

LE COURAGE CHEZ ARISTOTE

La pensée d'Aristote marque une rupture avec celle de Platon même si celle-ci est loin d'être totale. De *thumos*, il ne sera plus question ; Aristote abandonne les trois parties de l'âme au profit d'une division bipartite : la partie rationnelle et la partie irrationnelle. Cette dernière se divise en deux, la partie végétative commune aux plantes et aux animaux et la partie désirante qui se caractérise par le fait d'obéir en quelque façon à la raison.

Les vertus se répartissent en deux catégories : les vertus intellectuelles qui correspondent à la partie rationnelle et les vertus techniques qui relèvent de la partie irrationnelle, le courage et la tempérance en étant les vertus principales.

Le courage est traité dans l'*Ethique à Nicomaque* au livre trois, chapitres 10 à 12. Une première lecture de ces textes nous donne le sentiment que l'apport socratique et platonicien est laissé de côté pour revenir à une conception guerrière du courage. En effet, d'emblée Aristote affirme que l'homme courageux est « celui qui demeure sans crainte en présence d'une noble mort, ou de quelque péril imminent pouvant entraîner la mort »¹. Or, « la plus noble forme de la mort est celle qu'on rencontre à la guerre, au sein du plus grand et du plus beau des dangers »². Et, contestant par là le *Lachès*, Aristote refuse que la qualification de courageux soit élargie aux dangers courus en mer ou dans la maladie.

Alors que le lâche fuit et que le téméraire est un poltron qui fuit après avoir imité l'homme courageux, ce dernier « tient bon »³. L'insistance du philosophe sur cette fermeté nous renvoie bien sûr à la condition de l'hoplite dont nous avons déjà parlé. « Celui donc qui attend de pied ferme et redoute les choses qu'il faut, pour une fin droite, de la façon qui convient et au moment opportun, ou qui se montre confiant sous les mêmes conditions, celui-là est un homme courageux »⁴.

Toutefois le courageux n'est pas n'importe quel guerrier, c'est le citoyen-soldat. En effet, le mercenaire bien qu'il soit un soldat professionnel ne meurt pas pour la cité. « Mais les soldats de métier deviennent lâches quand le danger se montre trop pressant et qu'ils ont l'infériorité du nombre et de l'équipement : ils sont alors les premiers à fuir, alors que les troupes composées de citoyens meurent à leur poste... »⁵ Nous retrouvons l'idéal héroïque d'Homère auquel Aristote fait référence. Il ne s'agit plus de combats singuliers pour mettre en valeur un héros, mais du combat

¹ *Ethique à Nicomaque*, III, 9

² *ibid.*

³ *E.N.* III, 10

⁴ 1115b, 15

⁵ *E.N.* 1116b, 15

Le courage chez Aristote

solidaire de la phalange. C'est ensemble que l'on meurt pour la cité. Le courage aristotélicien est de toute évidence un courage politique et patriotique.

Le courage : une vertu

Une seconde lecture doit nous permettre d'approfondir le courage comme vertu. En effet, l'objet du chapitre 9 du livre III de l'*Ethique à Nicomaque* est d'analyser le courage à la lumière de sa définition générale de la vertu celle-ci étant « une disposition acquise volontairement par rapport à nous, dans la mesure, définie par la raison conformément à la conduite d'un homme réfléchi. Elle tient la juste moyenne entre deux extrémités fâcheuses, l'une par excès, l'autre par défaut »⁶.

Rappelons que dans la pensée aristotélicienne la fonction propre de l'homme est l'acte conforme à la raison avec l'ambition de rendre ses désirs non rationnels conformes à sa compréhension rationnelle du bien. La vertu, ou l'excellence, consiste donc dans cette activité conforme à la raison et dans l'aptitude à préférer le bien.

Il distingue deux aspects dans la vertu⁷ : l'un intellectuel, l'autre moral. Le premier relève de l'instruction alors que le second « est fille de bonnes habitudes »⁸. Ainsi les vertus morales ne sont pas innées⁹ mais « nous sommes prédisposés à les acquérir, à condition de les perfectionner par l'habitude ». C'est la répétition d'actions moralement bonnes qui permet l'acquisition des vertus éthiques. Bien acquises, elles portent à leur achèvement ce que la nature ne possédait qu'imparfaitement. « Aucune des vertus morales ne naît naturellement en nous ; en effet, rien ne peut modifier l'habitude donnée par la nature ; par exemple, la pierre qu'entraîne la pesanteur ne peut contracter l'habitude contraire, même si un nombre incalculable de fois on la jette en l'air... ».

La vertu acquise est pleinement vertu quand elle s'exerce comme si elle était une disposition innée sans peine et avec le plaisir qui lui est propre. « Le vertueux accomplit avec joie

⁶ E.N. 1107a

⁷ Les vertus intellectuelles telles que la prudence, la sagesse, appartiennent à la partie rationnelle et s'acquièrent par l'enseignement et l'expérience. Les vertus morales telles que le courage et la justice appartiennent à la partie désirante et s'acquièrent par habitude.

