

2M11.3470.8

Université de Montréal

La formation du caractère chez Aristote et le problème de la responsabilité morale

par
Nicolas Raoult

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A)
en philosophie
option « Philosophie au collégial »

septembre 2006

© Nicolas Raoult 2006



B

29

US1

2007

V.076

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**La formation du caractère chez Aristote et le problème de la responsabilité
morale**

présenté par :

Nicolas Raoult

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

David Piché
président-rapporteur

Louis-André Dorion
directeur de recherche

Vayos Liapis
membre du jury

Résumé

La pensée éthique d'Aristote peut présenter d'épineux problèmes. Un de ces problèmes souvent discuté par les commentateurs du Stagirite part d'un constat troublant : il semble que la théorie aristotélicienne de la formation du caractère soit incompatible avec la notion de responsabilité morale défendue ailleurs par le Philosophe. En effet, bien qu'Aristote décline de multiples manières son intérêt pour la question de la responsabilité morale, il soutient d'un autre côté que le caractère de l'homme résulte des habitudes prises pendant sa prime jeunesse; or, si le caractère de l'homme se développe pendant la tendre enfance de ce dernier, comment peut-on réellement le considérer comme responsable de l'acquisition de ses vertus et de ses vices ?

C'est à la lumière de cette tension dans la pensée d'Aristote que nous aborderons la théorie aristotélicienne de la formation du caractère, pour en bout de ligne tenter d'établir si, oui ou non, l'homme peut être considéré comme responsable de l'acquisition de son caractère. Pour y arriver, nous examinerons trois principaux thèmes, soit le statut des vertus naturelles, la nature et l'étendue du processus d'habituation dans la formation du caractère et la possibilité que l'homme puisse de lui-même modifier son caractère à l'âge adulte. Le tout nous permettra de montrer qu'une lecture déterministe d'Aristote n'est pas fondée et que l'homme peut être considéré, dans une certaine mesure, responsable de son caractère.

Mots-clés (autres que ceux contenus dans le titre du mémoire) : philosophie; vertu; déterminisme; excellence; habituation; éthique; éducation.

Abstract

Aristotle's ethical works present intricate issues. One of the problems often discussed by his commentators stems from a disconcerting observation: it would seem that the Aristotelian theory of character formation is incompatible with the notion of moral responsibility that the philosopher maintains elsewhere. Indeed, Aristotle presents, on numerous occasions, his interest in the topic of moral responsibility while also maintaining that human character results from habits acquired during youth. But if human's character is developed during childhood, how could men be truly considered morally responsible for the acquisition of their virtues and vices ?

With this apparent contradiction in mind, we shall broach the Aristotelian theory of character formation and attempt to determine if men can be considered responsables for the formation of their character or not. To achieve our goal, we shall explore three main themes: the status of natural virtues, the nature and extent of the habituation process in character formation and the possibility for men to modify, by themselves, their character during adulthood. In the end, we shall be able to prove that a determinist reading of Aristotle is unfounded and that men can be considered, to a certain extent, responsables for their character.

Keywords : philosophy; Aristotle; character formation; moral responsibility; determinism; virtue; habituation; ethic.

Table des matières

Résumé	p. iii
Abstract	p. iv
Liste des abbréviations	p. vi
Remerciements	p. vii
Introduction	p. 1
1. Les vertus et vices du caractère	p. 8
1.1. L'âme et ses excellences	p. 8
1.2. Les dispositions du caractère	p. 12
2. La formation du caractère	p. 21
2.1. Les vertus naturelles	p. 24
2.2. La formation du caractère par l'habitude	p. 37
2.2.1. L'habitude pendant la jeunesse	p. 41
2.2.2. L'hypothèse d'une seconde période d'habitude	p. 48
2.3. L'homme peut-il modifier son caractère ?	p. 57
Conclusion	p. 72
Bibliographie	p. 76

Liste des abréviations

Écrits d'Aristote :

Cat. : *Catégories*

DA : *De l'Âme*

De Mem. : *De la mémoire et de la réminiscence*

Écon. : *L'Économique*

EE : *Éthique à Eudème*

EN : *Éthique à Nicomaque*

Mét. : *Métaphysique*

MM : *Grande Morale*

Poét. : *Poétique*

Pol. : *Politique*

Rhét. : *Rhétorique*

Écrits de Platon :

Lois : *Les Lois*

Rép. : *La République*

Remerciements

Premièrement, mes plus tendres remerciements vont à ma mère, qui m'a tant aidé pendant ces longues, longues années d'études. Son amour et son support de tous les instants m'ont assuré toute la tranquillité d'esprit requise pour mener à bien ce projet. Merci mille fois.

Je voudrais aussi remercier mon directeur de recherche, M. Louis-André Dorion, grâce à qui j'ai pu découvrir pendant tant de fabuleux cours le riche monde de la philosophie antique. Avec lui, j'ai pris un plaisir fou à fréquenter les Anciens, au grand détriment de mes cours de physique de l'époque... Je le remercie bien sûr aussi de son support et de sa patience pendant la rédaction de ce mémoire.

Finalement, je ne pourrais conclure sans aussi remercier la radieuse Jocelyne Doyon, qui a su résoudre avec tant de facilité le casse-tête administratif qu'a pu être mon passage à l'Université de Montréal. Tant de soucis et de tracas ont été évités grâce à elle, et je lui en suis énormément reconnaissant.

Introduction

Depuis les discours de Socrate, le thème de la vertu s'est retrouvé au coeur des préoccupations philosophiques des Anciens. Les œuvres d'Aristote et de Platon sont émaillées de ces recherches sur la vertu, mais l'approche de ces deux philosophes sur le sujet diffère grandement. Entre autres, Aristote reproche à son maître de s'être contenté de discuter abstraitement de la nature et de l'essence de la vertu, alors que lui considère qu'il est plutôt urgent de chercher par quels moyens *concrets* l'homme peut devenir vertueux¹. Dans le présent travail, nous nous pencherons sur ce thème de l'acquisition de la vertu (ou de « la formation du caractère »²) dans la pensée aristotélicienne. Les traités éthiques d'Aristote³, de même que la *Politique*⁴, traitent abondamment de ce sujet, mais il est parfois bien difficile de concilier les différentes idées que l'on retrouve dans ces textes. Bien sûr, tous les commentateurs s'entendent sur le rôle crucial qu'accorde Aristote à l'éducation dans le processus menant à la formation d'un bon caractère, et tous s'entendent aussi sur le fait que le caractère de l'homme se forge à force de répéter des actes de même nature. Mais sous ces accords de surface, de multiples zones d'ombre apparaissent lorsque l'on se penche avec minutie sur les lignes du Stagirite. Ce travail, qui se propose de revisiter en partie le thème de la formation du caractère chez Aristote,

¹ « [...] Ce n'est pas de connaître la nature de la vertu qui est le plus précieux mais de savoir ses sources. En effet, ce n'est pas de savoir ce qu'est le courage que nous désirons mais être courageux, ni ce qu'est la justice mais être justes » (*EE* I 5, 1216b20-24). Ces lignes d'Aristote critiquent clairement l'idée de la vertu-science chez Platon et Socrate, thème omniprésent dans les dialogues de jeunesse platoniciens. Cf. aussi *EN* II 2, 1103b26-32; 3, 1105b12-18 et X 10, 1179a33-b4.

² Comme nous le verrons bientôt (cf. *infra*, section 1.1), les vertus qui sont l'objet de ce travail sont les « vertus du caractère », qui se distinguent des « vertus intellectuelles ». Pour l'instant, contentons-nous de dire que nous considérerons comme équivalentes les expressions « devenir vertueux », « acquérir des dispositions vertueuses » et « acquérir un bon caractère ».

³ Pour ce travail, les références à la *Politique* et aux trois traités éthiques d'Aristote seront pour la plupart faites directement dans le texte afin de réduire le recours aux notes de bas de page. Pour l'*Éthique à Nicomaque* (*EN*), nous référerons à la traduction de Bodéüs; pour l'*Éthique à Eudème* (*EE*), nous utiliserons la traduction de Décarie; pour la *Grande Morale* (*MM*), texte qu'il faut utiliser avec toutes les précautions d'usage, nous utiliserons celle de Dalimier.

le fera à la lumière d'une des problématiques qui a divisé les commentateurs au cours des dernières décennies.

Cette problématique se situe au niveau de la cohérence interne de l'œuvre d'Aristote, car la théorie aristotélicienne de la formation du caractère peut sembler incompatible avec les développements du Stagirite au sujet de la responsabilité morale. Plus précisément, nombreux sont ceux qui pensent que la théorie de la formation du caractère présentée par Aristote semble mener à un certain déterminisme moral qui tuerait dans l'œuf toute possibilité de responsabilité morale chez l'homme. Cette lecture déterministe du texte d'Aristote se fonde principalement sur les lignes de *EN* II 1, où Aristote insiste sur l'importance *cruciale* de l'éducation pendant l'enfance pour assurer la formation d'un caractère vertueux⁵. En effet, si dans le processus de formation du caractère tout se joue pendant l'enfance, période pendant laquelle l'enfant paraît *entièrement* soumis à l'influence de ses parents, de ses pédagogues et de son environnement, il semble que l'homme pourrait alors difficilement être tenu responsable de l'acquisition de ses dispositions à la vertu ou au vice. Et si l'homme n'est pas responsable de son caractère, de ses vices et de ses vertus, comment peut-on le blâmer ou le louer pour les actes qui en découlent ? Bref, le rôle crucial réservé à l'éducation (au sens large) pendant l'enfance semble implicitement contraindre Aristote à endosser une conception déterministe de l'acquisition des vertus et des vices, et ce déterminisme serait apparemment fatal pour la responsabilité morale.

⁴ La traduction de la *Politique (Pol.)* que nous utiliserons dans ce travail sera celle de Pellegrin.

Bien avant aujourd'hui Aristote a été soupçonné de développer une pensée menant à un certain déterminisme. Cicéron, dans son traité *Du Destin*, considère déjà Aristote comme un déterministe, à l'instar de Démocrite, Héraclite et Empédocle, et il accuse ces philosophes de penser que « tout ce qui arrive [incluant les mouvements volontaires de l'âme] est soumis au destin, de telle sorte que ce destin lui donne force de nécessité » (*De Fato* 39). À Aristote, Cicéron oppose d'autres penseurs qui refusent que l'homme ne soit pas maître de ses actions. Pour ces derniers, selon Cicéron, la thèse déterministe est intenable, car alors « ni l'éloge n'est juste, ni le blâme, ni les récompenses ni les châtiments » (*De Fato* 40). Une telle conséquence est bien sûr absurde pour des penseurs persuadés que l'homme doit être tenu responsable de ses actes.

Pourtant, à aucun moment Aristote ne défend explicitement, voire même n'envisage ouvertement un tel déterminisme. Au contraire, tout nous pousse à croire qu'il n'aurait pas cautionné une telle lecture de sa pensée, car à l'opposé de ce déterminisme moral, il semble bien qu'Aristote développe dans ses trois traités éthiques une conception de la responsabilité morale articulée autour de la notion d'acte volontaire⁶. Contrairement à ce que pensait Cicéron, le Stagirite est convaincu que :

« la vertu et le vice, et les actions qui en résultent, sont les uns loués, les autres blâmés (car on blâme et loue non ce qui existe par nécessité, chance ou nature, mais ce dont nous sommes nous-mêmes la cause [...])⁷ » (*EE* II 6, 1223a10-13).

⁵ Cf. *EN* II 1, 1103b23-25 : « L'importance de contracter telle ou telle habitude dès la prime jeunesse n'est donc pas négligeable, mais tout à fait décisive ou plutôt, c'est le tout de l'affaire ». Ce passage, sur lequel nous reviendrons, est au cœur de cette lecture déterministe d'Aristote.

⁶ Cf., entre autres, *EN* III 1-7; *EE* II 6-11 et *MM* I 9-17.

⁷ Notons ici que ce passage nous montre que ce ne sont pas seulement les *actions* de l'homme qui peuvent être louées ou blâmées, mais aussi les *dispositions* vertueuses ou vicieuses qui sont à l'origine de ces actions.

En effet, pour Aristote, l'examen de l'acte volontaire est essentiel afin de bien discerner les situations où l'homme mérite louange ou blâme de la part de ses pairs pour ses actions, de même qu'honneur ou châtement de la part du législateur⁸, comme on le fait à l'endroit d'un homme moralement responsable de la qualité vertueuse ou vicieuse de ses actes. Ainsi, Aristote semble convaincu qu'il « tient [...] à nous d'être honnêtes ou vilains » (*EN* III 7, 1113b13-14), et il décline de multiples façons sa certitude que l'homme est un agent responsable (*aitios* (cause)) de ses actes volontaires, en insistant sur le fait que l'origine (*arkhê*) de l'action est dans l'agent⁹, qu'il dépend de l'agent (*ep' autô(i)*) d'agir ou de ne pas agir¹⁰, et que l'agent est maître (*kurios*) de ses actions¹¹. Un des passages-clés où Aristote lie tous ces concepts se trouve dans l'*EE* :

« [...] les actions dont l'homme est le principe et le maître, il est clair qu'elles peuvent se produire ou non, et qu'il est en son pouvoir qu'elles se produisent ou non, celles du moins dont l'existence et la non-existence dépendent de lui. Ce dont il est en son pouvoir qu'il le fasse ou non, il en est lui-même la cause, et ce dont il est la cause est en son pouvoir. » (*EE* II 6, 1223a4-9).

À ces éléments typiques d'une théorie de la responsabilité morale s'ajoutent de longs passages classiques qui abondent dans le même sens, soutenant que l'homme est responsable de l'acquisition de ses vertus et de ses vices¹². Bref, Aristote semble accorder un grand intérêt à la question de la responsabilité morale; nous y reviendrons à plusieurs reprises dans ce travail.

⁸ Cf. *EN* III 1, 1109b30-35 et *EN* III 7, 1113b22-a3.

⁹ Cf. *EN* III 3, 1111a23; 5, 1112b28 et *EE* II 8, 1224b15.

¹⁰ Cf. *EN* III 1, 1110a17-18; 7, 1113b7-8; *EE* II 6, 1223a5-9; 9, 1225b8-10 et *MM* I 9, 1187a5 et sqq.

¹¹ Cf. *EN* III 7, 1113b32; 1114a3 et *EE* II 6, 1223a5-9.

¹² Parmi ces principaux passages, mentionnons l'incontournable *EN* III 7, ainsi que *MM* I 9, 1187a5-30 et *MM* I 11. Par exemple, Aristote explique en *EN* III 7 que : « s'il tient à nous d'exécuter ce qui est beau et ce qui est laid comme aussi de ne pas l'exécuter et que, d'autre part, c'est en cela que consiste, on vient de

Mais alors, nous nous retrouvons apparemment face à deux thèses incompatibles défendues par Aristote, et si ce problème de cohérence interne paraît avoir été ignoré par lui, il ne l'a pas été par ses lecteurs. Au cours des dernières décennies, marquées par un nouvel engouement pour les écrits éthiques d'Aristote, cette problématique a été soulignée et décortiquée par plusieurs commentateurs qui se sont interrogés sur la question de la formation du caractère chez Aristote et sur ses conséquences au niveau de la responsabilité morale. Le problème est bien résumé par Sauvé-Meyer :

« paradoxically enough, the account of character formation to which Aristotle appeals [...] is often thought to undermine his conclusion that we are responsible for our states of character. » (Sauvé-Meyer 1993, p.123).

La plupart des commentateurs modernes partagent d'une manière ou d'une autre ce constat – comme Engberg-Pedersen qui estime qu'« Aristotle seems [...] to be forgetful of parts of his own doctrine and contradicting himself » (Engberg-Pedersen 1983, p.246) – mais pas au point de penser comme Cicéron qu'Aristote développe une pensée déterministe. Ils soulignent plutôt l'incohérence apparente ou réelle d'Aristote, et tentent chacun à leur manière de la résoudre ou de l'expliquer¹³. Bien rares sont ceux qui font une lecture plus déterministe des lignes d'Aristote en prétendant que la formation du caractère dépend entièrement de la nature de l'éducation morale couplée à un vague bagage héréditaire¹⁴. Nous montrerons dans ce travail qu'une telle lecture est erronée.

le dire, le fait d'être bons ou mauvais, il tient par conséquent à nous d'être honnêtes ou vilains » (*EN* III 7, 1113b11-14).

¹³ Pour d'autres commentateurs qui ont relevé cette problématique, cf., entre autres, Brickhouse 1991 (p.140-141), Broadie 1991 (p.167 et sqq.), Furley 1967 (p.194), Gauthier-Jolif 1970 (p.215-216 (sur 1114b1-3)), Natali 2004 (chap. VIII), Urmson 1988 (p.59-61) et Williams 1990 (p.47).

¹⁴ Cf. Roberts 1989, p.31 et sqq. et Williams 1990, p.47

Bien sûr, on pourrait reprocher à cette polémique de juger l'œuvre d'Aristote à partir de critères trop modernes. En effet, on tient aujourd'hui généralement pour acquis qu'une conception de la responsabilité morale implique nécessairement que l'homme doit être responsable, du moins en partie, de l'acquisition de son caractère. Or, si Aristote développe bien une théorie de la responsabilité morale, il semble qu'il ne se préoccupe pas de la fonder explicitement et uniquement sur l'acquisition volontaire d'un caractère disposé à la vertu ou au vice¹⁵. C'est pour cette raison que l'on peut imaginer que l'analyse de la responsabilité morale chez Aristote pourrait être abordée avec un regard neuf, sans les exigences de la pensée morale de notre temps¹⁶. Pourtant, si nous parvenons à prouver que l'homme est responsable de l'acquisition de son caractère, nous dégagerons du coup un espace suffisant pour l'élaboration d'une théorie de la responsabilité morale. Et chemin faisant, notre examen nous permettra de montrer que la pensée du Stagirite sur ces sujets est plus complexe que certains ne le pensent, et qu'une lecture déterministe de ses textes n'est pas fondée.

C'est ainsi à la lumière de cette problématique que nous allons aborder à notre tour dans ce travail le thème de la formation du caractère chez Aristote, et nous aurons comme objectif particulier de vérifier si cette théorie du Stagirite est compatible avec un concept de la responsabilité morale exigeant que l'homme soit responsable de l'acquisition de son caractère¹⁷. Ce travail se divisera de façon assez simple. Dans un premier temps, avant de plonger dans le vif du sujet, nous revisiterons les notions de

¹⁵ Cf. Sauvé-Meyer 1993, p.6, 42, 128-129.

¹⁶ Un bon exemple d'une telle entreprise est justement celui, très intéressant, qu'élabore Sauvé-Meyer (cf. Sauvé-Meyer 1993, chap.6 particulièrement).

