui assurait le rôle décisif que nous attribuons à présent au courage.

Le courage, dans l'*Éthique à Nicomaque*, est d'abord défini comme la meilleure attitude (*aretè*) face à une certaine peur, mais qui ne peut concerner n'importe quel objet. En effet, on peut craindre une multiplicité de maux : l'infamie, la pauvreté, la maladie, la solitude, la mort. Or, ce n'est pas dans tous ces cas que la résistance à la crainte doit s'appeler courage. Au contraire, il y a des maux qu'il faut craindre et qu'il est beau de craindre, comme l'infamie, et celui qui ne s'en soucie pas n'est appelé courageux que par métaphore. D'autre part, en ce qui concerne la crainte de la pauvreté ou de la maladie, certes il faut s'efforcer de ne pas l'éprouver mais on n'appellera pas davantage « courageux » celui qui ne craint pas ces maux, si ce n'est par ressemblance avec le véritable courageux¹.

La situation propre du courage est seulement celle du danger de mort, et non de n'importe quelle mort mais de la plus belle et la plus honorable, c'est-à-dire de la

* Je tiens à remercier Gaëlle Jeanmart non seulement de m'avoir invitée à participer au séminaire de réflexion sur la notion de courage, mais surtout pour la richesse du questionnement par lequel elle a orienté les contributions, qui a été pour moi d'un intérêt très stimulant. Merci aussi aux participants du séminaire pour leurs remarques et suggestions.

¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 9, 1115a6-24.

mort à la guerre². Il doit toujours être lié à l'accomplissement d'une prouesse, non d'une nécessité : il suppose qu'on a le choix d'accomplir l'action ou pas, au contraire des situations de danger inéluctable ; pour cette raison on ne devrait même pas dire que sont courageux des marins qui affrontent une tempête sans paniquer. Pris au sens propre, il ne consiste pas à n'avoir aucune crainte de la mort mais à affronter le danger parce qu'il est beau de le faire. L'absence totale de crainte, qui relève de l'insensibilité ou de la folie, est autant désapprouvée que son contraire, la lâcheté³. En revanche, mourir volontairement pour échapper à un grand mal, que ce soit la pauvreté, une peine d'amour ou une autre souffrance, c'est de la lâcheté car cela ne comporte aucune beauté.

A côté de cette forme proprement dite, Aristote mentionne cinq autres formes qui sont communément appelées courage mais qui ne le sont qu'en un sens dérivé⁴ : le courage civique (*politikos*) ; le courage par expérience ; l'ardeur ou l'audace ; l'optimisme ; l'ignorance. Le premier cas mis à part, toutes ces attitudes sont faussement courageuses car 1/ à la guerre, ceux qui ont une grande expérience des combats sont plus confiants en leur habileté et montrent donc moins de peur, mais si le danger dépasse leurs prévisions ils se révèlent souvent lâches ; 2/ l'ardeur n'est pas un choix mais une impulsion comme en ont les animaux sauvages ; 3/ l'optimisme est dû à une mauvaise appréciation de la situation de danger ; 4/ l'ignorance du danger empêche évidemment de faire l'épreuve du courage.

Le courage civique est plus intéressant : il s'agit d'un cas particulier du courage guerrier, dans lequel la beauté de l'acte est prescrite par la cité, par les lois ou par le code de l'honneur, et Aristote ajoute que cette conception est caractéristique de la société homérique⁵. Dans ce cas, la motivation de l'acte est la recherche de la gloire et la crainte de l'opprobe, de sorte qu'elle s'inscrit bien dans la poursuite de l'excellence (*aretè*) et constitue la motivation la plus proche de celle qui choisit la beauté pour elle-même. La plus proche, mais pas tout à fait la forme propre puisque le but visé n'est pas directement la beauté mais un certain avantage social. En outre, même si ce n'est pas dit explicitement, on peut tirer de la conception éthique générale d'Aristote que le choix de l'acte a moins de valeur lorsqu'il est déterminé socialement, qu'il est moins éthique au sens où il relève moins de la responsabilité de l'agent. Car plus un acte est volontaire, choisi et délibéré, plus il est éthique, plus il révèle la disposition éthique de l'agent. La distinction entre courage civique et courage proprement dit est donc très claire de droit, même si dans les faits elle peut paraître limitée à une différence de

² *Ibid.*, 9, 1115a25-35.

³ *Ibid.*, 10, 1115b24-28.

⁴ *Ibid.*, 11, 1116a10-1117a28.