Nous pouvons également noter une différence importante avec Platon. Aristote fait du désir, qui procède de la partie désirante de l'âme, l'unique source de motivation de toutes les actions alors que chez Platon une source de motivation est attachée à chaque partie de l'âme.

⁸ E.N II,1

⁹ En cela, Aristote s'oppose à Platon qui considérait que les vertus étaient un don initial de la nature et des dieux.

Le courage chez Aristote

et plaisir des actions moralement bonnes ; ces mêmes actions ont chez les non - vertueux un aspect de difficulté qui empêche tout plaisir ». ¹⁰.

La vertu se révèle donc chez le stagiriste comme un véritable travail d'acquisition par habitude ; elle est un habitus acquis, ce qui suppose chez l'homme moral un choix volontaire. Elle comporte un savoir et un vouloir, Aristote prenant ses distances avec l'intellectualisme socratique.

Le courage : une vertu acquise

Ce rappel étant fait, appliquons au courage la définition de la vertu. Pour être acquise, l'homme doit s'habituer à poser des actes courageux qui, plus qu'ils ne supprimeront les craintes et les peurs, lui permettront de ne pas y céder. « C'est en accomplissant de même telles ou telles actions dans les dangers, et en prenant des habitudes de crainte ou de hardiesse que nous devenons les uns courageux, les autres poltrons » ¹¹. D'où l'importance de l'éducation dès l'enfance pour que l'habitude se prenne tôt. Autre définition : « Il en est de même au sujet du courage : en nous habituant à mépriser le danger et à lui tenir tête, nous devenons courageux, et une fois que nous le sommes devenus, c'est alors que nous serons le plus capables d'affronter le danger » ¹².

Le courage quoique vertueux n'en est pas pour autant pénible. Il met en conflit la perte de la vie et le « tenir bon », acte noble et bon. En effet, « plus la vertu qu'il possède est complète et grand son bonheur, plus aussi la pensée de la mort lui sera pénible : car c'est pour un pareil homme que la vie est surtout digne d'être vécue, c'est lui que la mort privera des plus grands biens, et il en a pleinement conscience : tout cela ne va pas sans l'affliger. Mais il n'en est pas moins courageux, peut-être même l'est-il davantage, parce qu'il préfère les nobles travaux de la guerre à ces grands biens dont nous parlons » ¹³. L'imprévu, notamment chez les gens qui ont confiance en eux, vérifiera l'acquisition de cette vertu.

Le courage : un juste milieu

¹⁰ Marie-Dominique PHILIPPE, *Introduction à la philosophie d'Aristote*, Editions Universitaires, 1991 p. 43

¹¹ *E.N.* 1103b 15

¹² *ibid.* 1104b

¹³ *ibid.* 1117b, 10

Le courage chez Aristote

« Puisque le courage est la disposition la meilleure par rapport à la crainte et à la témérité et qu'il faut n'être pas comme les téméraires (car ils sont d'un côté insuffisants, de l'autre excessifs) ni comme les lâches (car eux font de même, sauf que ce n'est pas vis à vis des mêmes choses mais de leurs contraires, puisqu'ils manquent de confiance et ont trop de crainte), il en résulte évidemment que la disposition intermédiaire entre la témérité et la lâcheté est le courage, car c'est la meilleure »¹⁴.

Comme le fait remarquer Etienne Smoes¹⁵ que nous suivons dans cette analyse, autant la modération ou la tempérance est une vertu dont le milieu trouve sa place sur une échelle de sentiments et d'actions qui s'opposent, autant le courage à affaire à des contraires qui ne sont pas homogènes. Le manque de peur n'équivaut pas nécessairement à un excès de confiance. Par ailleurs, Aristote parle peu de la confiance et beaucoup plus de la peur qui est, de fait, le vrai contraire du courage.

« La crainte ne se produit que face à ces peines qui nous semblent de leur nature capables de détruire notre vie »¹⁶. Cette définition de la peur nous laisse à penser que l'imagination d'un mal à venir tient une place importante dans le processus interne de la peur. De la confiance il n'en est question que dans la Rhétorique comme « l'espoir du salut, accompagné de l'idée que ce salut est à notre portée, et que les choses à craindre ou n'existent pas, ou sont loin de nous »¹⁷. Deux éléments sont donc essentiels dans le courage : la peur et la confiance. La témérité comporte un excès de confiance et un manque de peur, la lâcheté comporte un excès de peur et un manque de confiance.