¹⁷ En regard de cet objectif, il ne faut pas se surprendre que nous n'examinions pas dans le détail les différentes lectures que nous pourrions faire de la conception aristotélicienne de la responsabilité morale.

vertus et de vices du caractère chez Aristote. Nous examinerons ensuite le statut qu'Aristote accorde aux vertus naturelles, thème incontournable de toute étude portant sur le caractère et sur la responsabilité morale. Par la suite, nous aborderons le thème central de ce travail, soit le processus de la formation du caractère tel que nous le présente Aristote, et nous examinerons la thèse de Sauvé-Meyer selon laquelle ce processus serait moins monolithique que ce que nous présentent les lignes de *EN* II 1. Bien sûr, nous ne plongerons pas dans toutes les nuances et toutes les interprétations qu'un tel sujet mériterait. Plutôt, nous nous contenterons de brosser un portrait qui nous permettra de mieux cerner les conséquences de la théorie aristotélicienne de la formation du caractère au niveau de la responsabilité morale. Finalement, nous terminerons avec un dernier thème crucial dans le cadre de ce travail en examinant s'il est possible pour l'homme adulte de modifier par lui-même son caractère. Cette question, fondamentale mais rarement abordée, sera décisive pour notre étude. En conclusion, le tout devrait nous permettre de répondre à la question suivante : est-ce que l'homme peut être tenu responsable de l'acquisition de son caractère ? Nous serons alors en mesure de décider si l'on doit finalement accuser Aristote d'incohérence, ou au contraire si l'on peut concilier deux pans de sa pensée éthique qui paraissent a priori incompatibles.

Notre travail mettra plutôt l'accent sur la théorie de la formation du caractère chez Aristote ainsi que sur la responsabilité de l'homme à l'égard de son propre caractère.

1. Les vertus et vices du caractère

Avant d'amorcer notre examen de la formation du caractère chez Aristote, il convient de brièvement survoler les notions et les quelques points de traduction qui serviront de base à tout ce travail. Nous effectuerons ces précisions en deux temps. Premièrement, nous reviendrons sur les divisions de l'âme chez Aristote afin de bien cerner l'origine et la particularité des vertus du caractère, qu'il ne faut pas confondre avec les vertus intellectuelles. Par la suite, nous examinerons rapidement en quoi consistent ces vertus du caractère, mais nous le ferons sans plonger dans le détail, n'insistant que sur les éléments qui s'avéreront utiles dans le cadre de ce travail. C'est la raison pour laquelle il ne faut pas se surprendre que cette section néglige certains éléments au sujet des vertus du caractère.

1.1. L'âme et ses excellences

Selon Aristote, la tâche fondamentale de la politique et du législateur est de s'assurer du bien et du bonheur de la cité (cf. *EN* I 1, 1094a26-b11). Or, une cité ne peut être vertueuse, et par le fait même heureuse, que si ses propres citoyens sont eux-mêmes vertueux (cf. *Pol.* VII 13, 1332a33-35). C'est pourquoi les principales questions interpellant le bon législateur devraient être : « *comment devient-on homme de bien, par quelles pratiques habituelles, et quelle est la fin de la vie la meilleure ?* » (*Pol.* VII 14, 1333a14-15; nous soulignons)¹⁸. Ces questions fondamentales sont l'objet des éthiques d'Aristote tout comme des deux derniers livres de la *Politique*. Or, dans l'*EN* tout comme dans la *Politique*, Aristote fait précéder son étude des vertus par une courte analyse de l'âme et de

¹⁸ Nous reviendrons brièvement sur ce rôle du législateur et des lois dans la section 2.2 (cf. *infra*, p.38-39).

ses parties, prétextant que « le politique a évidemment besoin de connaître d'une certaine façon ce qu'on sait de l'âme, [...] tout comme les médecins de marque s'affairent beaucoup à la connaissance du corps » (*EN I 13*, 1102a18-24). En effet, puisque les vertus proprement humaines qui intéressent Aristote et le bon législateur sont les excellences¹⁹ de l'âme, quiconque s'intéresse à l'acquisition de la vertu se doit de connaître certaines choses au sujet de cette âme. Ainsi, tout comme le conseille Aristote, nous commencerons notre étude en nous penchant sur la nature de l'âme humaine, afin de mieux comprendre la nature de ses excellences.

Dans ses traités éthiques, Aristote présente une conception tripartite de l'âme plus simple que celle que l'on retrouve dans le *De l'Âme*²⁰. Selon cette conception²¹, d'un côté de l'âme se trouve une partie purement irrationnelle commune à tous les vivants, la partie « végétative », moteur de la nutrition et de l'accroissement (cf. *EN I 13*, 1102a33-12). Or, il est évident que cette partie, étant commune à l'ensemble du règne vivant, ne peut en aucun cas avoir un lien avec les vertus proprement humaines. À l'opposé de cette partie végétative se trouve la partie rationnelle qui, comme chez Platon, est l'apanage des hommes et des dieux. Étant considérée comme la partie la plus élevée de l'âme humaine, il est bien normal alors de s'attendre à ce que les vertus humaines soient liées à l'excellence de cette partie. C'est ce que pensait Platon, et Aristote le suivra en

¹⁹ Nous traduirons la notion d'*areté* aussi bien par « vertu » que par « excellence ». Pour plus de détails sur la notion d'*areté* et sur sa traduction, cf. Gauthier-Jolif 1970, p.101 et sqq.

²⁰ Cela ne doit pas nous surprendre, car Aristote insiste sur le fait que l'étude de l'âme par le politique ne doit pas être exhaustive, mais qu'elle doit plutôt se limiter « en fonction de ses besoins et dans les limites qui suffisent aux objectifs [recherchés] » (*EN I 13*, 1102a24-25). Il est donc normal que les analyses de l'âme faites dans ces textes paraissent plus sommaires que les analyses détaillées du *De l'Âme* (pour avoir une idée du degré de complexité de l'examen de l'âme dans le *DA*, cf. *DA III 9*, 432a22 et sqq.).

²¹ On retrouve cette division de l'âme principalement dans *EN I 13*, 1102a26-1103a4 et dans *EE II 1*, 1219b27-1220a14. D'autres passages discutent seulement des deux parties rationnelles de l'âme (cf., entre autres, *EE VIII 3*, 1249b10-14 et *Pol. I 13*, 1260a4-8), négligeant la partie végétative, qui n'est d'aucun intérêt dans le cadre de discussions éthiques.

partie en soutenant que cette partie supérieure de l'âme humaine est le siège des vertus intellectuelles (*dianoêtikai aretai*). Mais l'écart se creuse entre le maître et l'élève au sujet d'une troisième partie de l'âme que les deux nomment *epithumia*, la partie désirante (appétitive) de l'âme. Alors que Platon considère l'*epithumia* comme une partie complètement irrationnelle, Aristote soutient que cette partie se trouve plutôt à mi-chemin entre la rationalité et l'irrationalité. En effet, bien que cette partie impulsive de l'âme puisse souvent s'opposer à la partie rationnelle de l'âme (comme dans le cas de l'incontinent, que nous verrons à la section 2.3), le Stagirite souligne que l'excellence de cette partie s'exprime lorsqu'elle « participe de la raison », lorsqu'elle « s'accorde à la raison » (*EN I 13, 1102b26-29*). C'est pourquoi la partie désirante de l'âme est dite, en un certain sens, posséder la raison - d'où sa nature hybride. Et comme cette partie désirante et appétitive de l'âme peut participer en quelque sorte de la raison, son excellence, caractérisée par l'accord et l'harmonie de cette partie avec celle qui est purement rationnelle, exprime selon Aristote un second type de vertus propres à l'âme humaine, que nous appellerons dans ce travail les « vertus du caractère » (*ethikai aretai*)²² (nous reviendrons bientôt sur cette traduction). La divergence par rapport à Platon est frappante : alors que pour ce dernier, la partie désirante est complètement rebelle, aveugle et, surtout, sourde à la voix de la raison, Aristote est beaucoup plus optimiste, reconnaissant que le désir peut être guidé, voire même éduqué par la raison, et qu'ainsi la partie désirante de l'âme, bien qu'en partie irrationnelle, est le siège d'une catégorie entièrement distincte de vertus, les vertus du caractère.

²² Les animaux possèdent cette partie désirante de l'âme, qui est à l'origine du mouvement moteur, mais étant donné qu'ils n'ont pas la raison en partage, cette partie désirante ne peut pas « participer de la raison »

En se fondant sur cette division de l'âme, Aristote distingue ainsi deux différents types de vertus²³. D'un côté se trouvent les vertus intellectuelles, telles la sagesse, l'intelligence et la prudence, et de l'autre celles que l'on traduit traditionnellement par « vertus morales²⁴ » (*ethikai aretai*) (cf. *EN* I 13, 1103a4-8; *EE* II 1, 1220a5-13 et *MM* I 5, 1185b4-8), mais que nous traduirons ici par « vertus du caractère ». En effet, bien qu'une grande partie des *ethikai aretai* présentées par Aristote soient en effet des vertus morales telles que nous les concevons aujourd'hui, comme la justice et la tempérance, quelques-unes ne font en aucun cas partie de ce que nous accepterions comme relevant du domaine de la morale. Par exemple, lorsque Aristote parle des hommes qui sont insensibles aux plaisirs (cf. *EN* II 7, 1107b6-7 et III 14, 1119a5-11), de ceux qui se mettent en colère moins qu'il ne le faudrait (cf. *EN* IV 11, 1126a2-9), ou de ceux qui n'ont pas le sens de l'humour (cf. *EN* IV 14, 1128a7-9), on voit bien mal comment on pourrait qualifier ces dispositions de vices *moraux*. Ainsi, afin d'être plus fidèle à la pensée d'Aristote et pour ne pas moraliser outre mesure la notion d'*ethikê aretê*, nous traduirons plutôt ces termes par « vertus » (ou « excellences ») « du caractère ». Selon nous, cette expression plus large, qui englobe le concept de vertu morale ainsi que les excellences ou vices qui débordent du cadre restreint de la morale, convient mieux à l'ensemble des vertus et vices présentés par Aristote²⁵. Souvent, par souci de concision, nous n'utiliserons que les termes « vertus » et « vices », référant implicitement aux vertus

comme chez les êtres humains. L'excellence de cette partie chez l'animal n'est ainsi en aucun cas la même que chez l'homme.

²³ Cf. *EN* I 13, 1103a3-8; *EE* II 1, 1220a5-14 et 4, 1221b28-31. On retrouve aussi cette division de l'âme et des vertus, quoique moins élaborée et ne mentionnant pas la partie végétative, dans la *Politique* (cf. *Pol.* VII 14, 1333a16-19 et VII 15, 1334b16-28). Bien qu'Aristote fasse directement correspondre les différents types de vertus aux différentes parties de l'âme, certains sont d'avis qu'une analyse plus approfondie démontre que la correspondance n'est pas parfaite (cf. Broadie 1991, p.71).

²⁴ Par exemple, on retrouve l'expression « vertu morale » dans les traductions de l'*EN* faites par Bodéüs et Tricot.

²⁵ Sur ce point de traduction, cf. Urmson 1988, p.5, 27 et 34. Nous précisons la notion de caractère dans la prochaine section.

et vices du caractère, et non pas aux vertus intellectuelles, qui ne seront pas abordées dans ce travail.

1.2. Les dispositions du caractère

Soit, les vertus et les vices du caractère sont associés à la partie désirante de l'âme, mais que sont-ils plus précisément ? En *EN II 4*, Aristote précise sa pensée et propose une définition générique de la vertu. Pour y parvenir, il remarque que « l'âme donne lieu à trois choses : des affections, des capacités et des dispositions, et la vertu doit être l'une de ces choses » (*EN II 4*, 1105b20-21). À partir de cette classification, Aristote procède par élimination pour découvrir auquel de ces trois « traits » de l'âme les vertus et les vices du caractère appartiennent. Or, comme il lui paraît évident que la vertu ne peut être une affection²⁶ ou une simple capacité²⁷, il conclut par élimination qu'elle doit alors être une « disposition », un « état » (*hexis*)²⁸. Par disposition, Aristote entend notre façon habituelle de subir nos affections, de même que notre façon d'y réagir - une disposition est ce « en vertu de quoi nous sommes bien ou mal disposés relativement [aux affections] » (*MM I 7*, 1186a16-17; cf. *EN II 4*, 1105b25). Par exemple, la colère est une affection, et le simple fait d'éprouver de la colère ne révèle rien à propos de notre caractère. Notre disposition face à la colère, quant à elle, nous « dispose » à éprouver cette colère de façon violente, nonchalante ou de façon appropriée. Un homme

²⁶ Ces affections (*pathê*), comme l'appétit, la colère et la crainte, ne sont pas des vertus selon Aristote car on ne louange ni ne blâme quelqu'un simplement parce qu'il subit ces affections, mais plutôt en fonction de la façon dont il en est affecté. Ainsi, le simple fait de subir de telles affections n'indique aucunement le caractère vertueux ou vicieux de l'homme qui les subit (cf. *EN II 4*, 1105b28-a7).

²⁷ Les capacités (*dunameis*) sont la capacité qu'a tout homme de subir les affections. Tout comme les affections, le statut de capacité est neutre : tous les hommes ont la capacité par nature d'être affecté par diverses affections, et ces capacités, qui sont les mêmes pour tous, ne sont en aucun cas objet de louanges ou de blâmes, comme le sont les vertus et les vices (cf. *EN II 4*, 1106a7-10).

possédant une disposition mauvaise quand il est affecté par la colère réagira ou bien de façon trop violente, ou bien de façon trop nonchalante, tandis qu'un homme possédant une bonne disposition, une disposition vertueuse, entrera en colère avec mesure, « comme il faut », « comme il le doit »²⁹.

Comme il existe plusieurs types de dispositions de l'âme, Aristote spécifie que le domaine couvert par les dispositions du caractère s'étend « [aux] affections et [aux] actions où l'excès et le défaut sont égarement et objet de blâme, alors que le milieu appelle des louanges et est une réussite » (*EN* II 5, 1106b24-26). Selon Aristote, toute excellence du caractère se situe entre deux dispositions opposées, l'une de ces dispositions étant un vice par excès, et l'autre un vice par défaut³⁰. Par exemple, l'irascibilité est un excès de colère, alors que l'impassibilité, typique de celui qui ne s'emporte même par lorsqu'il le faudrait, est un vice par défaut. Quant à celui qui possède une disposition vertueuse par rapport à la colère, il sait se mettre en colère de façon appropriée, c'est-à-dire « pour les motifs qu'il faut et contre les personnes qu'il faut, au moment qu'il faut et tout le temps qu'il faut » (*EN* IV 11, 1125b31-33; cf. *EN* II 5, 1106b15-28). C'est ainsi que, pour Aristote, « la vertu est une sorte de moyenne » (*EN* II 5, 1106b27-28), un milieu entre deux excès. Mais cette moyenne ne doit pas être considérée comme étant la même pour tous, comme une moyenne arithmétique unique entre deux excès – on est bien loin d'une morale universelle de type kantien. Au

²⁸ On retrouve la même division des « traits » de l'âme et la même conclusion d'Aristote en *EE* II 2, 1220b12-20 et en *MM* I 7, 1186a9-22.

²⁹ Cf., entre autres, *EN* II 5, 1106b21-24; *EE* II 3, 1221a18-20; 5, 1222a17-18; III 4, 1331b31-34 et *MM* I 7, 1186a18-19.

³⁰ Pour avoir un aperçu de ces vertus et de ces vices, cf. *EE* II 3, où Aristote dresse un tableau des principales dispositions du caractère et spécifie en quoi chaque vice est un excès ou un défaut par rapport à sa vertu correspondante. Aristote examine aussi dans le détail plusieurs de ces dispositions du caractère de *EN* III 9 à *EN* V 15.

contraire, toujours aussi sensible au caractère relatif de l'éthique (cf. *EN* I 1, 1094b11-28 et II 1, 1104a4-10), Aristote insiste sur le fait que le milieu en quoi consiste la vertu « n'est pas une chose unique, ni la même pour tous » (*EN* II 5, 1106a32-33) - elle varie en fonction de l'agent et des circonstances³¹.

Ainsi, les vertus du caractère sont des dispositions de la partie désirante de l'âme, qui « disposent » littéralement l'homme à être affecté et à réagir de façon appropriée et vertueuse dans diverses situations impliquant ses désirs et affections. Si Aristote insiste tant sur l'importance de cette partie irrationnelle qui peut être guidée par la raison, c'est que sans l'élan fourni par cette partie désirante, aucune action (*praxis*) ne serait possible. En effet, selon Aristote, tout mouvement est à la base engendré par un désir, car la pensée à elle seule ne meut pas³². C'est pour cela qu'Aristote insiste sur le fait que « les vertus mettent en jeu actions *et* affections » (*EN* II 2, 1104b13-14; nous soulignons)³³. Comme nous l'avons déjà mentionné précédemment³⁴, le fait que les affections et la partie désirante de l'âme soient à la source des vertus du caractère marque toute la distance qui sépare Aristote de Platon et de l'intellectualisme socratique, pour qui aucune vertu ne peut être associée aux désirs et passions irrationnelles de l'âme humaine³⁵.

³¹ Il ne faut pas non plus confondre cette idée de médiété avec une théorie de la modération, selon laquelle l'homme se devrait d'agir de façon tempérée en toute circonstance. Sur cette erreur répandue, cf. Urmson 1988, p.28 et sqq.

³² Cf. *DA* III 10, 433a1-30 et *EN* VI 2, 1139a36-37.

³³ Cf. aussi *EN* II 5, 1106b15-28; 6, 1107a4; 9, 1109a23 et III 1, 1109b30. Il est intéressant de remarquer que les lignes de l'*EE* et des *MM*, quant à elles, semblent considérer que la vertu ne concerne que les affections (les *pathé*) (exception faite de *EE* II 1 1220a31, où on retrouve *erga* et *pathé* pour la seule fois de l'*EE*). Pourtant, on peut remarquer que la liste des vertus de l'*EE* contient clairement des exemples de vertus liées à l'action, comme le courage et la tempérance. De plus, dans l'*EE*, Aristote parle de l'adultère comme faisant partie des *pathé*, bien qu'elle relève clairement du domaine de l'action (cf. *EE* II 3, 1221b18-23).

³⁴ Cf. *supra*, p.10.