⁵ *Ibid.*, 11, 1116a17-29.

degré : en effet, le courage proprement dit n'échappe pas totalement à la prédétermination sociale, puisque les mêmes actes ne sont pas jugés beaux dans toutes les cultures. Il n'en reste pas moins que viser la beauté pour elle-même ne se confond pas avec viser la beauté en vue d'une gratification sociale, car à la première est attachée du moins une intention d'universalité, même si celle-ci est inatteignable.

D'autre part, on pourrait être tenté de reconnaître dans l'expression « courage civique » la conception « héroïque » de la politique qu'Hannah Arendt a attribuée aux citoyens grecs de l'époque classique⁶. Elle voulait dire par cette expression que l'activité politique était le domaine des grandes actions d'éclat, des hauts faits glorieux, ceux par lesquels on gagnait la mémoire à défaut d'une immortalité impossible. Mais il ne faut pas s'y tromper : la guerre, dans le contexte des cités grecques, n'est qu'un exemple parmi d'autres occasions de se distinguer ; dans la vie proprement politique de la cité, c'est-à-dire dans les instances de décision et de jugement, on se distingue par l'éloquence, par le charisme et la popularité, éventuellement par la magnificence des dons que l'on fait sous forme de monuments ou d'embellissements de toutes sortes. C'est ce genre d'activités propres à la politique qu'Aristote a en vue quand il parle du second choix de vie possible, le choix des honneurs, c'est-à-dire celui du prestige, de l'admiration publique. Mais ce n'est pas à cela qu'il se réfère par l'expression « courage civique », qui est strictement réservée au champ de bataille⁷.

Si l'on compare ce champ d'application restreint aux usages actuels de la notion de courage, on constate qu'à côté de la signification guerrière qui existe toujours, d'autres usages relèvent encore du sens strict aristotélicien, comme la résistance sous une occupation ou la dissidence sous une dictature, puisque dans de telles situations on met sa vie en danger pour un motif noble.

Mais la plupart du temps, on utilise couramment la notion de courage dans une signification beaucoup plus large, applicable à la crainte de toute conséquence désavantageuse d'une action, et même d'une manière encore plus éloignée, lorsqu'on parle du courage de se lever quand on est fatigué, du courage d'accomplir un travail pénible ou du courage avec lequel on supporte une douleur physique (dans ces derniers cas, le courage n'a plus pour contraire la lâcheté mais la mollesse ou la

⁶ *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Agora Pocket, 1994, p. 251-259.

⁷ Il n'est pas certain qu'Hannah Arendt soit fidèle à la conception grecque du courage lorsqu'elle écrit : « L'idée de courage, qualité qu'aujourd'hui nous jugeons indispensable au héros, se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi. Et ce courage n'est pas nécessairement, ni même principalement, lié à l'acceptation des conséquences ; il y a déjà du courage, de la hardiesse, à quitter son abri privé et à faire voir qui l'on est, à se dévoiler, à s'exposer. » (*ibid.*, p. 244-245).

faiblesse, ce qui est un signe d'éloignement maximal par rapport à la signification originaire).

Pour mieux comprendre les ressorts de l'action dans l'ensemble des situations où un acte est dit courageux parce qu'il fait courir à l'agent le risque de subir un désavantage quelconque, il me semble qu'il y a tout intérêt à appliquer d'abord à ces situations les distinctions aristotéliennes. Aristote avait cité les exemples de la crainte de la pauvreté ou de l'infamie. Ces exemples illustrent les deux catégories principales de la crainte d'un désavantage : celle qui porte sur une sanction matérielle et celle qui porte sur une sanction sociale symbolique. Les exemples des deux types sont légion :

- par crainte de perdre son emploi ou de passer à côté d'une promotion, on tait ses pensées critiques, on accepte des conditions de travail dangereuses, on ne défend pas un collègue qu'on estime injustement licencié, on accepte de commettre des actions qu'on désapprouve moralement ;
- par crainte d'être disqualifié, déprécié ou mis à l'écart par un groupe, on ne donne pas sa véritable opinion mais on se conforme à celle de la majorité ; d'une manière générale, on accomplit ce que les autres attendent de nous, non ce que nous désirons ou pensons devoir faire.