Comme toute vertu, le courage est un acte qui porte en lui-même sa propre fin. Il est voulu pour lui-même en tant qu'acte noble et beau. Il n'en a pas moins un but externe, souligné par Aristote, qui est le service de la cité. Il refuse de voir attribuer le terme de courageux à des actes qui n'ont pas de fin extérieure et plus particulièrement orientée vers la sauvegarde de la cité. Mais, à la suite de David Pears, Etienne Smoes souligne que le courage contient aussi essentiellement un contre-but qui s'exprime par l'instinct de conservation et le désir de survivre. D'où le conflit de valeurs que nous avons déjà relevé : d'une part aller jusqu'au bout de l'acte courageux dont la noblesse excelle dans la mort et

¹⁴ *Ethique à Eudème*, 1228b

¹⁵ MOES Etienne, *Le courage chez les grecs, d'Homère à Aristote*, Bruxelles, Ouzia, 1995, pp. 214-236

¹⁶ *E.E.* 1229b

¹⁷ *Rhétorique II*, XVI [1383a]

Le courage chez Aristote

d'autre part la peur de la mort qui est instinct de vie. Mais la disposition acquise stable - qu'est la vertu - tient droite l'intention et maintient sa finalité chez l'homme courageux.

L'homme courageux sera celui qui tiendra bon avec une intention droite car « la beauté morale pour le courageux aristotélicien est toute entière contenue dans son action même à laquelle elle est immanente ; la beauté est nous le savons, synonyme de la valeur, de l'action noble, de la moralité ou de ce que la raison prescrit. Agir en vue du beau, c'est agir d'une manière digne de l'homme ; agir en vue du beau, c'est agir selon la droite règle, selon la norme du juste milieu fournie par la sagesse pratique »¹⁸.

L'homme courageux devra donc avoir une juste vision de la réalité pour craindre ce qui doit l'être et ne pas craindre ce qui ne doit pas l'être. Il devra également faire preuve d'une délibération éclairée dans le choix des moyens à mettre en œuvre. Le téméraire et le lâche se trompent dans leur évaluation de ce qui est à craindre ou de ce qui ne l'est pas. L'homme courageux voit les choses, les événements, les situations tels qu'ils sont en vérité.

Etienne Moes fait remarquer qu'Aristote n'exclue pas dans l'*Ethique à Nicomaque* que « l'homme courageux ne soit pas aussi un homme sans peur »¹⁹. Il y a donc une peur instinctive, normale que l'homme courageux par la noblesse de son éducation et par la justesse de sa délibération va écarter en intégrant le redoutable dans son projet. En ce qui concerne la confiance définie comme « une attente que ce qui apporte la sécurité sera à portée de main » est une espérance qui est liée à la qualité de la délibération, c'est à dire qui appartient à l'ordre de la connaissance. La confiance, beaucoup plus que la peur est liée à la délibération des moyens et l'estimation de leur probabilité. « Elle est liée à la prudence qui est l'art de bien délibérer pour bien décider, car le courageux apprécie et juge des situations toujours singulières et contingentes »²⁰.

[Il existe toutefois une difficulté²¹ que connaissent bien les spécialistes d'Aristote et que l'on retrouve ici à propos du courage, c'est l'ambiguïté du courage comme science des

¹⁸ MOES Etienne, *Le courage chez les grecs, d'Homère à Aristote*, Bruxelles, Ouzia, 1995, p. 222

¹⁹ E.N. 1115b

²⁰ ibid. p.229

²¹ La fin du chapitre 9 du livre VI pose la question de savoir si la prudence porte sur le choix de la fin ou seulement sur les moyens d'atteindre cette fin, selon que l'on considère que l'antécédent du relatif « dont » est « ce qui est utile à la vraie réalisation d'une fin » ou seulement « une fin ». « Si donc le fait de bien délibérer est le propre des gens prudents, la bonne délibération pourrait être définie la rectitude relative à ce qui est utile à la vraie réalisation d'une fin, dont la prudence est l'aperception vraie ». Dans son ouvrage *Ethique et Grâce* (Paris, Cerf, 1998 pp. 114-118), Isabelle Chairey souligne « l'ambiguïté de l'éthique

Le courage chez Aristote

fins ou des moyens. Pour Etienne Smoes, « le courage lié aux moyens et à l'expérience, et le courage lié à la fin, à l'intention et au souhait ou désir rationnel de la beauté sont inséparables. Le souci moral appelle la préoccupation technique des moyens. Le courage-habilité du soldat de profession et le courage civique sont englobés dans le courage parfait. De même, la décision porte sur les moyens pour mieux porter sur la fin ; elle est synthèse du souhait de la fin et de la délibération des moyens... »²².]

Mais, la délibération n'est possible que si la situation n'est pas désespérée. C'est dans cet esprit que dans la Rhétorique, Il explique la part positive de la crainte qui « nous rend capables de prendre un parti, tandis que personne ne délibère plus dans une situation désespérée »²³.

Pour le Stagirite, il ne peut y avoir de courage désespéré, il est nécessairement confiant. « Ne faut-il pas dire que de pur sentiment psychologique (sentiment d'être en sécurité), la confiance se moralise en assurance de bien agir face aux périls : le courageux éprouve encore la peur de mourir ou de souffrir mais plus celle d'être lâche face aux périls. Il sait qu'il tiendra bon, qu'il ne sera pas lâche ; il a l'assurance de ne pas déchoir, de ne pas se déshonorer ; il a la conviction qu'il se comportera avec courage »²⁴.