³⁵ Cette critique de l'intellectualisme socratique est clairement exprimée dans les *MM* : « [...] d'après [Socrate], les vertus naissent toutes dans la partie rationnelle de l'âme, et il en résulte qu'en faisant des vertus des savoirs il supprime du même coup la partie irrationnelle de l'âme et, ce faisant, supprime à la

Pourtant, les vertus du caractère ne sont pas suffisantes à elles seules pour assurer l'accomplissement d'actes vertueux, car dans la théorie de l'action développée par Aristote, la partie rationnelle de l'âme joue un certain rôle dans la mesure où, chez le vertueux, la partie désirante de l'âme est « à son écoute et [prête] à lui obéir » (cf. *EN* I 13, 1102b25-a4 et III 15, 1119b12-19)³⁶. Sans trop entrer dans le détail, on peut dire qu'un des éléments rationnels les plus importants en ce qui a trait à l'action vertueuse est sans contredit le concept de *prohairesis*, habituellement traduit par « décision », « choix » ou « choix délibéré ». Se distinguant du souhait (*boulésis*), qui est le désir rationnel de l'homme pour le bien³⁷ et pour les choses menant à son bonheur, la *prohairesis*, quant à elle, concerne les moyens pour parvenir aux fins posées par le souhait³⁸. Plus précisément, dans la théorie de l'action d'Aristote, une fois l'objet du souhait fixé, une délibération a lieu pour calculer les moyens permettant d'accomplir cette fin, en déterminant quelles actions vont permettre d'atteindre l'objet du souhait³⁹. La *prohairesis* est le troisième temps de ce processus. Elle intervient comme conclusion de la délibération, et s'exprime par le désir d'effectuer l'action qui a été calculée lors du processus délibératif. C'est ainsi qu'Aristote définit la *prohairesis* comme un « désir délibératif » par lequel « nous désirons dans le sens de la délibération » (cf. *EN* III 5, 1113a11-13). La *prohairesis* est ainsi le moment critique initiant l'action, moment où

fois la passion et le caractère éthique. Voilà pourquoi cette approche du problème des vertus n'est pas correcte » (*MM* I 1, 1182a18-23).

³⁶ Ce n'est que chez le vertueux que cet accord entre raison et désir existe. Aristote étudie trois autres états moraux possibles au livre VII de l'*EN*, consacré à l'akarasie. Nous les aborderons dans la section 2.3.

³⁷ « [...] dans l'absolu et en vérité l'objet du souhait, c'est le bien » (*EN* III 6, 1113a23-24). Sur le concept de « souhait », que nous n'examinerons pas dans ce travail, cf. principalement *EN* III 6.

³⁸ Aristote résume le tout ainsi : « [...] l'objet du souhait, c'est la fin et [...] ceux de la délibération et de la décision (*prohairesis*) sont les moyens relatifs à cette fin » (*EN* III 7, 1113b2-5). Cf. aussi, entre autres, *EN* III 6, 1113a13-16.

³⁹ Cf. *EN* III 5, le principal chapitre d'Aristote portant sur la délibération, qui est bien sûr un processus effectué par la partie rationnelle de l'âme.

l'homme prend la décision d'agir, et c'est la raison pour laquelle Aristote la considère comme « le point de départ » de l'action (*EN VI 2*, 1139a31-32). Située à mi-chemin entre le désir et la raison, cette *prohairesis* a un statut hybride, ce qui explique qu'Aristote la décrive comme « soit une intelligence désidérative, soit un désir intellectif » (*EN VI 2*, 1139b4-5). Cet aspect hybride fait de la *prohairesis* un moment exclusif à l'action humaine, et explique en partie pourquoi Aristote restreint le domaine de l'activité vertueuse aux seuls hommes⁴⁰. Ainsi, la *prohairesis* est un moment-clé de toute action vertueuse et vicieuse, et elle est selon Aristote le meilleur indicateur du caractère vertueux ou vicieux des hommes⁴¹. Nous reviendrons sur cette notion surtout dans la section 2.3, lorsque nous examinerons les états de continence et d'incontinence présentés au livre VII de l'*EN*⁴².

⁴⁰ En effet, pour Aristote, il est impensable que la divinité, les bêtes ou mêmes les enfants puissent avoir part à l'activité vertueuse. D'un côté, comme la divinité d'Aristote est considérée comme un pur intellect, sa seule activité ne peut être que théorétique. Sans partie désirante, siège des excellences du caractère, ce dieu n'a pas accès à l'action (la *praxis*), à l'activité vertueuse, et vit donc dans un état de constante contemplation considéré comme au-delà de la vertu (cf. *EN X 8*, 1178b8-24). Dans le cas des bêtes, bien que leur âme soit dotée d'une partie désirante, elles manquent néanmoins d'une autre partie cruciale, la partie rationnelle, et ne peuvent ainsi agir selon une *prohairesis* qui est nécessaire à l'activité vertueuse (cf. *EN VII 7*, 1149b32-1150a1). Pour la même raison, Aristote refuse aux enfants la possibilité d'être vertueux ou vicieux (cf. *EE II 8*, 1224a28-31). Ainsi, sans *prohairesis*, « point de départ » de la *praxis* (*EN VI 2*, 1139a31-32), les bêtes et enfants n'ont pas accès à cette dernière (cf. *EN VI 2*, 1139a19-21), et leurs actes demeurent dirigés par leur appétit, hors de tout principe rationnel. Du coup, il leur est impossible de pouvoir aspirer au bonheur découlant de l'activité vertueuse (cf. *EN I 10*, 1099b33-a3). C'est pour ces raisons qu'Aristote soutient dans l'*EE* que « l'homme est clairement le seul des vivants à être principe [...] de certaines actions » (*EE II 6*, 1222b19-20). Cf. aussi *EN VII 1*, 1145a25-28.

⁴¹ Cette conviction est rappelée à de multiples reprises. On la retrouve entre autres dans les conditions posées par Aristote pour définir l'acte vertueux (*EN II 3*, 1105a29-b5). Aristote exprime la même idée lorsqu'il affirme que « les vertus correspondent à certaines décisions (*prohairesis*), ou du moins ne vont pas sans elles » (*EN II 4*, 1106a3-5) et que « [...] nous jugeons du caractère d'un homme à son choix (*prohairesis*) » (*EE II 11*, 1228a1-4). Cf. aussi *EN III 11*, 1117a4-6; *V 10*, 1135b25-26; *VI 13*, 1144a14-20 et *EE III 1*, 1230a27.

⁴² Le court survol que nous venons d'effectuer est bien sûr insuffisant pour expliquer convenablement la complexe notion de *prohairesis*, mais un examen plus approfondi serait peu pertinent dans le cadre de ce travail. Pour plusieurs problématiques liées à cette notion chez Aristote, cf. Broadie 1991, p.78 et sqq. (chapitre VI).

Nous sommes maintenant en mesure de présenter la définition canonique de la vertu du caractère que propose Aristote en *EN* II 6. Cette définition, qui a fait couler des flots d'encre de la part de générations de commentateurs, se présente ainsi :

« [...] la vertu est un état décisionnel (*hexis probairetikê*) qui consiste en une moyenne, fixée relativement à nous. C'est sa définition formelle et c'est ainsi que la définirait l'homme sagace. » (*EN* II 6, 1106b36-a2).

Cette définition est complexe, et nous ne prétendons pas ici l'analyser en détail, car cela déborderait largement du cadre de ce travail. De toute manière, nous en avons déjà survolé les grandes lignes, et nous la présentons ici que pour en réunir tous les éléments. Premièrement, nous avons expliqué pourquoi l'excellence du caractère doit être considérée comme une moyenne variable, fixée « relativement à nous ». Nous avons aussi vu en quoi elle est une *hexis*. Mais en *EN* II 6, Aristote précise que la vertu est une *hexis probairetikê*⁴³. La traduction de ce concept est malaisée⁴⁴, mais on peut grosso modo comprendre cet « état décisionnel » comme une *hexis* s'exprimant dans une *prohairesis*, une disposition menant à une *prohairesis*. Bref, cette expression nous confirme que la vertu est une disposition à agir d'après une *prohairesis*, et ce de façon appropriée, selon « une moyenne fixée relativement à nous ». La deuxième partie de cette définition ne nous est pas utile ici, et de plus pose un épineux problème de traduction - nous référons à la mise au point de Bodéüs sur l'ensemble de cette définition (*EN* 2004, p.116, n.2), à l'encontre de la traduction de Tricot.

⁴³ On retrouve aussi cette définition en *EN* VI 2, 1139a23-24 et en *EE* II 10, 1227b7-8.

⁴⁴ Bodéüs traduit par « état décisionnel », Tricot par « disposition à agir d'une façon délibérée ». Pour des précisions sur la traduction et le sens à donner à cette *hexis probairetikê*, cf., entre autres, Broadie 1991 (p.78) et Gauthier-Jolif 1970 (sur 1106b36).

Mais il n'y a pas que dans l'*EN* qu'Aristote propose une définition de la vertu du caractère. En effet, il nous présente en *EE* II 5 une autre définition, qui diffère passablement de la première :

« [...] la vertu du caractère sera une médiété propre à chacun et [...] portera sur certains intermédiaires dans les plaisirs et les peines, dans le plaisant et le pénible. » (*EE* II 5, 1222a10-13).

Dans cette définition, la mention de l'*hexis probairetiké* est évacuée pour être remplacée par celle d'une médiété par rapport aux plaisirs et aux peines qui, pour Aristote, sont intimement liés aux affections de l'âme⁴⁵. Cette mention des plaisirs et des peines dans la définition de la vertu ne doit pas nous surprendre, car le Stagirite est convaincu que le caractère vertueux ou vicieux d'un homme dépend du fait qu'il recherche ou évite certains plaisirs et certaines peines⁴⁶. Ainsi, afin de devenir vertueux, l'homme se doit d'apprendre à prendre plaisir aux actes vertueux tout autant qu'à trouver désagréables les actes vicieux⁴⁷. L'éducation de l'homme quant aux plaisirs et aux peines constitue en fait une éducation du désir qui permet à l'homme vertueux d'avoir des désirs en accord avec les appels de la partie rationnelle de son âme. C'est la raison pour laquelle Aristote soutient que l'homme vertueux « [...] est en parfait accord avec lui-même; autrement dit les mêmes aspirations se retrouvent en chaque partie de son âme » (*EN* VII 4, 1166a13-14)⁴⁸. Cette définition de l'*EE* nous indique déjà l'importance qu'aura l'éducation du

⁴⁵ En effet, Aristote considère que les affections sont tout « ce qui entraîne à sa suite plaisir et [peine] » (*EN* II 4, 1105b21-23).

⁴⁶ Aristote présente plusieurs arguments pour démontrer toute l'importance des plaisirs et des peines dans le domaine de la vertu et du vice en *EN* II 2, 1104b8-1105a13. Cf. aussi *EE* II 4, 1221b33-35; *EN* II 2, 1104b9-12; 21-29; 5, 1106b15-24 et *MM* I 6, 1185b33-38.

⁴⁷ Comme le résume avec justesse Robin : « En somme, pour Aristote, le problème moral est essentiellement le problème du bon usage des plaisirs et des peines » (Robin 1947, p.102).

⁴⁸ Cf. aussi *EN* I 13, 1102b14 et *EE* II 2, 1220b5-6.

désir dans la théorie aristotélicienne de la formation du caractère (nous reviendrons sur ce sujet dans la section 2.2.1).

Finalement, nous sommes maintenant capables de préciser la notion de caractère, que nous définirons comme l'ensemble des dispositions (*hexeis*) vertueuses ou vicieuses de l'homme, dispositions qui déterminent de quelle manière ce dernier subit ses affections et y réagit par ses actions. Comme nous allons le voir bientôt, l'homme ne naît pas avec un caractère préétabli – au contraire, il développe ses dispositions à la vertu ou au vice lors d'un long processus. Et au terme de ce dernier, ces dispositions (*hexeis*) du caractère de l'homme semblent des états solidement établis, voire inaltérables, comme l'indique Aristote lorsqu'il définit les *hexeis* dans les *Catégories* :

« [...] l'état (*hexis*) diffère de la disposition (*diathesis*) du fait qu'il est chose plus stable et plus durable. Or telles sont les sciences et les vertus. La science, en effet, passe pour compter parmi les choses parfaitement stables et malaisées à ébranler [...]. Et il en va encore de même de la vertu. Ainsi, la justice, la tempérance et chaque chose de ce genre semblent n'être pas faciles à ébranler, ni faciles à changer. » (*Cat.* 8, 8b26-35).

Cette stabilité du caractère est importante pour Aristote, car selon lui, un acte ne peut être vertueux que s'il est exécuté à partir d'une « disposition ferme et inébranlable » (*EN* II 3, 1105a34-35). Ces *hexeis* peuvent être si stables que, à l'instar des habitudes invétérées qui peuvent s'enraciner chez l'homme, elles finissent parfois par s'apparenter à une seconde nature (cf. *EN* VII 11, 1152a29-34). On voit donc toute l'importance qu'il y a à s'assurer que les hommes développent rapidement un caractère vertueux, car il semble bien difficile de faire marche arrière une fois que les dispositions du caractère

sont solidement établies dans l'âme⁴⁹. Nous approchons maintenant du cœur de notre travail, où nous allons examiner en quoi consiste cette fameuse théorie aristotélicienne de la formation du caractère.

⁴⁹ La section 2.3 de ce travail s'intéressera justement à la possibilité qu'a l'homme de modifier son caractère.

2. La formation du caractère

« [Ménon :] Es-tu à même, Socrate, de me dire, au sujet de la vertu, si c'est quelque chose qui s'enseigne; ou bien, si, au lieu d'être quelque chose qui s'enseigne, elle est la matière d'un exercice; ou bien si, au lieu d'être matière d'exercice ou d'enseignement, elle est chez les hommes un don naturel; ou bien s'il y a quelque autre façon dont on l'acquière. » (Platon, *Ménon* 70a).

Quoi de plus classique, pour introduire le thème de la formation du caractère, que cette citation du *Ménon*⁵⁰ ? En effet, cette question posée par Ménon présente toujours aussi bien la multiplicité des réponses qui ont été apportées à ce thème de la recherche philosophique des Anciens. Aristote, comme son maître Platon, s'est attaqué à la tâche fondamentale consistant à définir par quels moyens l'homme peut espérer acquérir un caractère vertueux. Or, bien malin est celui qui peut prétendre résumer simplement et clairement la pensée du Stagirite sur ce sujet, car elle est loin d'être sans ambiguïté, et les lecteurs attentifs d'Aristote doivent admettre que les explications proposées par ce dernier peuvent paraître multiples et problématiques. On présente souvent Aristote comme professant que la vertu s'acquiert par de bonnes habitudes : de la même manière que l'entend le dicton « c'est en forgeant que l'on devient forgeron », Aristote soutiendrait que c'est en prenant l'habitude de faire des actes de façon vertueuse que l'on devient vertueux. Bien qu'il soit vrai que cela représente la réponse la plus développée par Aristote, il ne faut pas croire que sa réponse à la question de Ménon est aussi simple et tranchée. En effet, Aristote propose aussi à plusieurs reprises une solution plus complexe, soutenant qu'« on devient bon et vertueux par trois moyens, qui sont nature, habitude, raison » (*Pol.* VII 13, 1332a39-12; cf. aussi *Pol.* VII 15, 1334b6-29 et *EN* X 10, 1179b20-31). Tous ces facteurs participeraient ainsi dans une certaine mesure à la formation du caractère. Mais quelle importance doit-on accorder à ces différents

éléments, et quel est leur impact au niveau de la responsabilité de l'homme envers la formation de son propre caractère ?

Pour ce qui est du rôle de la nature, la réponse d'Aristote peut s'entendre de deux manières. Premièrement, Aristote présente dans la *Politique* le rôle de la nature dans la formation du caractère vertueux comme une prémisse assez triviale : pour devenir vertueux, il faut posséder la nature humaine, et non quelque autre nature comme celle des bêtes. Comme nous l'avons déjà vu, seule l'âme humaine, composée d'une partie désirante de nature irrationnelle, mais pouvant se laisser guider par la partie rationnelle de l'âme, peut permettre le développement d'un caractère disposé à la vertu ou au vice⁵¹. Rien de bien surprenant ici : pour acquérir les vertus propres à l'homme, il faut posséder une âme humaine. Une seconde compréhension du rôle de la nature, qui correspond plutôt à ce qu'entendait apparemment Ménon par « don naturel », porte sur l'existence de certaines vertus naturelles chez l'homme. Aristote, au livre VI de l'*EN*, remarque que tous semblent reconnaître que les hommes possèdent les traits de leur caractère dès la naissance (cf. *EN* VI 13, 1144b3-6). Cette existence de vertus naturelles, possédées par l'homme de façon innée dès le berceau, engendrerait pourtant d'embarrassantes conséquences dans la pensée d'Aristote, et tout particulièrement au sujet de la responsabilité morale. En effet, si l'homme possède dès sa venue au monde vertus et vices, comment peut-on le blâmer pour son caractère, et comment peut-on le tenir responsable des actes qui en découlent ? Nous allons voir que, malgré qu'Aristote semble parfois flirter avec ces opinions accréditées (*endoxa*) de la foule, il semble malgré

⁵⁰ Cf., entre autres, Burnyeat 1980 (p.69) et Urmson 1988 (p.25).

⁵¹ Cf. *supra*, p.10-11, et surtout la n.40.

tout loin d'accepter l'existence de telles vertus naturelles. Nous consacrerons quelques pages à clarifier la pensée d'Aristote sur ce sujet.

Le second facteur évoqué par Aristote, soit la prise de bonnes habitudes, occupe la place centrale dans sa théorie de la formation du caractère. Ce rôle critique de l'habitation⁵², et tout particulièrement « dès la prime jeunesse » (*EN* II 1, 1103b24) de l'homme, nous interpelle grandement, car il représente la clé de voûte d'une lecture déterministe possible des éthiques d'Aristote. Nous nous questionnerons d'abord sur l'importance de l'habitation pendant l'enfance, afin de voir si les passages du Stagirite sur la question peuvent de bonne foi servir de munitions à une lecture déterministe de son œuvre. Par la suite, nous examinerons s'il est possible de distinguer deux phases successives dans ce processus d'habitation. Une telle distinction nous permettrait de démontrer que le processus de formation du caractère ne se limite pas qu'à la période de l'enfance, mais qu'il s'étend aussi à celle de l'âge de raison. Cette thèse particulière, développée par Sauvé-Meyer⁵³, nous permettra d'apporter un éclairage nouveau au problème de la responsabilité morale, mais nous devons aussi en constater les limites.

Finalement, en ce qui concerne le rôle de la raison, nous nous concentrerons sur un thème en particulier, en examinant s'il est possible que l'homme, une fois parvenu à l'âge de raison, puisse modifier par lui-même le caractère qu'il aura développé au terme du processus d'habitation. Si nous parvenons à démontrer que l'homme adulte peut modifier de lui-même son caractère, nous aurons par le fait même prouvé que la pensée

⁵² Emprunté à la tradition anglo-saxonne sur le sujet, nous utiliserons dans ce travail le terme d'« habitation » pour signifier le processus de la prise d'habitudes présenté par Aristote dans sa théorie de la formation du caractère.

d'Aristote ne le condamne à aucun déterminisme strict. Autrement dit, si l'homme adulte peut encore forger et modifier son propre caractère, il sera alors vraisemblablement responsable, du moins en partie, des dispositions vertueuses ou vicieuses qu'il acquerra.