Dans toutes ces situations, le choix consiste à oser ou à ne pas oser aller contre son intérêt, et c'est pourquoi elles sont couramment évaluées en termes de lâcheté et de courage. Aristote, cependant, aurait recours à un vocabulaire plus spécifique : celui qui laisse faire une injustice pour conserver des avantages matériels, est injuste et non lâche ; celui qui déguise son opinion ou sa pensée pour ces mêmes raisons, est menteur ; celui qui supporte la douleur ou la fatigue, est endurant, fort, maître de lui (*egkratès*). Pour juger correctement de telles actions, il estime nécessaire de tenir compte à la fois de leur valeur intrinsèque et de la motivation qui a poussé à les accomplir : si commettre une injustice ou dire un mensonge est nécessaire dans une situation où il en résultera une belle action, l'acte ne sera ni tout à fait blâmable ni tout à fait louable ; mais s'en abstenir ne sera pas tout à fait louable non plus. On retrouve ainsi la conception « tragique » de l'action qu'Aristote a tellement appréciée dans la tragédie classique, cette conscience que chacun doit affronter des situations dans lesquelles il n'y a pas de choix absolument bon, aucune norme ou référence ne permet de trancher les dilemmes de manière parfaitement vertueuse.

Il serait tentant d'utiliser cette distinction entre l'action elle-même et sa motivation pour tenter de concilier les distinctions aristotéliennes avec notre langage courant. En effet, si l'on peut être injuste ou menteur aussi bien *par* lâcheté que *par* courage, selon que la motivation est noble ou basse, le courage deviendrait le nom de

la disposition générale, commune à toutes les situations, qui fait qu'on agit en vue d'un but noble quels que soient les inconvénients qui en résultent et même quels que soient les moyens par lesquels il faille passer. Mais en réalité ce ne serait pas une conception proche de celle d'Aristote, parce que, comme nous l'avons vu, le courage pour lui doit désigner un type d'action bien particulier et ne peut qualifier seulement la motivation de toute action.

Cependant la recherche de ce que pourrait être une telle disposition générale est cruciale pour toute théorie de l'action. Elle rejoint un lieu commun de la philosophie morale et politique, qui consiste à comprendre ce qui fait que, connaissant les valeurs et identifiant dans une situation donnée la valeur qu'il faudrait suivre, tantôt on agit conformément à elle, tantôt non. (Je laisse de côté provisoirement la question de savoir comment certaines valeurs viennent à être généralement prônées par une société, et comment chacun sait à peu près ce qui est appelé « juste » dans sa société, même s'il peut y avoir une inadéquation importante entre le discours et les faits ; j'y reviendrai dans la conclusion, quoique sans pouvoir lui accorder dans ce cadre la réflexion approfondie qu'elle mériterait).

A côté de cette question principale, on pourrait se demander subsidiairement s'il est pertinent d'appeler courage et lâcheté le fait d'agir ou non conformément à une certaine valeur ou à un certain devoir.

Or il me semble que cette deuxième question n'est pas si subsidiaire que ça, parce que la manière dont on nomme certaines attitudes peut influencer le jugement qu'on porte sur elles. En effet, en parlant systématiquement de courage on laisse entendre que dans toutes les situations évoquées l'agent court un danger réel, de sorte qu'on est plus disposé à l'indulgence pour qui recule devant l'action, et on néglige la distinction entre des risques minimes ou même méprisables et des risques importants. En outre, en remplaçant l'opposition entre justice et injustice par celle du courage et de la lâcheté comme critère d'évaluation de l'action, on tend à faire passer au second plan l'exigence de justice et à s'habituer à admirer tout acte qui demande de prendre des risques ; on peut de cette manière admirer des actes de banditisme, de spéculation financière, d'abus de pouvoir, etc., tous actes qu'on ne pourrait pas admirer du point de vue de la justice. Par ailleurs, il faut remarquer que cette tendance, qu'on observe effectivement dans bon nombre de discours actuels, suppose qu'on a tout fait renoncé à la deuxième partie de la définition aristotélicienne du courage, c'est-à-dire la visée noble, le but élevé, pour considérer la prise de risque indépendamment de la fin visée. C'est aussi en raison de cette perte de sens que l'usage généralisé du terme « courage » ne me semble ni anodin ni souhaitable.

J'en viens à la question principale : qu'est-ce qui fait qu'on agit ou non selon ce

qu'on pense devoir faire ?