Aristote donne cinq types²⁵ différents de courage qui, de fait, en sont de pâles imitations. Le premier est appelé « courage civique ». C'est le cas de l'homme qui agit pour les honneurs ou par peur de la honte. « Or on ne doit pas être courageux parce qu'on est forcé de l'être, mais parce que c'est une chose noble ». La vertu de courage est une valeur intrinsèquement noble. L'honneur ne fait pas l'acte courageux mais il loue l'action courageuse et la reconnaît publiquement. Le deuxième type est le courage militaire. Ce sont les mercenaires qui vont à la guerre non pas pour la noblesse du combat et la raison droite mais parce qu'ils sont persuadés d'être les plus forts. Le troisième est l'impulsivité. Aristote cite des expressions d'Homère qui caractérisent l'emportement, la colère aveugle, passions communes aux bêtes sauvages.

aristotélicienne » en présentant l'approche différente de deux auteurs : Gauthier (« Compte-rendu de la *Prudence* de P.Aubenque », *Revue des études grecques*, 1963) qui opte pour l'aperception vraie de la fin qui est visée et Aubenque (« La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens ? *Revue des études grecques* N°78, 1965) qui limite le rôle de la prudence aux choix des moyens à mettre en œuvre pour obtenir le but visé. Elle relève ainsi, pour Aristote, la difficulté « à articuler de manière claire les moyens et la fin » et son importance dans « les enjeux anthropologique et métaphysique d'une éthique fondamentale, selon que l'on considère le choix, et donc la décision éthique, comme portant sur les moyens ou sur le but à atteindre ».

²² MOES Etienne, *Le courage chez les grecs, d'Homère à Aristote*, Bruxelles, Ouzia, 1995, p. 295

²³ *Rhétorique*, II, XIV [1383a]

²⁴ MOES Etienne, *Le courage chez les grecs, d'Homère à Aristote*, Bruxelles, Ouzia, 1995, p. 231

²⁵ *E.N.* III, 11

Le courage chez Aristote

L'impulsivité n'est pas le courage, celui-ci requiert d'être mû par le bien et comme la raison le veut. Le quatrième type regroupe les gens confiants en eux-mêmes parce que de nombreuses victoires les ont grisés. Mais quand l'imprévu arrive ils sont désarmés « car le courage provient alors davantage d'une disposition de caractère, et demande moins de préparation : en effet, les dangers prévisibles peuvent faire l'objet d'un choix calculé et raisonnable, tandis que les périls soudains exigent une disposition stable du caractère ». Enfin, le cinquième type concerne les gens ignorants le danger ; il s'agit d'inconscience et non de courage.

Le courage et l'incontinence

Nous avons vu que le contraire du courage est beaucoup plus la lâcheté que la témérité. Il nous faut maintenant traiter du rapport de la lâcheté à l'incontinence et du courage à la maîtrise de soi.

a) L'incontinence (akrasia) dans *l'Ethique à Nicomaque*

Tout le livre VII de l'Ethique à Nicomaque consiste en une réflexion sur la notion d'incontinence. « C'est de l'impuissance à se maîtriser, de la mollesse et du luxe, comme de la maîtrise de soi et de la fermeté que nous devons traiter »²⁶. La faiblesse de la volonté, l'incontinence, ou le fait d'accomplir le mal alors que l'on connaît le bien était considéré par Platon comme la conséquence de l'intempérance ou de l'ignorance, niant ainsi la possibilité que l'homme puisse commettre le mal en connaissance de cause. « Socrate combattait l'idée qu'on pût sciemment se montrer intempérant, comme si le manque de maîtrise de soi n'existait pas. Il affirmait que nul, avec une conception juste, ne pouvait agir autrement que d'une façon excellente ; dans le cas contraire, ce ne pouvait être que par ignorance ».²⁷

Aristote se différencie de Platon en admettant que l'on puisse mal agir pour d'autres raisons que celle de l'ignorance, même si elle en est en partie la cause.

²⁶ E.N. 1145a, 35

²⁷ E.N. 1145b,25

Le courage chez Aristote

Pour cela, il commence par différencier la maîtrise de soi (*enkrateia*) de l'intempérance (*akolasia*). « L'intempérant est poussé par ses désirs, auxquels il obéit par libre choix, car il estime qu'il faut toujours poursuivre le plaisir du moment ; l'autre, au contraire, tout en n'ayant pas cette manière de voir, poursuit néanmoins son plaisir »²⁸. De fait, « les gens dépourvus de maîtrise d'eux-mêmes ne choisissent pas délibérément leur genre de vie »²⁹ car ils peuvent avoir un jugement qui ne s'oppose pas à la raison droite. Il s'agit alors d'un accident ; c'est en effet le désir et non le jugement qui s'oppose à la droite raison.³⁰

Après avoir montré que la sauvagerie, la maladie, les habitudes et les phobies ne concernent pas la maîtrise de soi³¹, le stagiriste traite des plaisirs, des désirs et des peines – dont certains sont nécessaires et d'autres non³². L'excès ou le défaut de plaisirs (comme des douleurs) sont à proscrire. « Quand on recherche l'excès des désirs, qu'on le fait d'une manière excessive ou par choix délibéré ; quand on les recherche pour eux-mêmes, sans avoir en vue quelque autre résultat, on est vraiment intempérant »³³. L'homme tempérant sera celui qui tient le juste milieu.