En bref, la section centrale de ce travail portera sur trois thèmes incontournables pour quiconque s'interroge sur la possibilité d'une lecture déterministe des lignes d'Aristote. Dans l'ordre, nous étudierons le statut des vertus naturelles chez Aristote, puis nous nous attarderons sur le processus d'habitude pendant lequel se forme le caractère, et finalement nous examinerons si l'homme mature a encore la possibilité de modifier son caractère. Bien sûr, nous ne prétendons pas effectuer une analyse exhaustive de ces sujets, mais néanmoins, cette courte étude devrait nous aider à mieux saisir les forces à l'œuvre dans le processus de formation du caractère, et cela nous permettra de juger à quel point l'homme peut être tenu responsable de l'acquisition de ses vertus et de ses vices.

2.1. Les vertus naturelles

Toute étude de la formation du caractère chez Aristote devrait premièrement régler la question du statut des vertus naturelles dans la pensée du Philosophe, d'autant plus que la position de ce dernier sur ce sujet comporte certaines zones d'ombre. Dans certains passages, le Stagirite semble en effet admettre l'existence de vertus innées, alors que dans d'autres il rejette catégoriquement la possibilité que l'homme puisse posséder de telles vertus. Bien que ce sujet ne semble pas tracasser outre mesure Aristote, il nous

⁵³ Cf. Sauvé-Meyer 1993, p.124 et sqq.

préoccupe particulièrement dans le cadre de notre travail. En effet, si nous démontrons qu'Aristote admet l'existence de vertus innées, nous nous retrouverions aux prises avec un déterminisme naturel qui torpillerait la notion de responsabilité morale dans la pensée aristotélicienne, car si l'homme possède dès la naissance et pour le reste de sa vie vices et vertus, on voit bien mal comment on pourrait le tenir responsable de son caractère et des actes qui en découlent. De plus, l'existence de telles vertus et vices innés rendrait caduque toute la théorie de la formation du caractère et de l'éducation morale présentée par Aristote, ce qui est bien sûr invraisemblable. Il importe donc de vérifier si, oui ou non, Aristote rejette absolument l'existence de vertus naturelles. Bien sûr, il se pourrait aussi qu'Aristote tranche la poire en deux et reconnaisse l'existence de vagues « prédispositions » du caractère, prédispositions qui pourraient être consolidées ou modifiées par l'homme lors de son développement⁵⁴. Une telle option pourrait, dans une certaine mesure, sauvegarder la responsabilité morale de l'homme. Au cours des prochaines pages, nous démontrerons brièvement que bien que la position d'Aristote sur ce sujet reste parfois imprécise, elle demeure malgré tout parfaitement compatible avec l'élaboration d'une théorie de la responsabilité morale.

Comme nous l'avons déjà mentionné⁵⁵, on peut comprendre le rôle de la nature de deux manières dans la pensée d'Aristote. La première est assez banale, et consiste à dire que la vertu n'est accessible qu'à ceux qui possèdent « à la naissance la nature humaine et non celle d'un quelconque autre animal » (*Pol.* VII 13, 1332a40-41). Mais précisons : ce ne sont pas tous ceux qui possèdent la nature humaine qui peuvent avoir

⁵⁴ Cette option s'apparente avec l'opinion commune d'aujourd'hui voulant que le caractère soit influencé tant par le bagage génétique et l'environnement que par l'homme lui-même.

⁵⁵ Cf. *supra*, p.22.

accès à la vertu. Dans la *Politique*, Aristote spécifie qu'il n'y a qu'un type d'homme qui, par nature, peut aspirer à devenir vertueux : « ce sont ceux qui sont à la fois intelligents et courageux *par nature* qui pourront se laisser conduire à la vertu par le législateur » (*Pol.* VII 7, 1327b35-38; nous soulignons)⁵⁶. Aristote attribue ces qualités au peuple grec, bien qu'il spécifie que ce ne sont pas tous les Grecs qui allient avec autant de bonheur courage et intelligence. Dans un sens, on pourrait arguer qu'Aristote défend ici un certain déterminisme naturel, déterminisme qui interdit à de larges pans de l'humanité l'accès à la vertu. Soit, mais cette exigence présentée par Aristote ne doit pas nous surprendre. Dans un monde polarisé entre Grecs et barbares, il n'est pas étonnant que le Stagirite pense que seuls les Grecs puissent accéder à la vraie vertu et au bonheur, et c'est dans cette perspective que les ouvrages éthiques et politiques du Stagirite ne s'inscrivent que dans le cadre limité de la cité grecque. En ce qui nous concerne, il est surtout important de remarquer qu'au sein de cette communauté des citoyens, tous ont la capacité d'être courageux et intelligents et donc, en théorie, d'être vertueux⁵⁷. Le déterminisme que l'on peut donc entrevoir en *Pol.* VII 7 est donc loin d'être un déterminisme qui fixe a priori le caractère des citoyens de la cité. Au contraire, ce déterminisme nous confirme plutôt que chaque citoyen grec peut avoir en théorie accès à la vertu. Nous reviendrons bientôt sur cet optimisme d'Aristote.

⁵⁶ Ce n'est que dans la *Politique* qu'Aristote insiste aussi clairement sur les qualités que l'homme doit posséder par nature pour être vertueux. Cette exigence est développée en *Pol.* VII 7, et Aristote y réfère par la suite à au moins deux reprises (cf. *Pol.* VII 13, 1332b8-10 et 15, 1334b7-8).

⁵⁷ En fait, la vertu parfaite n'est accessible qu'aux seuls citoyens mâles, et demeure hors de portée des femmes, enfants et esclaves (cf. *Pol.* I 13, 1260a10-b8). De plus, Aristote affirme que même les marchands, les artisans et les paysans ne peuvent avoir accès à la vertu (cf. *Pol.* VII 9, 1328b39-1), tout comme ceux qui ont « un handicap pour la vertu » (*EN* I 10, 1099b19; Aristote élabore sur les perversions et inaptitudes à la vertu en *EN* VII 6 (cf. 1148b18 et sqq.)).

Au sujet des vertus naturelles, Aristote est parfois catégorique et affirme clairement que nulle vertu ne peut appartenir à un homme de façon innée. L'un des passages les plus tranchants à ce sujet se trouve en *EN II 1*, alors que le Philosophe aborde l'étude proprement dite des excellences du caractère et y présente un argument démontrant « qu'aucune des vertus [du caractère] ne nous est donnée naturellement » (*EN II 1*, 1103a18-19)⁵⁸. Son raisonnement se fonde sur l'idée que rien de ce qui existe par nature ne peut être modifié par l'habitude, comme le démontre l'impossibilité de faire qu'une pierre, lancée à répétition vers le haut, puisse « prendre l'habitude » de se déplacer dans cette direction, à l'encontre de son mouvement naturel. Or, puisque l'on remarque que l'homme peut prendre aussi facilement des habitudes vertueuses que vicieuses, Aristote en conclut que les vertus et les vices ne peuvent donc pas être donnés de façon innée. On ne pourrait être plus catégorique. Il est intéressant de remarquer que cet argument confirme aussi toute l'importance de notre questionnement présent : comme le remarque Aristote, si l'homme devait posséder des vertus ou des vices innés, il lui serait absolument impossible de les modifier par des habitudes contraires, à l'instar de la pierre qui ne peut être habituée à se porter vers le haut⁵⁹. Aussi bien alors dire adieu à toute responsabilité morale. De plus, Aristote souligne lui-même en *EN II 1* que l'existence de telles dispositions naturelles rendrait par le fait même toute éducation inutile (cf. 1103b7-14), ce qui est bien sûr impensable pour le Stagirite.

⁵⁸ En fait, Aristote présente deux arguments pour soutenir sa thèse : un premier en *EN II 1*, 1103a19-26, et un second en *EN II 1*, 1103a26-b2. Nous ne présenterons ici que le premier de ces arguments, que nous jugeons suffisant pour notre propos.

⁵⁹ Une exception serait un passage unique des *Politiques* où Aristote affirme que « les hommes font beaucoup de choses contre leurs habitudes et leur nature grâce à leur raison, s'ils sont persuadés qu'il vaut mieux procéder autrement » (*Pol. VII 13*, 1332b5-8; nous soulignons). Ce passage, d'un optimisme certain à propos du pouvoir de la raison sur la nature, demeure par contre sans parallèle chez Aristote.

Aristote discute aussi des vertus naturelles dans la dernière section de *EN III 7* (cf. 1114a31-b25), alors qu'il s'attaque au fameux paradoxe socratique selon lequel les hommes ne peuvent être volontairement vicieux, tandis que la vertu est, elle, volontaire. Pour réfuter ce paradoxe, Aristote envisage deux hypothèses. La première est que l'homme est « personnellement responsable en un sens de son état » (*EN III 7*, 1114b1-3). Selon cette hypothèse, « la fin que chacun a sous les yeux, quelle qu'elle soit, n'est [alors] pas une donnée naturelle mais est une chose qui apparaît aussi en fonction de ce qu'on est » (*EN III 7*, 1114b16-17), ce qui fait que chaque homme, étant « responsable en un sens de son état », est aussi responsable de la fin qu'il se propose de poursuivre – la vertu et le vice seraient ainsi volontaires. D'un autre côté, Aristote examine la possibilité que le caractère de l'homme soit déterminé dès sa naissance. D'après cette seconde hypothèse,

« l'orientation vers la fin n'est pas prise par une initiative personnelle, mais dépend à la naissance d'une sorte de vision qui permet de juger à merveille et de choisir le bien véritable; autrement dit, il suffit d'être bien né pour avoir ce beau naturel. [...] Mais alors, si ces hypothèses sont vraies, pourquoi la vertu, plutôt que le vice, serait-elle une chose [volontaire] ? Dans les deux cas en effet, aussi bien aux yeux de l'homme bon qu'aux yeux du mauvais, la fin se donne à voir naturellement ou de la façon qu'on voudra, c'est-à-dire qu'elle est établie devant eux, qu'ils lui rapportent tout le reste en agissant d'une façon ou d'une autre. » (*EN III 7*, 1114b6-16; nous soulignons).

L'intention principale d'Aristote dans la dernière section de *EN III 7* n'est pas d'examiner si cette dernière hypothèse est la bonne, mais plutôt de montrer que dans les deux cas (celui où l'homme est responsable en partie de ses dispositions et celui où il ne l'est pas du tout), le paradoxe socratique ne tient pas la route. Pourtant, il est clair qu'Aristote souscrit plutôt à la première hypothèse. On sent cette préférence lorsqu'il insiste sur le fait que « si donc, *comme on le dit*, les vertus [sont volontaires] parce que nous sommes personnellement responsables en un sens de nos états [...], alors les vices aussi

[seront volontaires] » (*EN* III 7, 1114b22-25; nous soulignons). Il résume et confirme par la suite sa pensée en réaffirmant que les vertus « sont à notre portée, et [volontaires] » (*EN* III 8, 1114b27-28). Deux conclusions s'imposent. Premièrement, Aristote est ici aussi conscient du fait que l'existence de vertus naturelles sonnerait le glas de la responsabilité morale, car la vertu et le vice seraient alors des états involontaires. Et du coup, ces lignes nous confirment que le Stagirite rejette l'existence de telles vertus, préférant au contraire que la vertu et le vice soient « à notre portée » et acquis de façon volontaire.

Malgré cela, quelques autres passages *semblent* admettre l'existence de certaines vertus naturelles. Aristote, reconnaissant toujours une valeur certaine aux *endoxa* du peuple ou des penseurs, ne peut négliger le fait que « *tout le monde pense* en effet que les traits de son caractère lui sont donnés d'une certaine façon par la nature, car nous avons un sens de la justice, une inclination à la tempérance, un fond de courage et les autres vertus dès la naissance » (*EN* VI 13, 1144b3-6; nous soulignons). Pour Aristote, lorsque la foule ou les sages soutiennent une opinion, c'est qu'il y a là un fond de vérité à ne pas négliger⁶⁰, et cette vérité est d'autant plus grande lorsque tous s'entendent sur une même opinion. C'est à partir de ce constat qu'Aristote semble concéder au livre VI de l'*EN* qu'il existe deux types de vertus, « *la vertu naturelle* et la vertu proprement dite » (*EN* VI 13, 1144b16-17; nous soulignons). Mais il nuance rapidement son propos, spécifiant que cette vertu naturelle n'est en rien l'égale de la vertu au sens fort. En effet, cette vertu

⁶⁰ Cet appel aux « opinions accréditées », les *endoxa*, est la première étape de la méthode diaporématique d'Aristote, fréquemment présentée et utilisée dans son oeuvre. Aristote présente ce type d'opinion dans le premier livre de l'*EN* : « ces arguments sont, pour une part, ceux de la masse depuis un temps immémorial et, pour l'autre, ceux du petit nombre des personnages réputés. Or ces deux sortes d'opinions ne peuvent logiquement se fourvoyer complètement sur l'ensemble des points. Au contraire, sur un point quelconque

naturelle, que les animaux et les enfants ont aussi en partage, ne peut devenir véritable vertu sans être accompagnée par la raison, par une *prohairesis*⁶¹. Aristote considère que cette vertu naturelle entretient avec la vertu au sens fort un rapport semblable à celui que l'habileté entretient avec la sagacité (cf. *EN VI 13*, 1144b1-4). À l'instar de l'habileté⁶², cette vertu naturelle semble ainsi n'être qu'une simple capacité (*dunamis*)⁶³ pouvant être exercée dans un sens ou dans l'autre⁶⁴. Par exemple, un enfant peut en apparence agir de façon courageuse ou tempérée, mais il est bien évident qu'Aristote ne considère pas de tels actes comme étant à proprement parler vertueux⁶⁵. Ces actes, qui relèvent de l'exercice de la simple capacité qu'a tout homme de ressentir des affections (comme la colère ou le chagrin) et d'y réagir, sont souvent confondus avec des actes réellement vertueux. En fait, ce n'est que lorsque cette capacité (cette « vertu naturelle ») se développera en une disposition stable du caractère (suite au processus d'habituation et à l'apparition de la *prohairesis* dans la prise de décision) qu'elle deviendra alors une vertu au sens fort. Ainsi, bien que l'on puisse a priori penser qu'Aristote concède en *EN VI 13*, 1144b1-17 que des vertus naturelles existent, il faut au contraire reconnaître qu'il tente d'expliquer subtilement comment ces apparentes vertus naturelles, dont tous semblent reconnaître l'existence, ne sont en fait que l'exercice d'une simple capacité qui n'a que l'apparence de la vraie vertu.

au moins, voire sur la grosse majorité, elles doivent correspondre à un jugement correct » (*EN I 9*, 1098b26-29).

⁶¹ Cf. *EE III 7*, 1234a24-30.

⁶² Sur l'habileté, cf. *EN VI 13*, 1144a24-b1.

⁶³ Sur la différence entre les capacités et les dispositions, cf. *supra*, p.12 et n.27, ou *EN II 4*.

⁶⁴ En *Pol. VII 13*, il semble bien qu'Aristote ait aussi à l'esprit les capacités lorsqu'il parle des qualités que l'homme peut avoir par nature, lorsqu'il dit que « certaines [qualités] ont une nature qui les fait pencher de deux côtés et vont vers le pire ou le meilleur du fait des habitudes » (*Pol. VII 13*, 1332b1-2).

⁶⁵ Les enfants ne peuvent pas agir de façon proprement vertueuse, comme nous l'avons vu à la n.40.

Dans le dernier chapitre de l'*EN*, Aristote semble encore défendre le fait que certains hommes peuvent naître d'emblée avec des dispositions vertueuses et que ce caractère inné leur donne une avance presque insurmontable sur la voie de la vertu :

« [...] on peut voir [que les arguments] ont la force, certes, d'inciter et de stimuler parmi les jeunes ceux qui sont généreux, il peuvent faire aussi qu'un caractère bien né et véritablement épris de ce qui est beau se laisse envoûter par la vertu; mais ils sont incapables d'inciter le grand nombre à ce qui est bien et beau. » (*EN X 10, 1179b7-10*; nous soulignons).

Lors d'une première lecture de ce passage, on peut bien sûr rester avec l'impression qu'Aristote y défend un certain élitisme selon lequel seuls les jeunes qui sont « généreux » et ceux qui ont un « caractère bien né » seraient susceptibles d'écouter, de comprendre et de se « laisser envoûter » par les exhortations à la vertu. Mais qu'entend Aristote par « caractère bien né » ? Réfère-t-il aux hommes qui, dès la naissance, ont une disposition innée à la vertu, tandis que le grand nombre, la foule, se voit interdire l'accès à la vertu par son caractère d'emblée trop passionnel ? Nous ne pensons pas que ce soit le cas. Premièrement, remarquons que l'intention d'Aristote dans ces lignes est d'examiner quel type d'homme peut être amené à la vertu par le biais d'arguments raisonnés et par l'enseignement, sans nécessiter l'intervention coercitive de la loi. La première distinction entre deux types d'hommes qu'il nous propose est celle que l'on retrouve dans la précédente citation : les hommes généreux et ceux dotés d'un caractère bien né sont sensibles aux appels de la raison, tandis que le reste de la foule n'obéit qu'à la contrainte de la loi, par peur des punitions (cf. *EN X 10, 1179b7-16*). Mais dans les lignes qui suivent, Aristote délaisse ce critère du caractère bien né, et insiste plutôt à quelques reprises sur le fait que ce sont ceux qui ont été bien éduqués et qui ont cultivé depuis leur plus tendre enfance de bonnes habitudes qui sont sensibles aux appels des

arguments et de la raison. Par exemple, en 1179b23-31, Aristote insiste sur le fait que les appels de la raison ne sont efficaces que chez ceux à qui on a auparavant inculqué de bonnes habitudes et qui ont ainsi développé de saines dispositions à l'égard des plaisirs et des peines⁶⁶. Passant sous silence le critère de bonne naissance, Aristote souligne ainsi plutôt l'importance de prendre de bonnes habitudes à l'égard des plaisirs et des peines⁶⁷. La suite du texte renforce cette impression, alors que le Stagirite examine l'importance d'être élevé sous de bonnes lois pour permettre aux hommes de « bénéficier dès la jeunesse d'un entraînement correct à la vertu » (*EN X 10*, 1179b32-33), et lorsqu'il soutient que les exhortations à la vertu venant du législateur ne peuvent être entendues que par ceux « qui ont reçu au préalable, par leurs habitudes, une éducation honnête » (cf. *EN X 10*, 1180a5-13). Bref, le critère du « caractère bien né » n'est ni repris ni expliqué en détail par Aristote, qui préfère plutôt insister sur l'importance qu'il y a à créer de bonnes lois qui permettront aux citoyens de contracter de vertueuses habitudes. Ainsi, ce ne serait pas tant le fait d'être bien né qui permettrait à l'homme d'être réceptif aux discours sur la vertu, mais plutôt le fait d'avoir été amené, jeune, à contracter de bonnes habitudes⁶⁸.