La disposition générale à agir conformément aux valeurs est pour Aristote l'excellence éthique en général, c'est-à-dire l'excellence du caractère (*êthos*). Elle résulte d'un choix, commencé dès la petite enfance et renouvelé tout au long de la vie, selon lequel l'individu se forge lui-même, de son plein gré, un certain caractère. L'engagement existentiel du choix éthique apparaît particulièrement bien dans la distinction établie entre la décision (*proairesis*, choix préférentiel) et l'opinion (*doxa*), cette dernière n'entraînant aucune action et ne modifiant pas la qualité de la personne :

Par le fait de choisir les biens ou les maux, nous sommes d'une certaine qualité, mais pas par le fait d'avoir une opinion sur eux. Et nous choisissons de saisir ou de fuir l'un d'eux, tandis que nous avons l'opinion de ce qu'il est ou de ce à quoi il sert ou de comment s'en servir, mais nous n'avons absolument pas l'opinion de le saisir ou de le fuir. En outre, le choix est loué parce qu'il est de ce qu'il faut et non parce qu'il est exact, tandis que l'opinion est louée parce qu'elle est vraie. Et nous choisissons ce que nous savons au mieux être des biens, tandis que nous avons une opinion sur ce que nous ne savons pas ; enfin, il semble que ce ne sont pas les mêmes personnes qui ont les meilleurs choix et les meilleures opinions, mais que certains, tout en ayant les meilleures opinions, à cause de leur mauvaise qualité choisissent ce qu'il ne faut pas⁸.

On voit que le choix ou la décision n'est pas une simple connaissance de ce qu'il faut faire, c'est plutôt la manifestation de la qualité intrinsèque de l'agent. Aristote refuse la conception attribuée à Socrate, selon laquelle « nul ne fait le mal volontairement », le mal résultant d'une ignorance de ce qui est bien⁹. C'est pourquoi il n'y a pas dans chaque situation un combat entre deux tendances opposées, dont l'une serait la tendance spontanée à suivre la facilité ou le plaisir et l'autre la tendance à maîtriser cette spontanéité mauvaise par la volonté de faire son devoir. Il y a peut-être une certaine lutte intérieure au cours des années de formation, durant lesquelles, à force de réagir d'une certaine manière, on se constitue progressivement une disposition à réagir toujours de cette manière. Mais ensuite vient un moment où l'on a désormais acquis comme tendance principale et spontanée la disposition à agir selon

⁸ *Eth. Nic.* III 4, 1112a1-11.

⁹ Il faut préciser que cette conception socratico-platonicienne n'est pas aussi naïve qu'on la présente parfois. Elle ne consiste pas à croire qu'il suffit de savoir ce qu'il faut faire pour le faire ; elle consiste plutôt à distinguer ce qu'on croit être un bien pour soi (l'intérêt immédiat ou matériel) et ce qui est un bien véritable pour soi (vivre avec une âme bonne, être quelqu'un de bien) : une fois acquise la conviction que rien n'est pire que d'avoir une âme mauvaise, on agira nécessairement dans le sens qui l'embellit. Ainsi convenablement comprise, cette éthique n'est pas très différente de celle d'Aristote, comme nous allons le voir.

certaines valeurs. À ce moment-là on ne se pose plus la question de savoir si on laissera ou non s'accomplir telle ou telle injustice ; la délibération ne porte plus que sur la manière d'agir au mieux en fonction de la situation. C'est pourquoi Aristote peut dire qu' « on ne délibère pas sur les fins mais sur les moyens. En effet, un médecin ne délibère pas pour savoir s'il va soigner, ni un orateur pour savoir s'il va persuader, ni un politique pour savoir s'il va produire une bonne loi, ni personne d'autre ne délibère sur les fins mais, une fois posée la fin, ils examinent la manière et les moyens. »¹⁰

Ce qui pose la fin, c'est le désir (*orexis*), qui constitue le moteur général de l'action, et qui peut se donner pour but n'importe quel objet considéré comme désirable, sans certitude que celui-ci soit bon ou mauvais. C'est donc de la qualité du désir que dépend le fait que la fin poursuivie soit bonne ou pas. Or, les désirs que nous avons sont déterminés par nos qualités de caractère, de sorte qu'une personne qui s'est forgé un bon caractère désire généralement des choses bonnes et belles. Une telle personne sera donc poussée à accomplir des actions justes par son désir de justice, désir auquel elle ne doit pas se contraindre par un effort de volonté qui viendrait s'opposer à sa tendance naturelle, mais désir qui est devenu sa tendance spontanée. De la même manière, celui qui s'est forgé un caractère courageux, s'il lui arrive de voir une personne en danger, sera immédiatement poussé à lui porter secours et ne délibèrera que sur le moyen le plus efficace de le faire ; celui, en revanche, qui hésite à porter secours, n'hésite pas non plus en raison d'une mauvaise délibération, mais parce qu'il est animé d'un désir inadéquat, d'une habitude à fuir le danger ou les difficultés.