Il en résulte que, puisque l'intempérant agit délibérément, contrairement à l'homme qui manque de maîtrise de soi, il ne peut avoir de regret. « Le premier est incurable, le second guérissable »³⁴. Ainsi, celui qui est sans maîtrise est préférable à l'intempérant, car en lui le meilleur est sauvegardé : le principe. L'intempérant, prisonnier de sa passion, ne peut se détacher de sa manière de voir.

L'homme maître de lui-même, par opposition à l'absence de maîtrise est défini comme celui qui « ne changera pas d'avis sous l'empire de la passion et du désir, puisque c'est seulement quand il trouvera de bonnes raisons qu'il se laissera persuader »³⁵.

²⁸ *E.N.* 1146b,20

²⁹ *E.N.* VII, 4

³⁰ *E.N.* 1147a, 30: « Quand le désir existe précisément dans l'âme, d'un côté la première pensée nous recommande d'éviter la chose, mais le désir, qui meut chacune des parties de l'âme, nous pousse à la rechercher. Ainsi il peut se faire qu'on se montre dépourvu de maîtrise de soi par l'effet, en un certain sens, du jugement, non pas qu'en soi le jugement s'oppose à la droite raison, mais par accident. Car c'est le désir, et non le jugement, qui s'y oppose ».

³¹ *E.N.* VII, 6

³² *E.N.* 1150a,15

³³ *ibid*

³⁴ *E.N.* 1150a, 20

³⁵ *E.N.* 1151a, 25

Le courage chez Aristote

b) Lâcheté et incontinence

Ceci nous amène à considérer la lâcheté plus proche de l'incontinence que de l'intempérance. Comme l'incontinent, le lâche ne fait pas ce qu'il souhaite. Son jugement ne s'oppose pas à sa raison droite puisqu'il sait ce qu'exige de lui le courage mais ne peut le faire à cause de l'appétit. Dans une situation donnée, alors qu'il sait qu'il lui faut tenir bon, l'intensité de la peur peut annihiler sa volonté au point de lui faire poser un acte dont il n'a plus conscience qu'il est dépourvu de toute noblesse. La valeur de l'acte courageux est totalement occultée par la peur qui met la personne hors d'elle-même. L'homme tempérant se confondant « avec celui qui s'en tient fermement à son raisonnement »³⁶ sera celui qui empêchera la peur de court-circuiter le jugement et de faire perdre à l'acte courageux sa valeur intrinsèque.

c) courage vertu ou maîtrise de soi³⁷

Le courage apparaît chez Aristote à différents niveaux ; soit sous l'aspect de la maîtrise de soi (*enkrateia*) ou de la ténacité (*karteia*), c'est à dire en termes d'affrontement : il faut rester ferme contre les peines, supporter la peur qui se révèle un ennemi qui nécessite un « tenir bon » proche de celui du champ de bataille ; soit comme vertu (*aretè*) à part entière : la peur est intégrée au courage qu'elle favorise en jouant le rôle de signal d'alarme. « Loin d'être une peur qui entame le jugement, elle est une peur informée par le jugement, structurée par une compréhension rationnelle du bien, et qui parle de la même voix que la raison ; elle devient *aretè* en tant qu'unité intégrée de raison, de passion et d'action »³⁸.

La vertu éthique est toujours guidée par la prudence. Ainsi le courageux sera l'homme prudent qui sait discerner ce qui est réalisable et ce qui ne l'est pas. Ne jugeant pas l'action inutile et intégrant la peur dans le courage, le sage affronte le danger en connaissance de cause en ne perdant pas de vue que l'action est belle et noble. Nous retrouvons ainsi le courage comme la science de ce qu'il faut craindre et de ce qu'il ne faut

³⁶ E.N.1145b, 10

³⁷ MOES Etienne, *Le courage chez les grecs, d'Homère à Aristote*, Bruxelles, Ouzia, 1995, pp. 252-266

³⁸ *ibid.* p.255-256

Le courage chez Aristote

pas craindre et comme le juste milieu très fragile entre la peur (qui pourrait devenir lâcheté) et la confiance (qui pourrait devenir témérité). Le courageux doit assumer la contradiction interne que représentent la peine provoquée par la peur et le plaisir né de la confiance et accepter que, malgré tout, l'issue reste imprévisible.