Mais dans le même dernier chapitre de l'*EN*, Aristote revient sur l'idée que certains rares hommes peuvent, cette fois grâce à une certaine faveur divine, être vertueux de naissance. Il explique cela en rappelant les diverses *endoxa* au sujet de l'acquisition de la vertu :

⁶⁶ « Il faut [...] préalablement travailler, par les habitudes, l'âme de celui qui écoute, pour bien l'orienter dans ce qu'elle aime et déteste, comme une terre qui doit nourrir la semence » (cf. *EN X 10*, 1179b23-31).

⁶⁷ Nous reviendrons bientôt sur le rôle des habitudes. Cf. *infra*, section 2.2.

⁶⁸ C'est pour cela que Burnyeat soutient que la traduction par « bien né » gagnerait à être remplacée par « well-bred » (« bien élevé », « bien éduqué »), traduction qui aurait le mérite de ne pas pouvoir être

« Mais on devient bon, croient certains, tout naturellement; d'autres pensent, par habitude et d'autres, par l'effet de l'enseignement. Certes, la part de la nature évidemment ne dépend pas de nous quand elle nous échoit; elle échoit, au contraire, en conséquence de certaines causes divines, à ceux que favorise vraiment la bonne fortune » (*EN X 10*, 1179b20-23; nous soulignons).

D'entrée de jeu, le fait qu'Aristote souligne que « la part de la nature évidemment ne dépend pas de nous quand elle nous échoit » nous confirme encore qu'il est pleinement conscient des conséquences qu'il y aurait à admettre l'existence de vertus naturelles d'origine divine qui ne relèveraient aucunement de la responsabilité de l'homme. Pourtant, dans ce passage de *EN X 10*, il ne nie pas ouvertement l'existence de telles vertus. Au contraire, il partage vraisemblablement le point de vue des opinions accréditées (*endoxa*) selon lesquelles certains hommes peuvent être bons « en conséquence de certaines causes divines », mais il insiste sur le fait que seuls de rares élus ont la chance d'avoir une telle bonne fortune d'origine divine. On retrouve une pensée semblable en *EN I 10*, mais cette fois-ci au sujet du bonheur⁶⁹. Encore une fois, Aristote n'y rejette pas la possibilité que certains hommes puissent être heureux par l'effet de quelque faveur divine. Par contre, après avoir admis cela du bout des lèvres, il insiste sur le fait que le bonheur « peut être aussi un bien partagé par beaucoup, puisqu'il est accessible à tous ceux qui n'ont pas de handicap pour la vertu, moyennant un certain apprentissage et de l'application » (*EN I 10*, 1099b18-20). On retrouve ce même souci d'accessibilité du bonheur dans l'*EE*, où Aristote remarque que si le bonheur est « un effet de la fortune

interprétée comme une référence à de possibles vertus innées, tout en étant plus cohérente avec la suite du texte de *EN X 10* (cf. Burnyeat 1980, p.75 et n.7).

⁶⁹ « [...] on se demande s'il s'agit d'un bien qu'on peut acquérir par l'apprentissage, l'habitude ou encore quelque autre exercice, ou s'il échoit, comme le sort, par quelque divine faveur, voire en raison de la fortune » (*EN I 10*, 1099b9-11). Aristote écarte par la suite rapidement le cas de la fortune, arguant que « confier ce qu'il y a de plus grand et de plus beau à la fortune serait par trop étourdi » (*EN I 10*, 1099b24). Il reste alors encore une fois le cas de la faveur divine qui peut s'apparenter à une vertu possédée dès la naissance, par un don divin. Aristote examine en détail ces deux types de bonne fortune en *EE VIII 2*.

ou de la nature, il échappera aux espoirs de beaucoup (il ne leur est pas accessible en effet par l'effort, et il ne dépend ni d'eux ni de leur labeur) » (*EE* I 3, 1215a12-15). C'est un scénario qu'il semble vouloir éviter. En effet, Aristote trouve préférable que le bonheur soit à la portée du plus grand nombre, et surtout qu'il dépende des hommes eux-mêmes⁷⁰. Un tel bonheur « sera plus commun et plus divin : plus commun, car il sera possible à un plus grand nombre de le partager, plus divin, car le bonheur sera accessible à ceux qui se rendront eux-mêmes et leurs actions d'une certaine qualité » (*EE* I 3, 1215a15-20). Ces quelques développements sur le bonheur s'appliquent, on s'en doute, autant au domaine de la vertu, le bonheur étant par définition considéré comme l'exercice de cette dernière⁷¹. Ainsi, même si Aristote semble admettre qu'un certain sort divin puisse accorder « par nature » bonheur et vertu à certains hommes, il est manifeste qu'il considère que cela relève de l'exception plutôt que de la règle. Pour Aristote, il semble bien plus important d'insister sur le fait que le bonheur et la vertu sont à la portée du grand nombre, et qu'il n'en tient qu'à l'homme de faire les efforts pour y parvenir. C'est pour cela qu'Aristote exhorte tout homme à « tâcher d'avoir la vertu et de l'exercer » (*EN* X 10, 1179b3-4). Et bien sûr, on ne saurait assez insister sur le fait que ces passages démontrent toute l'importance qu'Aristote accorde au fait que l'homme se doit d'être responsable de ses vertus et de ses vices.

On peut aussi déceler cet optimisme moral dans le texte des *MM*, qui s'attarde en I 11 sur un problème particulier découlant de l'importance qu'Aristote accorde au fait que la vertu « dépend de nous ». L'auteur des *MM* se questionne sur la validité du

⁷⁰ Ainsi, Aristote soutient qu' « on blâme et loue [il entend ici la vertu et le vice] non ce qui existe par nécessité, chance ou nature, mais ce dont nous sommes nous-mêmes la cause » (*EE* II 6, 1223a11-13).

⁷¹ Cf., entre autres, *EN* I 6 et 11, 1100b9-10.

raisonnement suivant : « puisqu'il dépend de moi d'être juste et vertueux, si je le veux, je serai le plus vertueux de tous » (*MM* I 11, 1187b20-22). Or, selon lui, cela est impossible, et on peut s'en rendre compte en faisant une analogie avec l'excellence du corps⁷². En effet, la situation est, selon l'auteur des *MM*, équivalente en ce qui concerne les vertus du corps, car ce n'est pas parce que l'on souhaite devenir le plus fort de la cité que l'on peut le devenir. Pour y arriver, il faut posséder en plus un corps « naturellement beau et sain à la naissance » (*MM* I 11, 1187b26-27). C'est exactement le même cas en ce qui concerne les excellences du caractère : « celui qui a décidé [d'être le plus vertueux] ne sera pas pour autant le plus vertueux, à moins que sa nature ne s'y prête, *mais il en sera néanmoins meilleur* » (*MM* I 11, 1187b28-31; nous soulignons). La première constatation que l'on peut tirer de ces lignes est que les hommes ne semblent pas tous également doués à l'égard des vertus de l'âme, comme ils ne sont pas tous également doués au niveau des vertus corporelles. Mais cela ne peut nous permettre de dire qu'un certain déterminisme naturel découle de ces lignes - ce serait mal interpréter les propos d'Aristote. Il nous semble plutôt important de souligner que, peu importe les « prédispositions » naturelles de l'homme qui voudrait devenir vertueux, et même si ces dernières l'empêchent de devenir le plus vertueux de tous, ses efforts lui permettront d'être « néanmoins meilleur ». Ainsi, bien qu'Aristote admette dans les *MM* que tous les hommes n'ont pas les mêmes prédispositions naturelles à la vertu, tous peuvent, s'ils s'y efforcent, devenir meilleurs, et donc participer dans une certaine mesure à la vertu. Et une chose est sûre : on ne peut conclure qu'Aristote défende dans ce passage l'existence de vertus et de vices naturels qui détermineraient dès la naissance le caractère des hommes, d'autant plus que les lignes précédentes des *MM* insistent sur le fait que la vertu

⁷² Aristote utilise à plusieurs reprises des analogies entre les vertus de l'âme et celles du corps, comme en

« dépend de nous » (cf. *MM* I 9, 1186b5-30 et 11, 1187b4-20). Au plus, on pourrait admettre qu'Aristote reconnaît l'existence de certaines prédispositions naturelles (dont on ne peut être sûr si elles sont le fruit de la nature ou de l'habitude⁷³) ne déterminant pas de façon décisive le caractère de l'homme⁷⁴.

Ainsi, Aristote ne défend jamais l'existence de vertus naturelles au sens fort⁷⁵. Au contraire, il nourrit plutôt une défiance certaine à l'égard de ces vertus innées dont l'existence ferait en sorte que le caractère de l'homme ne dépendrait alors plus de lui. Dans le détail, comme nous l'avons vu, la pensée d'Aristote demeure un peu imprécise, car parfois il nie clairement l'existence de toute vertu naturelle, en d'autres endroits il accepte le fait que certains hommes puissent naître vertueux grâce à une quelconque faveur divine, et parfois il semble croire que les hommes ne naissent pas parfaitement égaux en ce qui a trait aux capacités de l'âme. Pourtant, cette zone grise dans la pensée d'Aristote ne l'empêche pas de soutenir que la majorité des hommes peuvent légitimement aspirer à une vie vertueuse, et il semble tenir mordicus à ce que le bonheur de l'homme et ses vertus dépendent de lui. Car, comme nous l'avons vu dans l'*EE*, pour que le bonheur soit plus divin, il faut qu'il soit accessible à « ceux qui se rendront eux-

EN II 2, 110426-34.

⁷³ À propos de ces vagues prédispositions que semble admettre Aristote, on pourrait même envisager qu'elles ne sont pas le fruit d'un quelconque bagage inné, mais plutôt le résultat des habitudes prises pendant l'enfance. En effet, ce poids des habitudes prises dès la prime jeunesse doit dès l'enfance commencer à paraître dans le caractère du jeune homme et dans ses actions, et cela pourrait être interprété comme de vagues prédispositions naturelles par la majorité des hommes. On ne retrouve pas cette supposition chez Aristote, mais il va sans dire qu'il est bien difficile de déterminer l'origine exacte de telles prédispositions que l'on pourrait remarquer chez les hommes.

⁷⁴ C'est ce que pense Sorabji lorsqu'il affirme que « our natural make-up at birth exerts some influence on how we develop, but does not fix the character of a normal man » (cf. Sorabji 1980, p.231, n.8).

⁷⁵ Il y a un passage de l'*EN* qui nous cause encore problème, passage dans lequel Aristote affirme que : « c'est au contraire la vertu, *naturelle ou inculquée par l'habitude*, qui permet de se faire une opinion correcte en ce qui concerne ce point de départ » (*EN* VII 8, 1151a18-19; nous soulignons). Nous ne savons que penser de cette référence à la vertu naturelle, outre le fait qu'elle va à l'encontre de tous les autres passages

mêmes et leurs actions d'une certaine qualité» (*EE* I 3, 1215a18-19) - hors de tout déterminisme naturel, de toute faveur divine, faut-il comprendre. Ainsi, il est crucial qu'aucune vertu innée ne vienne déterminer a priori le caractère des hommes. La possibilité d'un déterminisme naturel est donc clairement écartée, ce qui nous permet de maintenant nous pencher sur le processus de la formation du caractère.

2.2. La formation du caractère par l'habitude

La réponse classique d'Aristote à la question de la formation du caractère est a priori simple : les différentes dispositions vertueuses s'acquièrent tout bonnement en contractant de bonnes habitudes. À l'instar de Platon dans les *Lois*⁷⁶, Aristote propose dans ses trois traités éthiques un rapprochement étymologique (infondé) entre le caractère (*êthos*) et les habitudes (*etbos*) afin de montrer le lien intime qui unirait ces deux concepts⁷⁷. Comme nous venons de le voir dans la section précédente, le Stagirite ne croit pas que les vertus et les vices sont engendrés naturellement en nous. Au contraire, l'homme possède plutôt la « capacité » (*dunamis*) de devenir vertueux ou vicieux, et ce particulièrement « par le moyen de l'habitude » (*EN* II 1, 1103a25-26). Ce processus d'habitude à la base de la formation du caractère s'apparente à celui qui est à l'œuvre dans l'apprentissage des arts et des techniques, analogie souvent utilisée par Aristote⁷⁸. En effet, tout comme le cithariste apprend à jouer de la cithare en cumulant les journées de pratique avec son instrument, Aristote explique que « c'est donc aussi en exécutant des actes justes que nous devenons justes, des actes tempérants qu'on devient tempérant

où Aristote minimise ou nie la possibilité que de telles vertus naturelles existent. Peut-être a-t-il en tête les rares cas de vertu d'origine divine, mais rien ne nous permet de le démontrer.

⁷⁶ Cf. *Lois* VII 792e.

⁷⁷ Cf. *EN* II 1, 1103a16-17; *EE* II 2, 1220a37-1 et *MM* I 6, 1186a1-3.

⁷⁸ Cf., entre autres, *EN* II 1, 1103b6-22; 3, 1105a16-26 et *Pol.* VIII 1, 1337a18-22.

et des actes courageux qu'on devient courageux » (*EN* II 1, 1103b1-3)⁷⁹. C'est ainsi qu'Aristote affirme qu' « il y a donc similitude entre les actes et les états qui en procèdent » (*EN* II 1, 1103b21-22). L'homme devient vertueux à force d'accumuler les actes accomplis de façon vertueuse, et vicieux en contractant de mauvaises habitudes. Conscient que cette idée est partagée par la plupart des hommes, Aristote insiste sur le fait qu'elle relève de l'évidence et que quiconque l'ignore ou la refuse fait preuve selon lui d'un « manque singulier d'observation » (*EN* III 7, 1114a9-11).

Dans ce processus d'habituatation, ce ne sont pas seulement les parents et les éducateurs qui doivent encadrer les apprentissages de l'enfant. En effet, le bon politique doit aussi jouer un rôle fondamental dans la formation du caractère de ses concitoyens, car il a pour tâche suprême de guider les hommes dans la voie de la vertu afin d'assurer le bonheur de la cité et de ses habitants⁸⁰. Les lois peuvent inciter ou contraindre les citoyens à contracter de bonnes habitudes, et c'est la raison pour laquelle le bon législateur doit d'abord se demander « comment devient-on homme de bien, *par quelles pratiques habituelles*⁸¹ » (*Pol.* VII 14, 1333a15; nous soulignons). Une fois cette question répondue, il peut ensuite créer des lois qui vont encourager les hommes de la cité à adopter un mode de vie et des habitudes vertueuses favorisant la formation d'un bon caractère⁸², et c'est pour cela qu'Aristote affirme que « c'est par le moyen de lois que

⁷⁹ Cf. aussi *EN* II 1, 1103b13-25; II 2, b29-32; II 2, 1104a20-5; II 3, 1105b1-12 et III 7, 1114a7-10.

⁸⁰ Cf. *EN* I 13, 1102a7-13; *Pol.* III 9, 1280b5-a8 et VII 13, 1332a32-39. Cf. aussi *supra*, p.8-9.

⁸¹ Avec sa connaissance de l'âme humaine et de ses excellences (cf. *supra*, p.8-9), le bon législateur est le mieux placé pour déterminer quelles pratiques habituelles sont propres à susciter la formation d'un caractère vertueux.

⁸² Cf. *EN* X 10, 1179b31-a24, et aussi *EN* I 10, 1099b30-33; II 1, 1103b3-6 et V 3, 1129b19-26.

nous pouvons devenir bons » (*EN X 10, 1180b25*)⁸³. De plus, comme le caractère des hommes se forme principalement pendant la jeunesse, il est aussi crucial selon Aristote que « le législateur [s'occupe] avant tout de l'éducation des jeunes gens » (*Pol. VIII 1, 1337a7-8; cf. Pol. VIII 2, 1337a33-34*)⁸⁴. Bref, le processus d'habituation est influencé autant par les parents et les éducateurs que par les lois et le système éducatif de la cité.

Bien sûr, Aristote n'explique pas avec la finesse des traités psychologiques d'aujourd'hui le fonctionnement du processus d'habituation à l'œuvre lors de la formation du caractère de l'homme. Bien au contraire, il demeure presque parfaitement muet sur ce sujet⁸⁵, mais notre intention ici n'est ni d'examiner en profondeur sa théorie sur ce processus, ni de tenter de la parachever de façon spéculative comme certains l'ont fait⁸⁶. Plutôt, nous voulons brosser les grandes lignes que nous présente Aristote à propos de ce processus d'habituation, afin de vérifier si ce dernier dégage un espace suffisant à l'homme pour qu'il puisse être considéré comme responsable de la formation de son propre caractère. En effet, si la totalité de ce processus se déroule pendant la jeunesse de l'homme, alors que les actes de ce dernier sont dirigés par les lois, ses parents et ses éducateurs, on voit bien mal comment on pourrait le considérer comme responsable du développement de son caractère. Cette crainte est d'autant plus justifiée

⁸³ Cf. aussi *EN I 1, 1094b25-1095a7*. Comme nous le verrons bientôt (cf. *infra*, section 2.2.2), cette influence capitale des lois pour la formation du caractère ne concerne pas que les jeunes encore sous la tutelle de leurs éducateurs, mais semble s'étendre aussi à tous les adultes de la cité.

⁸⁴ Malgré cette importance cruciale de l'éducation, le système éducatif que nous présente Aristote demeure assez incomplet. On en retrouve les principales lignes dans la *Politique*, tout particulièrement en *Pol. VII 17* et au livre VIII. Aristote y explique entre autres qu'il y a quatre disciplines fondamentales qui doivent être enseignées, soit les lettres, la gymnastique, la musique, et la grammaire (cf. *Pol. VIII 3*). Il va sans dire que la prise d'habitudes vertueuses déborde largement le cadre restreint de ces quatre disciplines.

⁸⁵ Ce silence de la part d'Aristote est regretté par certains commentateurs, comme Broadie : « it is remarkable that [Aristotle] has almost nothing to say about how or why by acting in a certain way we acquire the corresponding moral disposition » (cf. Broadie 1991, p.104; voir aussi p.72 et sq., p.121 (n.37)).

⁸⁶ Sur de telles tentatives, cf., entre autres, Sherman 1989 et Burnyeat 1980.

qu'il semble qu'il soit *décisif* pour Aristote de prendre « *dès la prime jeunesse* » de bonnes habitudes menant à l'établissement d'un caractère vertueux (*EN* II 1, 1103b23-25). De plus, comme les habitudes et le caractère semblent très difficiles à changer une fois qu'ils sont bien établis⁸⁷, les habitudes contractées pendant l'enfance risquent de fixer pour de bon le caractère de l'homme adulte⁸⁸. L'importance de cette période semble ainsi capitale et déterminante (au sens fort) pour la suite des choses.