Un tel processus d'auto-construction repose sur trois conditions : la disposition naturelle de l'individu (la part innée du caractère), l'éducation, et la raison (*logos*). L'éducation doit être comprise en un sens très large, car elle est permanente pour l'homme qui vit en société et subit continuellement l'influence des encouragements, des modèles, des récompenses symboliques que dispensent ses institutions. Mais au début, c'est le faire qui produit l'être : on commence à faire les actions présentées comme correctes par les parents, les éducateurs, les lois, et plus on en accomplit, plus on acquiert la qualité correspondante, de la même manière qu'on devient musicien en jouant de la musique, en étant d'abord guidé, puis de plus en plus spontanément. Bien entendu, le résultat n'est jamais tout à fait le même et dans bien des cas il échoue, en raison de la grande diversité des trois conditions : multiplicité des dispositions innées, contradictions entre modèles, injonctions et stimulations sociales de toutes sortes, et enfin usage variable de la raison. Cette troisième condition est essentielle pour éviter que le processus soit un simple conditionnement,

¹⁰ *Ibid.*, 5, 1112b11-16.

puisqu'elle permet à partir d'un certain âge de réfléchir aux habitudes acquises et de décider si on veut les garder ou les changer, de réfléchir aux valeurs et de décider celles qu'on veut adopter¹¹.

C'est pourquoi Aristote considère que l'individu est responsable de ce qu'il fait de lui-même, parce qu'au départ sa nature est plastique, il peut la façonner volontairement, mais au bout d'un certain temps, elle se durcit et il ne lui est plus possible de se changer – de la même manière que pour les dispositions physiques : c'est pourquoi on a raison de dire aux enfants de se tenir droits avant qu'ils soient irrémédiablement bossus. Enfin, il faut ajouter que le désir de la belle action se couronne d'un plaisir spécifique : « il est impossible d'éprouver le plaisir du juste sans être juste, ni celui du musicien sans être musicien, et de même dans les autres cas »¹².

Par cette conception, Aristote évite un piège bien connu de la théorie de l'action, qui consiste à partir de la connaissance de ce qu'il faut faire pour ensuite se demander comment on passe à la réalisation de cette connaissance, avec le constat qu'on agit souvent autrement que de la manière dont on sait qu'on devrait. Selon la conception d'Aristote, c'est parce que la décision ou le choix n'est pas une connaissance mais une manière d'être acquise (*hexis*) que le passage à l'acte est immédiatement déterminé par elle. Et c'est pourquoi aussi il n'envisage une inadéquation entre la volonté et l'action que dans un cas très précis, celui de l'*akrasia*, qu'on peut traduire par manque de maîtrise de soi, et qui peut arriver à certaines personnes lorsqu'un désir sensuel très violent vient perturber leurs bonnes dispositions acquises. L'*akrasia* ne doit pas être confondue avec l'intempérance, c'est-à-dire la disposition à céder à toutes les tentations, qui définit un type de caractère. L'*akrasia* est beaucoup moins grave et on peut la corriger assez facilement (elle est d'ailleurs assez typique de la jeunesse), car le caractère est forgé convenablement mais il lui reste encore un manque de contrôle face à certains désirs, et comme l'individu en est conscient et le regrette, il va s'efforcer d'acquiescer cette maîtrise¹³. Mais il n'y a d'*akrasia* que vis-à-vis des désirs sensuels, et c'est logique parce qu'à ceux-là, il faut dans une certaine mesure résister mais pas aux autres désirs, ceux qui correspondent aux passions nobles et à la volonté (*thumos* et *boulèsis*).

La décision par délibération nécessite donc à la fois une habileté dans l'évaluation de la situation, pour trouver les moyens les plus efficaces, et une disposition éthique correcte pour la détermination des fins ; les deux ensemble sont du

¹¹ Sur ces trois conditions, cf. *Politique* VII, 13, 1332a31-b11.

¹² *Éth. Nic.* X, 2, 1173b29-30. Sur la relativité des plaisirs selon les dispositions individuelles, cf. aussi X, 5, 1176a16-19.