Nous retrouvons ici l'importance d'une bonne délibération. La qualité de l'action - vertueuse ou vicieuse - va dépendre de la capacité à distinguer entre le bien réel et le bien apparent. En effet, le plaisir peut duper les gens en leur donnant l'illusion du bien. « Du moins recherchent-ils comme un bien ce qui est agréable et fuient-ils la douleur comme un mal ». ³⁹ Les platoniciens considéraient que seul le bien absolu pouvait être recherché alors que les sophistes pensaient que chacun ne recherche que ce qui lui plaît et donc qui lui apparaît comme un bien. Aristote va sortir de ce dilemme de la manière suivante : pour l'honnête homme ce qui lui apparaît est le bien véritable, pour l'homme mauvais c'est tout ce qu'on voudra. « ... pour l'honnête homme ce sera le bien véritable et, pour le méchant ce qui se rencontrera. Il en va ainsi des corps : les gens bien portants estiment salubres les nourritures qui le sont véritablement, tandis que les malades en jugent tout autrement... C'est que l'homme sensé juge exactement des cas particuliers et, dans toutes circonstances, la vérité apparaît à ses yeux dans tout son éclat » ⁴⁰

L'homme courageux sera donc l'homme de valeur à la raison droite ; or, celui-ci est l'homme libre, l'homme citoyen. Le courage est bien une vertu mais elle n'est possible qu'à l'homme libre qui commande. « L'esclave est complètement dépourvu de la faculté de délibérer ; la femme, elle, la possède, mais sans possibilité de décision... Voilà pourquoi ce qui commande doit posséder la vertu parfaite... Il est donc évident que la vertu est le partage de toutes les personnes dont on a parlé, mais que la tempérance n'est pas la même chez la femme et chez l'homme, ni non plus le courage, ni la justice ; chez l'un le courage est tout de commandement, chez l'autre tout de soumission » ⁴¹. Nous restons donc avec Aristote dans une conception aristocratique du courage.

³⁹ 1113b

⁴⁰ 1113a, 25

⁴¹ *Politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1968, 1259b p.35 et p.62

Le courage chez Aristote

Nous retiendrons de l'approche aristotélicienne du courage qu'elle se nourrit toujours de l'idéologie de la « belle-mort » du citoyen-soldat pour la sauvegarde de la Cité. Le philosophe réfute l'intellectualisme socratique qui consisterait à réduire la vertu à un savoir qui induirait que celui qui sait le bien le fait. Il applique au courage sa conception de la vertu comme habitus, juste milieu et choix volontaire, faisant ainsi de l'intention le fondement de la moralité de l'acte et de l'exercice de la sagesse prudentielle la condition d'une délibération éclairée. Son analyse des deux passions que sont la peur et l'audace a montré qu'elles peuvent conduire à la lâcheté et à la témérité, le courage étant le juste milieu. La peur, véritable opposé du courage, est plus proche de l'incontinence que de l'intempérance, et, le courage, authentique vertu, n'est pas sans lien avec la maîtrise de soi. Quoique le courage comporte un conflit interne entre la mort-pour-la-cité et l'instinct de vie, entre la peine que produit la peur et le plaisir que suscite la confiance, l'acte courageux garde en lui-même sa propre fin, sa beauté. L'excellence et la beauté consistent à « tenir bon ». L'efficacité de l'acte courageux n'est pas pour autant laissé de côté, il doit produire du fruit : sauver la Cité. C'est pour cela que cette vertu n'est accessible qu'aux meilleurs : les hommes citoyens, libres et gouvernant.

*

*

*

LA MAGNANIMITE

Aristote a exclu de la vertu de courage tout ce qui ne s'affirme pas dans un contexte de guerre. Il n'en reste pas moins qu'à de multiples occasions (dangers de toutes sortes, maladies, calomnies etc.) l'homme peut témoigner d'un courage quotidien qui manifeste sa grandeur. Ainsi pour Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* l'homme magnanime est « celui qui se juge lui-même digne de grandes choses et qui en est digne » (1123b). En effet, s'il n'en est pas digne c'est un vaniteux ; et s'il ne s'en croit pas digne alors qu'il l'est c'est un pusillanime. « Ainsi, l'homme magnanime, d'une part est un extrême par la grandeur <de ce à quoi il peut prétendre>, et d'autre part un moyen par la juste mesure où il se tient (puisqu'il ne se juge digne que de ce dont il est effectivement digne), alors que l'homme vain et l'homme pusillanime tombent dans l'excès ou le défaut (1123b,10)⁴².

Le pusillanime est considéré par Aristote comme le plus dangereux. « Il donne l'impression de receler en lui quelque chose de mauvais, du fait qu'il se juge lui-même indigne de tous biens » (1124b, 20) : « il s'abstiennent de toute action et de toute occupation vertueuses dans la pensée qu'ils en sont indignes, et ils se comportent de même à l'égard des biens extérieurs ».

« Les vaniteux, au contraire, sont des sots, qui s'ignorent eux-mêmes, et on s'en aperçoit (car, tout comme ils en étaient dignes, ils entreprennent des tâches honorables, et l'événement ne tarde pas à les confondre) » (1124b,25).