Nous touchons ici au noeud du problème : peut-on nuancer l'influence de cette période d'habituatation, ou doit-on admettre que les idées présentées sur la formation du caractère dans les éthiques du Philosophe sont incompatibles avec une théorie de la responsabilité morale ? Bref, l'homme joue-t-il un rôle dans le processus d'habituatation, est-il responsable d'une quelconque façon de la formation de son caractère, ou n'est-il qu'un acteur passif lors de son propre développement ? Pour tirer cela au clair, nous aborderons en premier lieu la période d'habituatation qui se déroule pendant la jeunesse afin de voir quel rôle y joue l'enfant et à quel point cette période est réellement déterminante pour la suite des choses. Par la suite, nous verrons s'il est possible de soutenir que le processus d'habituatation se scinde en deux phases dont la seconde se déroulerait à l'âge adulte, alors que l'homme est émancipé de l'autorité de ses parents et éducateurs et qu'il agit selon les lumières de sa raison. Nous examinerons si cette hypothétique seconde période est seulement une période pendant laquelle l'homme se contente de confirmer les habitudes prises pendant la jeunesse ou si l'on est en droit de penser que ce dernier peut au contraire modifier librement les dispositions du caractère

⁸⁷ Cf. *supra*, p.19-20.

⁸⁸ La possibilité d'une modification du caractère demeure assez incertaine chez Aristote, et nous nous y attarderons dans la section 2.3.

qu'il aura déjà développées pendant sa jeunesse. Il va sans dire que cette dernière hypothèse dégagerait pour Aristote un espace suffisant pour l'élaboration d'une théorie de la responsabilité morale. Bref, afin de jeter un peu de lumière sur cette question, nous survolerons au cours des deux prochaines sections la nature de ce processus d'habitation tel que présenté par Aristote.

2.2.1. L'habitation pendant la jeunesse

Au moins sur un point, les lecteurs d'Aristote s'accordent : les premières années de l'homme, alors qu'il est encore enfant, sont d'une influence considérable pour la formation de son caractère. Un enfant mal éduqué développera des tendances au vice, et un enfant bien éduqué sera déjà bien engagé dans la voie de la vertu. C'est dans cette optique qu'Aristote affirme, comme nous l'avons déjà vu, que « l'importance de contracter telle ou telle habitude *dès la prime jeunesse* n'est donc pas négligeable, mais tout à fait décisive ou plutôt, *c'est le tout de l'affaire* » (EN II 1, 1103b23-25; nous soulignons). Dans cette courte phrase se trouve toute la problématique de notre travail. Il convient donc d'examiner de façon plus précise en quoi consiste cette période d'habitation qui semble, à première vue, la principale (voire, la seule) envisagée par Aristote et par la plupart de ses commentateurs.

À la base du processus d'habitation pendant la jeunesse se trouve la notion d'imitation. Dans la *Poétique*, Aristote affirme qu'« imiter est le propre de l'homme, et cela dès l'enfance : l'imitation le fait différer des animaux et *c'est grâce à l'imitation qu'il réalise ses premières connaissances* » (Poet. 4, 1448b4-9; nous soulignons). C'est par mimétisme que

l'enfant développe ses premières habitudes qui commencent à former son caractère, et c'est pour cela qu'Aristote insiste sur l'influence d'avoir de bons modèles, car « sans bon exemple, il ne peut y avoir de bonne imitation, et cela est vrai dans tous les domaines » (*Écon.* I 6, 1345a8-10). Sur ce sujet, Aristote marche dans les traces de son maître⁸⁹. Ce processus d'imitation menant à la prise de bonnes habitudes correspond en fait à une éducation des plaisirs et des peines. En effet, Aristote insiste, encore une fois comme Platon⁹⁰, sur l'importance cruciale pour l'homme de développer un rapport sain avec les plaisirs et les peines (chagrins) dès son plus jeune âge, car pour le Philosophe, le caractère d'un homme « sera bon ou mauvais du fait qu'il poursuit ou évite certains plaisirs et certaines peines » (*EE* II 4, 1221b33-35)⁹¹. Ainsi, pour développer un caractère vertueux, l'homme se doit d'apprendre à prendre plaisir aux actes vertueux qu'il imite, ainsi qu'à trouver désagréables les actes vicieux. Bref, il doit apprendre à désirer les bons objets.

Cette éducation du désir est a priori une éducation contre nature, car elle tend à éloigner l'enfant de ses appétits et de ses impulsions naturelles en transformant ses désirs pour le simplement plaisant, désirs communs à tous les animaux, en appétit pour le beau et pour la vertu. C'est pourquoi il est impératif que l'enfant, alors qu'il est soumis à l'autorité de ses parents et éducateurs, se détourne de ses penchants naturels :

⁸⁹ Aristote aurait sûrement endossé les propos que Platon tient au sujet de l'éducation des gardiens de la cité : « s'ils doivent imiter quelque chose, qu'ils imitent ce qu'il leur convient d'imiter dès l'enfance, des hommes courageux, modérés, pieux, libres et tout ce qui s'en rapproche, et qu'ils évitent de pratiquer des actions qui ne sont pas libres ou d'imiter des choses qui sont basses, ni quoi que ce soit de honteux, de craindre de prendre goût à ce qui constitue la réalité dont provient l'imitation. [...] Les imitations, si dès la jeunesse on ne cesse de les développer, se transforment en habitudes et deviennent une autre nature, tant pour le corps et la voix que pour l'esprit » (*Rép.* 395c-d).

⁹⁰ Aristote fait explicitement référence à Platon en *EN* II 2, 1104b10-13. Cf. *Lois* II 653a.

⁹¹ Cf. *supra*, p.18 et n.46.

« [...] la vie des petits enfants est [...] une vie appétitive et c'est surtout chez eux que se révèle l'aspiration à l'agréable. Si [...] elle n'est pas docile et soumise à l'autorité, cette tendance va prendre beaucoup d'ampleur. Car insatiable est l'aspiration à l'agréable, sollicitée comme elle l'est de tous côtés chez *celui qui est privé d'intelligence*. De plus, l'activité de l'appétit risque d'accroître l'inclination donnée à la naissance. » (*EN III 15, 1119b5-10; nous soulignons*)⁹².

Cette soumission à la tutelle des adultes, facilitée par le fait que les jeunes ont une « inclination naturelle à obéir à leurs parents » (*EN X 10, 1180b7*), est d'autant plus nécessaire que l'enfant est considéré par Aristote comme privé d'intelligence⁹³, à l'instar des animaux. Et bien sûr, étant privé d'intelligence, on comprend que l'enfant ne peut en aucun cas être tenu responsable des inclinations qu'il développera pendant ses jeunes années. C'est la raison pour laquelle il est primordial pour l'homme d'« avoir été guidé dès la prime jeunesse [...] de manière à se réjouir et à se chagriner à bon escient [;] l'éducation correcte, en effet, consiste en cela » (*EN II 2, 1104b12-14; nous soulignons*)⁹⁴. Ainsi, cette première phase d'habituation consiste surtout en une éducation nécessaire de la partie désirante de l'âme afin de l'amener à désirer et prendre plaisir aux bons objets, et ce à l'encontre de ses penchants naturels.

Mais pour éduquer cette partie de l'âme, l'influence des parents et éducateurs n'est pas suffisante. Il faut aussi, comme nous l'avons déjà mentionné, que les lois jouent le rôle de guide dans la voie de la vertu⁹⁵ :

⁹² Sur la force de l'appétit et l'attrait des plaisirs chez les jeunes, cf. aussi *EN I 1, 1095a4-8* et *VIII 3, 1156a31-36*.

⁹³ Cf. aussi *EN VI 13, 1144b7-14* et *Pol. I 13, 1260a14*.

⁹⁴ On retrouve la même idée en *EN X 1*, exprimée avec autant, sinon plus de force : « C'est pourquoi l'éducation des jeunes est comme le pilotage d'un navire qu'on orienterait par le plaisir et la peine. Il semble même d'ailleurs que le plus important pour l'acquisition de la vertu du caractère soit d'éprouver de la joie pour ce qu'on doit aimer et du dégoût pour ce qu'on doit détester, car ce sont là des affections qui, durant toute l'existence, sont d'un poids et d'une puissance décisive pour la vertu et l'existence heureuse » (*EN X 1, 1172a20-26*).

« [...] bénéficier dès la jeunesse d'un entraînement correct à la vertu est difficile sans avoir été élevé sous des lois qui entraînent dans le même sens. En effet, vivre avec tempérance et fermeté ne plaît pas au grand nombre, surtout quand on est jeune. C'est la raison pour laquelle des lois doivent avoir établi la manière d'être élevé et dont il faut se conduire, car les jeunes alors ne trouveront pas pénible ce qui est devenu une habitude familière. » (*EN X 10, 1179b31-35*).

Ainsi, un entraînement correct à la vertu dépend de plusieurs facteurs qui sont tous extérieurs à l'enfant, car cette première période d'habituation est initiée et dirigée par ceux qui entourent le jeune, que ce soit les parents, les éducateurs ou les lois. Comme Aristote insiste sur le fait que « l'enfant doit vivre aux ordres de son instructeur » (*EN III 15, 1119b13-14*), il semble bien que l'homme apprend à devenir bon ou mauvais en fonction de la qualité de l'éducation à laquelle il est soumis. Le bon ou le mauvais développement des dispositions du caractère est donc un processus qui, initialement, semble dépendre entièrement d'influences externes à l'enfant. Pourtant, Aristote ne semble pas être conscient des difficultés que cela présente, comme le remarque Furley :

« It is odd that Aristotle never (to my knowledge) asks himself why the discipline of parents and teachers is not to be taken as an external cause of a man's dispositions. Our own experience of 'juvenile delinquency', and the generally held belief that young people's crimes may be due not to wickedness but to faulty environment, raise this question at once. But Aristotle seems never to have considered this point. » (Furley 1967, p.194).

Devant une telle « passivité » de l'homme lors de cette période de la formation de son caractère, comment peut-il encore être possible de le considérer comme responsable de l'acquisition de ses vertus et de ses vices ? Malgré son intérêt pour la question de la responsabilité morale, est-il possible qu'Aristote se contredise et développe en parallèle une théorie qui verse subrepticement dans le déterminisme moral ?

⁹⁵ Cf. *supra*, p.38-39.

Premièrement, pour qu'il y ait déterminisme, il faudrait être sûr que l'enfant ne contribue en rien au processus. Certains commentateurs, pour sauver Aristote d'un tel déterminisme, soutiennent que l'enfant contribue toujours en partie à son développement, et qu'ainsi on ne peut rejeter sur son entourage l'entière responsabilité de ses actes et de son caractère. C'est l'opinion de Sorabji, qui soutient que :

« [...] the child must contribute something. As a minimum, he contributes the will to comply or the refusal. [...] And by taking one course rather than the other, he will strengthen the corresponding tendencies in himself, and so he will share responsibility for the firm character which he does not yet have, but which he will one day have as a result of these earlier incidents. » (Sorabji 1980, p.267).

Or, comme on peut s'en douter, on voit bien mal comment un enfant, « privé d'intelligence » et obéissant « aux ordres de son instructeur », peut être considéré comme contribuant de façon volontaire et éclairée à la formation de son caractère. De plus, il est d'autant plus malaisé de considérer l'enfant comme responsable de son caractère que ce dernier n'est aucunement conscient que la qualité de ses actes déterminera la qualité de son caractère, alors que cette connaissance importante est partagée par la grande majorité des hommes adultes⁹⁶. Bref, cette tentative de sauvetage demeure peu convaincante, car on ne peut sérieusement soutenir que l'enfant joue un rôle significatif dans la première période de la formation de son caractère.

Mais même si on refuse à l'enfant toute contribution notable à son développement, on ne peut conclure à un certain déterminisme que si cette première

⁹⁶ Cf. EN III 7, 1114a9-13. Nous reviendrons sur ce point crucial dans la prochaine section (cf. *infra*, p.52).

phase d'habituatation est décisive et détermine pour de bon le caractère de l'homme⁹⁷. Or, malgré ce que nous suggère Aristote en *EN* II 1, il se peut que tout ne soit pas entièrement joué lors de cette période. Sur un point déjà, Aristote semble penser que la prise d'habitudes vertueuses, aussi importante soit-elle, n'est qu'une première étape sur le chemin de la vertu, une étape préparant les futurs citoyens à comprendre les discours portant sur la vertu et la politique et à agir en accord avec eux⁹⁸. Comme le dit Aristote,

« [...] l'argument raisonné et l'enseignement n'ont pas, je le crains, de force chez tout le monde. *Il faut au contraire préalablement travailler, par les habitudes*, l'âme de celui qui écoute, pour bien l'orienter dans ce qu'elle aime et déteste, comme une terre qui doit nourrir la semence. En effet, un sujet ne peut entendre l'argument qui l'en détourne, ni d'ailleurs le comprendre, s'il vit au gré de ses affections. » (*EN* X 10, 1179b23-28; nous soulignons).

Bref, sans avoir pris tout jeune de bonnes habitudes et sans avoir appris à désirer la vertu, l'homme demeure ballotté par ses appétits et se révèle réfractaire aux incitations l'encourageant à agir de façon belle et vertueuse. Seuls ceux qui auront reçu une bonne éducation seront aptes à agir en accord avec les discours portant sur la vertu. Mais il semble que même une bonne éducation ne détermine pas tout, car pour Aristote,

« [...] *pour être bon*, il faut d'abord être bien élevé, acquérir de bonnes habitudes *et vivre ensuite de cette façon*, en adoptant des conduites honnêtes sans accepter de faire contre son gré ni d'entreprendre de plein gré de vilaines actions. » (*EN* X 10, 1180a15-17; nous soulignons).

Ainsi, il semble bien que même si l'homme a pris de bonnes habitudes, tout ne soit pas encore joué : il lui reste encore à « vivre de cette façon », c'est-à-dire de façon vertueuse,

⁹⁷ Si c'était le cas, on devrait donner raison à Williams, qui soutient que le fait qu'Aristote rende « compte du développement moral en termes d'habitudes et d'intériorisation [laisse] peu de champ à la raison pratique pour modifier radicalement les objectifs acquis par un adulte », ce qui le pousse à conclure qu'« Aristote n'aurait pas dû croire que les gens étaient, du moins sous l'angle le plus simple, responsables de leur caractère » (Cf. Williams 1990, p.47).

sans se laisser tenter par le vice. La « chute » paraît encore possible, car il semble que même l'homme bien élevé puisse « entreprendre de plein gré de vilaines actions » - nous examinerons plus en détail cette question dans la prochaine section.

Mais malgré cette apparente liberté, force est de reconnaître que l'homme qui a développé de bonnes habitudes semble être plutôt bien engagé dans la voie de la vertu. À l'inverse, celui qui a reçu une éducation insatisfaisante n'a pas appris à raffiner ses désirs, et il demeure apparemment esclave de ses passions, car au sujet de « ce qui est beau et vraiment agréable, il n'en a même pas idée, puisqu'il n'y a jamais goûté » (*EN X 10, 1179b15-16*). Dans son cas, il semble que la situation soit désespérée et qu'il ait bien peu de chances de revenir sur le droit chemin. Cela est d'autant plus vrai si la période d'habituation et de formation du caractère s'achève avant même qu'il n'atteigne l'âge de raison. Si c'est le cas, et que toutes les habitudes prises par l'homme et participant à la formation de son caractère sont pour de bon établies avant qu'il ne s'émancipe de l'influence de ses parents, de ses éducateurs et des lois, alors il nous faudrait reconnaître qu'il n'est aucunement responsable de la formation de son caractère.

Or, bien que la plupart des commentateurs ne relèvent que la période d'habituation se déroulant pendant l'enfance, il existe une autre lecture d'Aristote selon laquelle le processus d'habituation serait constitué de deux périodes distinctes, dont la seconde se déroulerait lors de l'âge adulte. L'avantage d'une telle lecture est qu'elle permettrait à l'homme de participer de façon plus active et autonome à la formation de

⁹⁸ Cf. *EN I 1, 1095a3-11; 2, 1095b4-9; X 10, 1179b4-20 et 1180a6-14*. Sur l'idée que « l'éducation par les habitudes doit précéder celle par la raison » (*Pol. VIII 3, 1338b4-5*), cf. aussi *Pol. VII 13, 1332b10-11 et 15, 1334b8-29*.

son caractère, réconciliant du coup la théorie de la formation du caractère d'Aristote avec ses développements sur la responsabilité morale. Cette hypothétique seconde période d'habitation, souvent inconnue des lecteurs d'Aristote, est l'objet de la prochaine section.

2.2.2. L'hypothèse d'une seconde période d'habitation

Ainsi, à propos de la première période d'habitation, Aristote est clair : les parents, les pédagogues et les lois jouent un rôle considérable, voire total, dans la formation du caractère de l'homme. Pourtant, il est crucial pour nous de vérifier si le processus de la formation du caractère ne se limite qu'à cette période ou s'il se poursuit, au contraire, bien au-delà des années où l'enfant est soumis à l'autorité de ses parents et éducateurs. Nous allons examiner dans la présente section une thèse développée par Sauvé-Meyer, thèse selon laquelle le processus d'habitation serait en fait constitué de deux phases distinctes⁹⁹. Selon elle,

« in his remarks about moral education in *EN X*, [Aristotle] explicitly distinguishes two distinct stages of habituation, each of which is necessary for the development of our states of character and *the second of which is up to the developing agents themselves*. » (Sauvé-Meyer 1993, p.124; nous soulignons).

Pourtant, cette seconde période d'habitation n'est pas distingu e par Aristote de façon aussi explicite que ce que prétend Sauvé-Meyer. Au contraire, cette deuxième phase du processus d'habitation a le défaut de ne pas être présentée clairement par Aristote, ce qui explique qu'elle ait été habituellement ignorée par ses lecteurs. En fait, en un seul endroit peut-on relever une allusion assez évidente à cette seconde phase, soit en *EN X*

⁹⁹ Cf. Sauvé-Meyer 1993, p.124 et sqq.

10, 1180a1-2. Par contre, plusieurs des exemples qu'il présente ailleurs pour préciser sa pensée semble relever de cette étape. Nous consacrerons la présente section à examiner la nature et l'influence de cette hypothétique seconde période d'habituatio n afin de voir si elle nous autorise finalement à considérer l'homme comme responsable de son caractère. Nous inspirant de la thèse de Sauvé-Meyer, nous tenterons ici de la compléter et d'en voir les qualités avant d'en constater les limites dans le cadre de notre enquête.

Ce n'est que dans le tout dernier chapitre de l'*EN* qu'Aristote distingue apparemment deux phases dans le processus d'habituatio n. La première est celle que nous venons d'examiner dans la section précédente et correspond à l'époque où l'enfant est encore sous la tutelle de ses parents. Mais Aristote juge en *EN X 10*, contrairement à ce qu'il dit en *EN II 1*, que cette première phase n'est pas suffisante pour assurer à elle seule la formation d'un caractère stable :

« [...] il ne suffit peut-être pas de bénéficier quand on est jeune d'une discipline alimentaire et d'une attention correctes, mais puisqu'*il faut encore, une fois adultes, adopter certaines conduites et en prendre l'habitude*, nous avons sans doute aussi besoin de lois les concernant. » (*EN X 10*, 1180a1-2; nous soulignons).