¹³ *Éth. Nic.* VII 9, 1151a 11-19.

ressort de la *phronèsis*, faculté d'agir à la fois efficacement et suivant les valeurs les plus nobles. La garantie que l'action sera effectivement réalisée réside dans le fait que la fin est d'emblée ce qui est désiré, et que la volonté n'est rien d'autre qu'un désir d'agir qui se donne un bel objectif. Par conséquent, le passage à l'acte ne constitue pas un saut demandant le courage de faire ce qu'on doit, mais tout est déjà acquis au moment de la décision et celle-ci mène directement et nécessairement à l'action. En outre, elle mène au plaisir correspondant au désir réalisé.

Une dernière question pourrait être de savoir si cette disposition éthique à bien agir, qu'on l'appelle ou non « courage », se trouve aussi dans la sphère théorique, dans l'activité scientifique ou philosophique. Elle y intervient effectivement, quoique pas dans la qualité de l'activité elle-même (qui relève des seules facultés cognitives) mais dans le choix de consacrer sa vie à ces activités ou à d'autres. Ce choix ne doit pas davantage être conçu comme une lutte entre des tendances contradictoires, dont l'une pousserait à la paresse ou à la facilité et l'autre au devoir. Car là aussi c'est le désir qui est déterminant : un caractère qui aspire aux réalisations intellectuelles va désirer mener ces activités-là le mieux possible, et il va en tirer le plus grand plaisir. Dès lors, appeler ce désir « courage » est un peu paradoxal dans la mesure où le terme évoque plutôt l'effort, la contrainte, le renoncement au plaisir. Mais on veut dire peut-être qu'il faut parfois du courage pour poursuivre ces activités-là alors qu'on est dans une situation matérielle difficile. Dans une certaine mesure il n'en faut pas puisque, si on met ces plaisirs-là au-dessus de tous les autres, on ne souffrira pas de devoir se passer des autres. Évidemment, il faut se rappeler que même pour Aristote, dans un contexte économique profondément différent du nôtre, la vie intellectuelle doit inclure l'activité de subsistance et l'activité citoyenne ; parce que nous sommes humains, nous ne pouvons pas penser tout le temps¹⁴. Mais nous pouvons le faire le plus possible en fonction des circonstances données. Tout repose donc en définitive sur le choix éthique, c'est-à-dire sur la construction de soi en fonction de valeurs qu'on se donne à soi-même. Et tout est aussi bien politique, comme l'ajoute à plusieurs reprises Aristote, tant dans l'*Ethique à Nicomaque* que dans la *Politique*, parce que les institutions d'une cité influencent de manière considérable les choix individuels de valeurs ; elles le font par les modèles véhiculés et surtout par les récompenses honorifiques, selon que celles-ci sont rendues plutôt aux personnes justes, ou aux savants, ou aux habiles ou aux audacieux, etc.

Peut-on conclure, dès lors, que le sujet éthique est pour Aristote un sujet souverain ? Oui, au sens où l'instance principale de décision doit être le *logos* et le choix responsable ; non, si l'on entend par là un sujet totalement indépendant de son

¹⁴ *Ibid.* X, 9, 1178b33-1179a6.

environnement social ; en effet, s'il y a certes constitution progressive d'un sujet capable de s'autonomiser par rapport aux influences sociales, cependant, quelles que soient les valeurs qu'il choisira de suivre, l'individu en sera d'une certaine manière redevable à la société qui l'a formé, et il devra nécessairement garder une certaine adaptation au reste de la communauté humaine. Aristote, comme Platon, exprime à plusieurs reprises son sentiment de décalage par rapport au reste de la société, ses exigences différentes des exigences les plus communes ; il sait néanmoins qu'il partage un cadre de référence avec ses contemporains, que lorsqu'il utilise certains termes il est globalement compris, que les attitudes morales prônées par la tradition sont toujours connues de tous même si elles sont contestées ou contournées, bref qu'il fait partie d'une culture dans laquelle il trouve suffisamment matière à penser pour ne pas devoir en sortir tout à fait. En effet, sa société, comme la nôtre, est multiforme, traversée de courants divers, tissée de contradictions et recouverte de masques, de sorte qu'aucun acte ne peut y recevoir d'approbation unanime mais que l'appréciation individuelle de la valeur est inévitable. Loin de s'en plaindre, tout philosophe attaché à la liberté appréciera cette indétermination dans la détermination sociale, ce jeu dialectique que l'individu entretient avec l'institution et qui lui assure la responsabilité de ce qu'il devient.

Annick Stevens enseigne la philosophie de l'Antiquité et la métaphysique à l'Université de Liège.