L'homme magnanime a donc une juste perception des grandes choses qu'il est capable de faire, une juste estime de soi et de sa notoriété publique. Il en reçoit les honneurs qui ne font que confirmer sa vie vertueuse. Il n'y attachera donc pas plus d'importance qu'il ne faut et se défiera des honneurs rendus pour des futilités (1224a). Dans l'abondance de biens il se réjouira sans excès, dans la mauvaise fortune il ne s'affligera pas outre mesure.

⁴² L'*Ethique à Nicomaque* représente l'aboutissement de la pensée d'Aristote sur la magnanimité. On pourra à ce propos lire les pages 56 à 64 de l'ouvrage de R.A. Gauthier, *La Magnanimité*, Paris, Vrin 1951. Il décrit à partir des *Seconds Analytiques* et de l'*Ethique à Eudème* la formation du concept aristotélicien de la magnanimité. E. Smoes donne une synthèse de cette étude à la page 268 de son livre *Le courage chez les grecs d'Homère à Aristote*.

Le courage chez Aristote

« L'homme magnanime doit être un homme de bien » (1123b, 25). Il doit pratiquer toutes les vertus, « la magnanimité étant une sorte d'ornement des vertus, car elle les fait croître et ne se rencontre pas sans elles » (1124a).

Ainsi, le magnanime garde une indépendance face aux honneurs qui lui sont rendus et une certaine distance face aux biens et aux infortunes car sa grandeur réside dans l'exercice de la vertu. « Seul l'homme de bien devrait être honoré » (1124a, 25) même s'il est vrai que l'abondance de biens accroît les honneurs. L'homme riche n'est pas nécessairement vertueux, et, honoré il imite le magnanime et se révèle insolent et dédaigneux.

Le magnanime n'affronte les dangers que pour des motifs importants, n'épargne pas sa vie, offre des bienfaits et rougit d'en recevoir et donne plus qu'il ne reçoit pour ne pas devenir débiteur et donc inférieur. Il se montre hautain avec les puissants mais pas avec les modestes et ne recherche pas les premières places ; ses états d'âmes (haines ou amitiés) sont transparents car seule l'âme craintive se cache ; il se soucie d'avantage de vérité que d'opinion publique, il fuit les commérages ; il ne parle ni de lui ni des autres et n'entretient pas de rancune ; il est un homme lent et calme qui fuit l'agitation et l'excitation. Il agit peu et à bon escient.

Ce portrait du magnanime nous renvoie l'image d'un homme assez solitaire. Détrompons-nous, écrit R.A. Gauthier, le magnanime a des amis (1224b, 27 et 31-32). « Et comment en serait-il autrement ? l'amitié véritable ne repose-t-elle pas sur la vertu, et le magnanime n'est-il pas vertueux par excellence ? »⁴³ S'appuyant sur les livres consacrés à l'amitié l'auteur explique que l'amitié est nécessaire à l'acquisition et à l'exercice de la vertu ; elle permet aussi d'en goûter les joies. Gauthier fait du magnanime un homme qui vit de l'amitié et il lui donne toutes les qualités attribuées par Aristote à l'amitié. « Grâce à ses amis, le magnanime ne possède-t-il pas, et d'une façon aussi stable que l'amitié même, le seul bien qui lui tienne à cœur, l'honneur, le grand honneur ? Le grand honneur, c'est le témoignage rendu à la vertu par des gens de bien, et qui nous connaissent. Mais ces gens-là, quels sont-ils, sinon nos amis ? Tant que leur estime lui reste – et elle ne saurait lui manquer – le magnanime est heureux »⁴⁴.

⁴³ GAUTHIER R.A. *La Magnanimité*, Paris, Vrin 1951 p.99

⁴⁴ *ibid.* p.104

Le courage chez Aristote

Or, poursuit l'auteur, si la magnanimité est la vertu totale, si la vertu totale constitue le bonheur, seul digne d'honneur, le bonheur parfait étant la contemplation, la magnanimité n'est-elle pas à la fois le bonheur parfait de la contemplation et le bonheur imparfait des belles actions ? La magnanimité, qui s'est révélée une vertu du politique ne serait-elle pas la vertu du philosophe ? La force magnanime ne serait-elle pas une aptitude à la contemplation ? Le fait que le magnanime est lent aux choses temporelles (1224b 24) n'est-il pas le signe d'un mépris des affaires humaines au profit de la vie contemplative ? Toutes ces questions ont reçu des réponses très opposées reconnaît l'auteur tout en défendant la thèse que « la magnanimité est l'apanage du contemplatif ». ⁴⁵

Le magnanime est décrit par Aristote non comme un homme de l'action mais comme un homme du loisir, ce dernier n'étant pas le divertissement mais la contemplation. L'action n'est acceptée que pour une juste cause et il n'hésitera pas à donner sa vie (1124b 8-9), à l'instar de Socrate qui fut un homme de la contemplation mais qui n'hésita pas à faire la guerre courageusement et à rester ferme devant ses accusateurs. L'autarcie du magnanime que souligne Aristote, atteste que ce dernier ne souhaite qu'une juste dépendance des biens extérieurs, les seuls nécessaires qui lui permettront de vaquer à la contemplation. Les belles actions politiques nécessitent richesse, pouvoir, prospérité qui suscitent les honneurs de la foule ; ceux-ci sont légitimes si ceux qui les réalisent sont réellement vertueux. Mais il s'agit ici de petits honneurs, le grand honneur revenant à la contemplation, or, la magnanimité n'a pour objet que le grand honneur.