Ainsi, une deuxième phase d'habituatio n paraît nécessaire, période où, « une fois adulte » et guidé par la loi¹⁰⁰, l'homme doit continuer de contracter de bonnes habitudes favorisant l'exécution d'actions vertueuses. Cette seconde période du processus d'habituatio n n'a pas été relevée par la majorité des commentateurs qui traitent du sujet, ce qui s'explique facilement par le fait qu'Aristote ne discute jamais autant de cette phase

¹⁰⁰ C'est principalement aux lois que revient le rôle d'encourager ces conduites et ces habitudes (cf. *EN X 10*, 1179b33-1180a6) lors de la seconde période d'habituatio n. Cf. *supra*, p.38-39.

que de la première¹⁰¹. Mais pourtant, l'étude de cette période est d'un grand intérêt pour nous car son existence nous permettrait de montrer que l'homme, parvenu à l'âge adulte et à l'âge de raison, peut participer activement à la formation de son caractère. Voyons cela plus en détail.

Premièrement, selon cette thèse de Sauvé-Meyer, on ne doit pas se surprendre de cette division du processus d'habituatio  en deux périodes. En effet, selon elle, une deuxième phase est nécessaire, car une foule de situations par rapport auxquelles l'homme se doit de développer de bonnes habitudes ne se rencontrent tout simplement pas pendant la « prime jeunesse » de l'homme. Prenons l'exemple du courage. Selon Aristote, c'est « en exécutant les actes que supposent les circonstances effrayantes et en prenant l'habitude de craindre ou de garder son sang-froid que nous devenons, les uns, courageux, les autres, lâches » (*EN* II 1, 1103b15-17). Ainsi, bien qu'un jeune puisse être initié à l'art militaire et développer son courage par la pratique de la gymnastique (cf. *Pol.* VIII 3, 1337b27), ce n'est qu'en situation de danger qu'il sera réellement confronté à ces « circonstances effrayantes ». Même un jeune qui aura été bien élevé et qui aura développé un désir pour la vertu et les belles actions, se retrouvant à l'âge adulte pour la première fois dans la mêlée guerrière, ressentira cette peur, car rien selon Aristote n'aurait pu le préparer complètement à la frayeur inhérente aux champs de bataille¹⁰². Il lui restera à parachever par lui-même son éducation en se forçant à agir courageusement malgré sa peur, continuant par lui-même à solidifier dans son  me sa disposition au

¹⁰¹ Par exemple, Aristote consacre une grande partie de *EN* II et de la *Politique* (cf. *Pol.* VII 17 et VIII)   l'importance de l'éducation pendant la jeunesse.

¹⁰² Pour Aristote, la crainte que l'on éprouve à la guerre est naturelle et est ressentie par tous les hommes raisonnables : « Ainsi donc ce fléau [c.- -d. les « choses redoutables »] fait peur à chacun, pour peu qu'il ait de l'intelligence » (*EN* III 8, 1115b8). Mais face à ces maux, l'homme courageux les craint « comme il se doit » (cf. *EN* III 8, 1115b12-13).

courage. L'homme, une fois adulte, deviendrait donc responsable des actes qui fixeront pour de bon sa façon de réagir face aux « choses redoutables ».

Il n'y a pas que la disposition au courage qui ne serait pas encore fixée de façon définitive dès l'enfance. Prenons le cas de la tempérance. Bien que cette vertu se doive d'être enseignée et encouragée dès le plus jeune âge, ce n'est que vers l'âge adulte que toute la panoplie des plaisirs corporels (pensons aux plaisirs sexuels ou aux plaisirs de la table et du vin) mettra à l'épreuve la résistance du jeune homme. Bien sûr, une bonne éducation ayant cultivé le désir du beau et du bon prépare grandement le jeune homme à résister à ces plaisirs, mais ce n'est que lorsque ce dernier sera confronté lui-même à ces tentations qu'il pourra décider par lui-même s'il y succombe ou non, ce qui aura un effet déterminant sur les dispositions du caractère qu'il développera. Les exemples qu'Aristote présente en *EN III 7* lorsqu'il soutient que nous sommes responsables de nos dispositions relèvent clairement de cette seconde phase d'habituation :

« [...] les hommes sont eux-mêmes responsables d'être devenus tels, à force de vivre de manière relâchée. Ils sont aussi responsables d'être injustes ou intempérants à force, dans le premier cas, de perpétrer des méfaits et, dans le second, de s'adonner aux beuveries ou aux plaisirs de ce genre. » (*EN III 7*, 1114a4-7; cf. aussi *EN II 1*, 1103b14-22).

Il est assez clair que le fait de devenir injuste en commettant des méfaits et celui de devenir intempérant en passant son temps à boire sont des situations (et des tentations) qui se rencontrent principalement à l'âge adulte, et qui relèvent alors de la deuxième période d'habituation.

Ces lignes de *EN III 7* se révèlent ainsi essentielles pour la question de la responsabilité morale. Alors que nous avons vu que l'homme ne jouait aucun rôle significatif dans la première période d'habituatation, il semble que ce soit tout le contraire dans la seconde, comme l'affirme Aristote dans la citation précédente. En effet, maintenant qu'il est rendu à l'âge de raison, l'homme ne peut ignorer que « les actes auxquels on se livre en chaque domaine sont à l'origine de nos états » (*EN III 7*, 1114a9-11) – ceux qui prétendraient ignorer ce fait feraient preuve selon Aristote d'un « singulier manque d'observation » (*EN III 7*, 1114a11)¹⁰³. Ainsi, alors que l'enfant dénué de raison agit en aveugle¹⁰⁴ et ne peut être considéré comme responsable de la prise de ses habitudes, c'est le cas inverse en ce qui concerne l'homme parvenu à l'âge de raison : s'il « n'ignore pas que les actes qu'il exécute vont le rendre injuste, on peut dire qu'il consent à être injuste » (*EN III 7*, 1114a12-13). Cela nous confirme que tout est loin d'être joué pour l'homme après la première phase d'habituatation, et qu'il lui est possible d'être au moins en partie responsable de la formation de son caractère.

En *EN II 1*, au cœur même du chapitre où il met tant l'accent sur l'importance de la première période d'habituatation, Aristote nous présente encore des exemples qui relèvent clairement de la seconde phase :

« [...] c'est en effectuant ce que supposent les contrats qui regardent les personnes que nous devenons, les uns, justes, les autres, injustes. C'est par ailleurs en exécutant les actes que supposent les circonstances effrayantes et en prenant l'habitude de craindre ou de garder son sang-froid que nous devenons, les uns, courageux, les autres, lâches. Et il en va encore de même pour les affaires qui mettent en jeu nos appétits ou celles qui suscitent les manifestations de notre colère. » (*EN II 1*, 1103b14-19).

¹⁰³ Sur ce passage, cf. Bondeson 1964 (p.61 et sqq.), qui soutient que cette idée relève probablement du domaine des *endoxa*, des opinions accréditées par les sages et/ou par le peuple.

¹⁰⁴ Aristote utilise cette image en *EN VI 13*, 1144b8-14 pour décrire l'activité des enfants et des animaux dépourvus de raison.

Dans le cas de la justice et du courage présentés ici, on a clairement affaire à la seconde période d'habituation, alors qu'Aristote spécifie que c'est en « exécutant ce que supposent les contrats » et en agissant bien dans les « circonstances effrayantes » que l'on devient juste et courageux. Il va de soi que ce sont deux types d'activités qui s'exécutent principalement à l'âge adulte, et bien rarement pendant l'enfance. Pour ce qui est du cas des activités menant à l'établissement d'un caractère tempérant et doux ou à leurs vices respectifs (c.-à.-d. les activités qui « mettent en jeu nos appétits ou celles qui suscitent les manifestations de notre colère »), on peut certainement les retrouver lors des deux phases du processus d'habituation. Mais, même si de bonnes habitudes peuvent se prendre dès le plus jeune âge, ce n'est qu'à l'âge adulte que l'homme sera exposé à toute la panoplie des situations qui lui permettront d'établir une disposition stable, vertueuse ou vicieuse, dans ces domaines de l'activité humaine.

Aristote va même plus loin en *EN* III 7, dans un passage où il semble négliger de façon surprenante le poids des habitudes prises pendant l'enfance :

« Le malade [...] consent à rester malade s'il mène une existence d'incontinent et désobéit à ses médecins. *Il y eut un temps, certes, où il était en son pouvoir d'éviter la maladie*, mais au point où il en est, cela ne lui est plus possible. C'est comme quelqu'un qui a décoché une pierre : il n'est plus capable de la rattraper; mais il ne tenait pourtant qu'à lui de la prendre et de la lancer, puisque le point de départ de ces mouvements résidait en lui. Or *l'injuste et l'intempérant, de la même façon, avaient aussi au départ la faculté de ne pas devenir ce genre d'individus*. C'est pourquoi ils le sont de plein gré. Et maintenant qu'ils le sont devenus, ils n'ont plus la possibilité de ne pas l'être. » (*EN* III 7, 1114a14-22; nous soulignons).

Mais quel est donc ce « départ » (*arkhê*) auquel fait référence Aristote, moment critique où l'homme semble pouvoir décider du caractère qu'il développera et qu'il ne pourra

plus changer par la suite ? Cette allusion à un tel « début » n'est pas isolée, car Aristote réaffirme plus loin en *EN* III 7 que :

« [...] *nos états, nous en maîtrisons le début, mais ce que les circonstances particulières viennent y ajouter nous échappe.* [...] Vu qu'il était en notre pouvoir d'adopter ou non tel comportement, cette raison fait que les états relèvent du consentement. » (*EN* III 7, 1114b34-1115a4).

À quel moment correspond donc ce début ? À première vue, on pourrait penser que ce « début » de la formation du caractère doit se dérouler pendant l'enfance, lors des cruciales premières années d'habitation de l'homme. Pourtant, nous avons vu que l'enfant n'a aucunement conscience que la qualité de ses actes crée chez lui des dispositions de même nature, et cela fait qu'on ne peut le considérer comme responsable des dispositions qu'il développe durant ces années¹⁰⁵. Il serait alors absurde de situer ce « point de départ », moment où l'homme « maîtrise » le début de ses états, pendant l'enfance. Comme nous l'avons vu, seul l'adulte est capable de choisir et d'accomplir en toute connaissance de cause des actes qui formeront son caractère¹⁰⁶. Ainsi, cette référence à un « début » ne peut que renvoyer à un moment ayant lieu pendant l'âge de raison de l'homme, alors que ce dernier a le pouvoir « d'adopter ou non tel comportement » qui forgera son caractère. La conclusion, immédiate, est que l'homme ne sort pas de sa première période d'habitation avec un caractère définitivement établi, et qu'au contraire il a encore la possibilité de choisir ce dernier¹⁰⁷. Mais qu'en est-il du poids des habitudes prises pendant l'enfance ? Quelle est leur influence lors de ce moment crucial où l'homme choisit consciemment s'il s'engage dans la voie de la vertu

¹⁰⁵ Cf. *supra*, p.43-45.

¹⁰⁶ Cf. *supra*, p.52.

¹⁰⁷ Comme le pense Brickhouse, « Aristotle must be assuming that by the time an agent reaches adulthood his character has not yet been determined. [...] [He] must think that *in spite of one's previous training* an adult

ou dans celle du vice ? Dans ce passage, tout comme dans la plupart des autres que nous venons de survoler, Aristote évacue complètement l'influence de l'éducation, et ce silence d'Aristote doit nous inciter à être prudent dans nos conclusions.

En définitive, alors que la première période d'habitation prépare l'homme en orientant son désir, il semble bien qu'une seconde période existe et est un moment tout aussi décisif pour la formation du caractère. L'éducation pendant l'enfance, aussi importante soit-elle pour donner le goût du beau et du bon aux jeunes et pour les engager sur la voie de la vertu, n'est pas suffisante et ne représente pas « le tout de l'affaire » (*EN II 1, 1103b25*), contrairement à ce que soutient Aristote en *EN II 1*. Elle se doit d'être complétée, parachevée par l'homme lui-même alors qu'il se trouve émancipé de la tutelle de ses parents et éducateurs. Si Aristote a tant insisté sur cette première phase, c'est probablement pour souligner que la qualité de l'éducation donne une avance importante à celui qui est bien éduqué et un désavantage considérable à celui qui a pris de mauvaises habitudes. Mais malgré ce poids et l'influence des habitudes prises pendant la première période d'habitation, il semblerait possible de dégager un espace pour une certaine reponsabilité partielle de l'homme à l'égard de son caractère.

Cette thèse de Sauvé-Meyer est bien sûr séduisante, car elle permet à première vue de rendre l'homme enfin responsable de son caractère. Mais cela n'est malheureusement pas aussi simple que cela. En effet, bien que l'on comprenne que tout n'est pas encore joué pour l'homme qui atteint l'âge de raison, il importe de rappeler qu'Aristote demeure silencieux sur la réelle liberté d'action que possède l'homme adulte.

who does not yet possess a particular *hexis* has control over whether or not to acquire it.» (Brickhouse

Malheureusement, lorsque le Stagirite présente des exemples de la seconde période d'habitude pour illustrer la manière dont nous devenons apparemment responsables de notre caractère, rien n'est dit sur l'influence des habitudes que nous avons acquises pendant l'enfance, mêmes si ces dernières sont pourtant si importantes dans sa théorie de la formation du caractère. Prenons un exemple : lorsqu'Aristote discute en *EN* III 7 du cas des hommes qui s'adonnent « aux beuveries ou aux plaisirs de ce genre » et de ceux qui commettent « des méfaits »¹⁰⁸, il est assez clair, d'après ce que nous avons vu dans la section précédente, que ces hommes sont généralement ceux qui ont été mal éduqués et chez qui l'appétit de l'agréable n'a pas été dompté. Mais qu'en est-il des hommes qui ont eu la chance de recevoir une bonne éducation ? À quel point sont-ils libres de renier tout le bagage des habitudes vertueuses qu'ils ont acquis pendant leur jeunesse ? Et inversement, qu'en est-il des hommes qui auront reçu une mauvaise éducation : à quel point peuvent-ils, une fois adultes, devenir tout d'un coup vertueux ? Malheureusement, Aristote ne discute pas de cette question dans les exemples que nous avons examinés. En fait, il semble même complètement oublier toute l'importance qu'il accorde ailleurs à l'éducation des jeunes, et cela lui sera reproché par plusieurs commentateurs¹⁰⁹. Ce silence de sa part, regrettable, nous empêche de mesurer l'ampleur de l'influence qu'ont les habitudes prises pendant l'enfance sur les actes effectués à l'âge adulte. Du coup, il nous est difficile de saisir à quel point la seconde phase du processus d'habitude peut rendre l'homme réellement responsable de son caractère, car on voit mal comment l'homme peut devenir responsable de ses vices et vertus s'il se contente de seulement confirmer et consolider les habitudes prises pendant sa jeunesse. Bref, nous

1991, p.144).

¹⁰⁸ Cf. *supra*, p.51.

¹⁰⁹ Cf. *supra*, p.5.

en savons pour l'instant encore bien peu sur la liberté réelle qu'a l'homme lors de la seconde phase du processus d'habituation.

Pourtant, d'après ce que nous venons de voir, Aristote semble convaincu que l'homme adulte est, au moins dans une certaine mesure, responsable de son caractère. Mais pour que cette responsabilité soit significative pour nous, il faudrait vérifier s'il est réellement possible pour l'homme de développer un caractère contraire à celui qu'il « acquiert » pendant sa jeunesse. De plus, il importe de s'assurer qu'une majorité des hommes peuvent le faire, car si seulement une minorité de ceux-ci peuvent agir à l'encontre du bagage des habitudes acquis pendant l'enfance, on voit bien mal comment Aristote pourrait prétendre élaborer une théorie de la responsabilité morale crédible. La prochaine et dernière section de ce travail traitera de cette question cruciale pour notre étude.

2.3. L'homme peut-il modifier son caractère ?

Ainsi, bien que le caractère de l'homme soit fortement influencé par son éducation pendant sa jeunesse, il semble que ce dernier puisse malgré tout jouer un certain rôle dans l'établissement de ses dispositions, malgré le fait que l'étendue de sa responsabilité demeure encore incertaine. Nous tenterons de résoudre cette incertitude en examinant maintenant une question fondamentale dans le cadre de notre enquête : est-il possible que, par lui-même, l'homme adulte puisse modifier son caractère - pour le meilleur ou pour le pire - et ainsi devenir responsable de ses dispositions à la vertu et au vice ? Sans nier le rôle considérable de l'éducation, est-il possible que l'homme puisse s'émanciper de l'héritage de cette dernière et devenir alors directement responsable de son caractère ?

Comme le remarque Bondeson, quelques thèmes importants pour notre étude sont intimement liés à cette question :

« [...] the notions of responsibility for states of character, the possibility of acting contrary to an established state of character and acquiring contrary states of character are intimately related to one another in the sense that if one of these is possible then they all are. » (Bondeson 1974, p.65).

Ainsi, si nous démontrons que l'homme peut modifier par lui-même son caractère, nous aurons par le fait même établi qu'il est aussi responsable de ses dispositions à la vertu ou au vice. Du coup, nous aurons aussi prouvé qu'il est possible pour l'homme d'agir contrairement à son caractère. Ainsi, la réponse à cette question est d'un grand intérêt pour notre recherche, car si l'on pouvait prouver qu'une telle modification du caractère est possible selon Aristote, cela nous permettrait de nuancer et de relativiser le rôle considérable joué par l'éducation, dégageant ainsi un large espace pour l'élaboration d'une théorie de la responsabilité morale dans la pensée aristotélicienne.

Outre l'intérêt de cette question dans le cadre de ce travail, il va sans dire que si Aristote niait à l'homme la possibilité de modifier son caractère, cela entraînerait de sérieuses conséquences sur sa pensée. Premièrement, on pourrait alors la taxer de pessimisme moral, car Aristote serait alors forcé de rejeter la possibilité de tout progrès dans le domaine de la vertu pour l'homme adulte : une fois qu'un caractère serait acquis, rien ne pourrait alors permettre de le modifier. De cela découlerait aussi un certain fatalisme : l'homme vicieux serait un homme perdu qui ne pourrait être ni réhabilité ni sauvé de ses mauvaises dispositions. Au mieux, à défaut d'être réhabilité, l'homme pourrait être contraint par la force des lois à bien agir, à l'encontre de ses passions (cf.