« L'homme politique ne peut atteindre qu'à un bonheur de second ordre, fait de belles actions et d'un sage usage du pouvoir et des richesses ; il peut, par là, mériter un honneur de second ordre, fait de belles actions et d'un sage usage du pouvoir et des richesses ; il peut, par là, mériter un honneur de second ordre, l'hommage rendu par la foule à son activité : d'où chez lui cette vertu d' « ambition légitime » ; le philosophe, lui, atteint au bonheur parfait, à la contemplation : il mérite ainsi le grand honneur, et s'il s'en juge digne, et, par là, domine le monde, il est magnanime ». ⁴⁶

Etienne Smoes écrit que « l'idéal d'Aristote n'est pas de séparer les deux types de bonheur et de vie, la vie contemplative et la vie active. [...] Certes, il y a hiérarchie, des

⁴⁵ ibid. pp. 104-114

⁴⁶ ibid. p.114

Le courage chez Aristote

deux types de vie que mène ensemble le même homme, à la fois philosophe et homme politique ; et la vie philosophique est à la vie pratique ce que la vertu dianoétique est à la vertu éthique. Mais même si la vie contemplative est la forme la plus parfaite du bonheur humain, une forme presque divine, la vie « théorétique » n'est pas le bonheur complet et la vie contemplative pure n'appartient qu'à Dieu. Ainsi l'élite athénienne voudront unir philosophie et action politique. En tant qu'il fait partie de la cité, l'homme complet unira les vies pratique et contemplative qui sont les deux aspects corrélatifs de la moralité et de l'activité de l'homme par excellence »⁴⁷.

Il nous faut conclure. Pour R.A. Gauthier, le magnanime répond à une aspiration profonde à la liberté qui s'exprime par la prise en main de sa destinée en gardant son indépendance à l'égard du monde extérieur. Le magnanime a le goût de la grandeur. Il discerne le petit et le grand pour choisir celui-ci. Il fait le choix du grand honneur contre le petit honneur. C'est dans cette perspective qu'il est conduit à reconnaître la vie intérieure, contemplative, comme supérieure à la vie extérieure. La grandeur intérieure de sa vertu lui donne droit au plus grand des biens extérieurs, l'honneur. Se jugeant digne des biens extérieurs, il atteste ainsi sa dignité d'homme et sa supériorité au monde qu'il domine.

« A l'appel de l'homme broyé sous le joug du monde, la philosophie d'Aristote apporte une réponse. Elle prêche un salut, un salut à conquérir sur cette terre, dans la seule vie qui nous soit offerte, par les forces de l'homme seul »⁴⁸. R.A. Gauthier montre ensuite que pour Aristote le bonheur n'est accessible qu'à une élite. « Seuls peuvent prétendre au bonheur ceux qui consacrent leur vie à la cité ou à l'étude. Encore les premiers ne peuvent-ils prétendre qu'à un bonheur de second ordre. Le bonheur parfait, et, avec lui, la vertu de magnanimité, se trouvent réservés à l'étroite élite des philosophes ». L'auteur soutient la thèse qu'Aristote a dressé le portrait du magnanime en ne cessant de penser à Socrate.

L'analyse de R.A. Gauthier de la magnanimité chez Aristote l'a conduit, nous l'avons dit, à soutenir la thèse que le magnanime est le philosophe contemplatif. Etienne Smoes, dans sa synthèse, reste plus proche du texte du philosophe : « ...le magnanime ne se laisse ni humilier, ni abattre. Il affirme hautement sa propre dignité, par delà les affronts des hommes et les injures du sort. Sans excès comme sans insuffisance, il possède la juste

⁴⁷ MOES Etienne, *Le courage chez les grecs, d'Homère à Aristote*, Bruxelles, Ouzia, 1995, p. 278

⁴⁸ GAUTHIER R.A. *La Magnanimité*, Paris, Vrin 1951 p.115

Le courage chez Aristote

conscience de sa valeur et il entend qu'elle lui soit reconnue publiquement comme elle le mérite. La magnanimité est la conscience que possède le vertueux de sa propre excellence, avec l'exigence corrélatrice que celle-ci fasse l'objet d'une reconnaissance publique adéquate. Elle est, dans les diverses formes d'excellence, la conscience de l'excellence en tant que telle et la revendication du droit à l'hommage public qu'elle mérite de la part de ceux qui sont capables de le reconnaître »⁴⁹.

⁴⁹ MOES Etienne, *Le courage chez les grecs, d'Homère à Aristote*, Bruxelles, Ouzia, 1995, p. 280