EN X 10, 1180a4-14). Un tel pessimisme serait ainsi aux antipodes de l'intellectualisme socratique, car même l'homme qui découvrirait par les voies de la raison la vraie nature du bien ne pourrait alors agir conformément à ce bien. En effet, si l'homme ne peut modifier son caractère, cela revient à dire que la raison humaine est impuissante à renverser les habitudes qui ont présidé à l'établissement de ce caractère. On comprend aussi qu'un tel constat accorderait une importance déterminante au processus d'habitude, dont l'influence sur le caractère serait alors totale et sans appel. Il va sans dire que l'examen de ce thème est lourd de conséquences. Sur ce sujet, les propos d'Aristote semblent parfois divergents, et c'est pour cela que nous tenterons dans les prochaines pages de clarifier sa position sur la question¹¹⁰.

D'entrée de jeu, comme nous l'avons déjà mentionné¹¹¹, Aristote affirme clairement que les dispositions à la vertu ou au vice sont des états qui sont très stables. Ces *hexeis*, à l'instar des habitudes qui s'enracinent chez l'homme, deviennent avec le temps difficiles à changer et finissent même par s'apparenter à une seconde nature¹¹², ce qui n'est pas peu dire. Ainsi, Aristote est persuadé que la vertu « ne semble pas pouvoir être aisément mue ni changée » (*Cat.* 8, 8b32-34) et que les activités vertueuses sont parmi les plus stables qui soient¹¹³. Cette stabilité est d'autant plus importante que, pour qu'un acte soit considéré par Aristote comme pleinement vertueux, il faut qu'il soit effectué à partir d'une « disposition ferme et inébranlable » (*EN* II 3, 1105a34-35). De l'autre côté du spectre moral, Aristote qualifie à plusieurs reprises les vicieux

¹¹⁰ Sur ce sujet, cf. Bondeson 1974, Broadie 1991 (p.120 n.24), Furley 1967 (p.190-191), Sauvé-Meyer 1993 (p.28 et sqq.), Siegler 1968 et Sorabji 1980 (p.266 (n.29) et sqq.).

¹¹¹ Cf. *supra*, p.19-20.

¹¹² Cf. *EN* VII 11, 1152a29-34; *De Mem.* 2, 452a28 et *Rh t.* I 11, 1370a6. On retrouve la même idée chez Platon en *Rép.* 395d.

« d'incurables »¹¹⁴, les considérant comme irrémédiablement plongés dans le vice. Ainsi, tous ces passages nous poussent à croire que le caractère des hommes, une fois acquis, est profondément ancré, voire peut-être immuable; mais est-ce qu'Aristote admettrait que le caractère puisse malgré tout être modifié une fois qu'il est solidement établi ?

Sur ce sujet, la position d'Aristote est a priori difficile à saisir, car malgré son insistance sur la stabilité des *hexeis*, il affirme clairement à quelques reprises que le caractère des hommes peut être modifié. C'est dans les *Catégories* qu'Aristote est le plus explicite :

« Au fond, même d'excellent, on peut devenir vilain et de vilain excellent, car le vilain qu'on amène à des conduites et des propos meilleurs peut, ne serait-ce même que faiblement, faire un progrès sur la voie de l'amélioration. Or, s'il a fait une fois un progrès, même faible, il est évident qu'il peut, sinon changer complètement, du moins faire un très grand progrès. Il devient, en effet, toujours plus facile de le pousser à la vertu, pour peu qu'il ait accompli un progrès quelconque depuis le départ, de sorte qu'il en accomplira vraisemblablement encore un plus grand. Et celui-ci, qui se répète toujours, finit par s'installer complètement dans l'état contraire, sauf à se trouver pressé par le temps. » (*Cat.* 10, 13a21-30).

Bien que ce passage puisse paraître concluant, il est aussi d'un optimisme sans parallèle dans l'œuvre d'Aristote, et on ne retrouve rien d'aussi tranché dans les œuvres éthiques du Stagirite¹¹⁵. D'après ce passage des *Catégories*, il paraît presque facile pour un homme

¹¹³ « [...] aucune des oeuvres humaines ne présente autant de solidité que les activités qui sont vertueuses. Elles sont, en effet, plus stables encore que les sciences, semble-t-il » (cf. *EN* I 11, 1100b11-20).

¹¹⁴ Pour quelques passages où Aristote considère les vicieux comme des hommes incurables et insensibles à toute réforme, cf. *EN* III 7, 1114a13-22; IV 3, 1121b12-17; VII 8, 1150a20-22; 9, 1150b32-33; 1151a14-15 et IX 3, 1165b17-18. Nous reviendrons sur plusieurs de ces passages dans ce chapitre.

¹¹⁵ À l'exception peut-être d'un autre passage que l'on retrouve dans la *Politique*, où Aristote accorde à la raison un pouvoir qu'il ne lui accorde nulle part ailleurs, affirmant que « les hommes font beaucoup de choses contre leurs habitudes et leur nature grâce à leur raison, s'ils sont persuadés qu'il vaut mieux procéder autrement » (*Pol.* VII 13, 1332b5-8). Bien qu'il ne mentionne pas explicitement dans ce passage de la *Politique* que de tels actes peuvent mener à une transformation du caractère, cette position accordant un si grand pouvoir à la raison se rapproche curieusement de l'intellectualisme socratique. Mais il faut rapidement mettre un bémol car, comme nous le verrons bientôt, Aristote affirme au contraire en *EN* X

de cheminer sur la voie de la vertu une fois que les premiers pas ont été faits – or, la position la plus courante d’Aristote sur ce sujet est que la route menant à la vertu est loin d’être aisée¹¹⁶, d’autant plus que l’homme a plutôt naturellement tendance à suivre son appétit pour l’agréable. Comme nous allons le voir, tout n’est malheureusement pas aussi clair que la pensée que l’on retrouve dans les *Catégories*¹¹⁷.

En effet, à l’opposé de ce que l’on trouve dans les *Catégories*, une première lecture de l’*EN* peut laisser certains lecteurs avec l’impression que, une fois qu’une disposition à la vertu ou au vice est acquise, il est en général impossible de la modifier. Par exemple, Aristote semble soutenir cette idée dans un des passages classiques de *EN* III 7, où il affirme qu’une fois qu’un homme est devenu injuste ou intempérant, « [il n’a] plus la possibilité de ne pas l’être » (*EN* III 7, 1114a21-22). Aristote y compare l’acquisition du caractère au lancer d’une roche : tout comme il n’est plus possible de rattraper une roche une fois qu’elle est lancée, semblablement il n’est pas possible de fuir une vie de vice une fois que l’on s’est lancé dans cette voie (cf. *EN* III 7, 1114a13-22)¹¹⁸. Bien qu’il n’explique pas pourquoi il en est ainsi, sa position est clairement pessimiste. Et ce n’est pas le seul passage où Aristote considère les hommes vicieux comme perdus, comme

10 que l’argumentation, les exhortations à la vertu et autres appels à la raison des citoyens ne sont efficaces que sur une catégorie plutôt restreinte d’hommes (cf. *EN* X 10, 1179b4-20, entre autres).

¹¹⁶ « [...] On peut bien être content si, avec tous les moyens de, semble-t-il, devenir honnêtes, nous pouvons nous convertir à la vertu » (*EN* X 10, 1179b18-20). Voir aussi *infra*, p.63.

¹¹⁷ Bondeson, dans un article consacré principalement à la problématique de la possibilité d’un changement du caractère chez Aristote (cf. Bondeson 1974), ne s’appuie que sur cet extrait des *Catégories* pour soutenir la possibilité d’un tel changement dans la pensée aristotélicienne : « The quote from the *Catégories* (13a23-13a31) which I have given above makes it clear that Aristotle believes that actions contrary to states of character are indeed possible. Thus Aristotle must believe that there are cases in which a man could change an established state of character » (Bondeson 1974, p.64-65). Il va sans dire que c’est une démonstration bien insuffisante, car elle ne se fonde que sur un traité dont l’authenticité est encore discutée (sur ce sujet, voir l’intro de Bodéüs aux *Catégories*, p.XC-CX) et dont la pensée sur ce sujet s’écarte visiblement d’autres passages que l’on retrouve ailleurs dans l’oeuvre d’Aristote (ce que nous allons voir dans cette section).

¹¹⁸ Nous avons déjà cité ce passage en 2.2.2 (cf. *supra*, p.53-54).

nous allons le voir¹¹⁹. Mais il nous faut ici anticiper sur la suite du texte, et remarquer que seuls les hommes qui ont sombré profondément dans le vice sont qualifiés d'irré récupérables par Aristote. Ce sombre constat ne semble pas s'appliquer aux hommes qui se trouvent dans une zone un peu plus grise : la zone de l'activité akratique.

C'est ce domaine qu'explore le livre VII de l'*EN*, livre qui nous permet d'apporter d'importantes nuances aux conclusions tirées par Aristote en III 7. Dans ces pages portant sur l'akrasie (« l'incontinence »), Aristote distingue six types de caractère (cf. *EN* VII 1, 1145a15 et sqq.). Les deux états extrêmes, soit celui qu'Aristote appelle « bestialité » et son opposé qui s'apparente à une vertu « héroïque et divine », ne sont pas des états proprement humains et se rencontrent rarement. Plus fréquents sont les états de vertu et de vice, qui constituent une seconde paire d'états du caractère, états qui sont l'objet principal des travaux éthiques du Stagirite. Mais si le livre VII est si intéressant, c'est qu'il s'attarde à une troisième paire d'états (*bexeis*) accessibles à l'homme, soit les états de continence et d'incontinence (akrasie). Brièvement résumé, l'état de continence est celui de l'homme qui, malgré des désirs dépravés, parvient à maîtriser ses impulsions et suit les appels à la vertu issus de sa raison, appels exprimés par sa *prohairesis*. D'un autre côté, l'incontinent (l'akratique) est l'homme qui, bien que sa raison l'informe et le presse d'agir de façon vertueuse (encore une fois par une bonne *prohairesis*), décide finalement d'agir selon ses désirs et impulsions corrompus. C'est ce phénomène de l'akrasie qu'étudie Aristote en *EN* VII, phénomène où l'homme, sachant par sa raison quelle est la bonne conduite à adopter, s'oppose à la décision d'une bonne *prohairesis* pour suivre les appels pervers de ses désirs.

¹¹⁹ Pour une liste de quelques passages sur l'incurabilité des vicieux, cf. *supra*, n.115.

Il est ici important de souligner que, pour Aristote, la grande majorité des hommes sont soit continents, soit incontinents, et que les états de vertu et de vice parfaits sont plutôt l'exception que la règle. On trouve cette idée clairement exprimée en *EN VII 8* quand, dans une discussion portant sur les états d'incontinence (et de mollesse), par opposition à ceux de continence (et de fermeté), Aristote affirme que « c'est toutefois entre les deux que se situe l'état de la grande majorité des hommes, même si, de façon subreptice, ils penchent plutôt vers le plus mauvais » (cf. *EN VII 8*, 1150a12-16). Cela ne doit pas nous surprendre, car on sait que pour Aristote, « c'est un travail d'être vertueux » et que ce n'est pas « à la portée de tout le monde ni chose facile ». Voilà pourquoi, selon lui, « *le bien est chose rare, louable et belle* » (cf. *EN II 9*, 1109a24-30; nous soulignons)¹²⁰. Cette rareté des états extrêmes de vertu et de vice est importante pour le reste de notre discussion; voyons maintenant ce que pense Aristote de la « fixité » de ces différents types de caractère¹²¹.

Pour ce qui est des deux caractères les plus mauvais, le personnage du vicieux (*l'akolastos*, l'homme pleinement enfoncé dans le vice), est considéré comme incurable, alors qu'à l'inverse, l'incontinent (*l'akratique*), qui laisse ses désirs le guider malgré l'opposition de sa raison, est quant à lui jugé comme guérissable¹²². La différence tient au fait que *l'akratique*, agissant contrairement à son choix rationnel (*prohairesis*), a tout de

¹²⁰ Cf. aussi *EN X 10*, 1179b18-20 et 1180a3-5.

¹²¹ Il est important de noter que même si les états de continence et d'incontinence ne peuvent être considérés comme des vertus ou vices au sens plein (cf. *infra*, p.64), ils sont néanmoins un « nouveau » type de dispositions du caractère à part entière, à l'instar des dispositions vertueuses ou vicieuses (cf. *EN VII 1*, 1145a35-b3 et *supra*, p.62). Ainsi, il faut comprendre que lorsque nous nous questionnions auparavant à propos de la responsabilité de l'homme envers ses dispositions à la vertu ou au vice, ce questionnement s'étend maintenant aussi à sa responsabilité envers ses états de continence ou d'incontinence.

¹²² Cf. *EN VII 8*, 1150a20-22; 9, 1150b32-33; 1151a14-15 et 11, 1152a27-34.

même bien délibéré, et peut alors « être *facilement* persuadé de changer de conduite » (*EN* VII 9, 1151a14; nous soulignons). En fait, puisque le choix, la *prohairesis* faite par l'incontinent est en elle-même bonne, Aristote considère que la disposition à l'incontinence ne peut être considérée comme un vice au sens plein (cf. *EN* VII 9, 1151a5)¹²³. De plus, l'akratique regrette ce qu'il fait, et c'est ce qui peut le sauver selon Aristote; inversement, l'*akolastos* ne regrette aucunement ses actes, et c'est ce qui le mène à sa perte¹²⁴. Cet *akolastos* ne ressent aucun conflit intérieur, étant « convaincu qu'il doit [agir ainsi], parce qu'il est le genre de personne à poursuivre ces plaisirs [c.-à-d. les plaisirs corporels excessifs] » (*EN* VII 9, 1151a12-13)¹²⁵. Pour toutes ces raisons, Aristote pense qu'il est encore possible de sauver l'akratique¹²⁶, qui n'est pas à proprement parler vicieux, mais pour l'*akolastos*, le vrai vicieux, c'est peine perdue¹²⁷.

Bien qu'Aristote envisage surtout le phénomène de l'akrasie dans le domaine des plaisirs corporels (cf. *EN* VII 6), on peut penser que ses conclusions peuvent aussi s'appliquer à tous ceux qui ont sombré dans un vice de façon totale, et pas seulement

¹²³ C'est pour cela qu'Aristote dit que « les incontinents ne sont pas des gens injustes, mais ils commettent des actes injustes » (*EN* VII 9, 1151a10-11; on retrouve la même idée en *EN* V 10, 1135b19-24).

¹²⁴ Cf. *EN* VII 8, 1150a20-23 et 9, 1150b29-33.

¹²⁵ Étant en parfait accord avec de pervers appétits, la délibération et la *prohairesis* du vicieux sont ainsi complètement et irrémédiablement corrompues, ce qui n'est pas le cas du vertueux, du continent et de l'incontinent, trois personnages dont la délibération et la *prohairesis* sont demeurées saines. Notons que si la délibération porte sur les moyens pour parvenir à une fin (cf. *supra*, section 1.2.), il est faux de penser comme Robin que seuls les continents et les incontinents sont « [obligés] de délibérer et choisir ». En effet, selon ce dernier, « si [l'homme] était méchant tout à fait, aussi bien que s'il ne l'était pas du tout, il n'aurait même pas à délibérer. C'est un mal d'hésiter sur ce qu'on doit faire ou ne pas faire et d'être obligé de délibérer [...] » (cf. Robin 1947, p.159-160). Il va sans dire que cette compréhension de la pensée d'Aristote est erronée, car aucun homme ne peut s'affranchir de la délibération sur les moyens à sa disposition pour accomplir ses fins. De plus, nous avons déjà souligné que la *prohairesis*, comme conclusion de la délibération, fait partie intégrante de toute action vertueuse ou vicieuse (cf. *supra*, p.15-16).

¹²⁶ Et encore là, certains intempérants se guérissent plus facilement que d'autres : « [...] Ceux qui sont intempérants par habitude se guérissent plus aisément que ceux qui le sont par nature, car on change d'habitude plus facilement que de nature; même l'habitude est difficile à changer, précisément pour cette raison qu'elle ressemble à la nature » (*EN* VII 11, 1152a28-30).

dans le domaine de l'incontinence¹²⁷. Le lâche et l'injuste, par exemple, vivant en total accord avec leur disposition au vice, et n'ayant aucun remords les rendant enclins à se réformer, se retrouveraient eux aussi avec un caractère qui serait incorrigible. Ainsi, les développements sur l'akrasie concordent sur un point avec ce qu'on retrouve en *EN III 7* : les hommes qui ont sombré dans le vice sont considérés comme irrécupérables et leur caractère est considéré comme définitivement corrompu. Inversement, on pourrait conclure que, de façon semblable, les dispositions des vertueux sont tout aussi stables. Mais ce que les pages de *EN VII* nous permettent surtout de voir est que, dans le cas des continents comme des incontinents, rien ne semble définitivement joué : leur caractère est loin d'être aussi immuable que ceux, peu nombreux, qui ont développé un caractère pleinement disposé à la vertu ou au vice. Au contraire, tout semble encore possible pour eux, bien qu'ils puissent déjà être considérés comme s'étant engagés sur la voie de la vertu ou du vice par leurs actions. Ces passages sur l'akrasie nous permettent ainsi, outre le fait de nuancer la théorie de la stabilité du caractère chez Aristote, de montrer aussi que l'éducation pendant l'enfance ne détermine pas tout, et que tous sont loin d'entrer dans la vie adulte avec un caractère définitivement établi.

¹²⁷ Dans le livre VII de l'*EN*, Aristote ne se demande pas si le continent et le vertueux peuvent tomber dans le vice, car son intention est d'examiner dans quelle mesure le progrès vers la vertu est possible, et non le contraire.

¹²⁸ Nous sommes ici d'accord avec Ross lorsqu'il soutient que « not only temperance but several others (in principle, no doubt, all, but Aristotle does not carry his analysis so far) of the virtues in the 'list of virtues' have forms of weakness of will (as distinct from vice) answering to them » (Ross 1949, p.225). Comme nous l'avons déjà vu, les hommes dont la partie désirante de l'âme est en tout temps en parfait accord avec les appels de leur raison (c'est le cas des vertueux et des vicieux) relèvent, de toute évidence, plus de l'exception que de la règle. Mais bien qu'Aristote soit plutôt silencieux sur cette question, cela ne peut nous empêcher de penser que la majorité des hommes doit faire partie des états intermédiaires analogues à ceux du continent et l'incontinent décrits en *EN VII*. C'est pour cela que nous pensons que l'analyse de l'akrasie en *EN VII* peut s'appliquer à l'ensemble des dispositions du caractère.

Le dernier chapitre de l'*EN* nous présente un passage qui, bien que moins explicite que ce qu'on retrouve au livre VII, nous permet de dégager des conclusions similaires. Dans ce chapitre, Aristote classe les hommes en deux catégories : « les jeunes [...] qui sont généreux » et qui « ont reçu au préalable, par leurs habitudes, une éducation honnête », et les autres, ceux qui vivent « au gré de [leurs affections] » (cf. *EN X 10, 1179b4-1180a14*)¹²⁹. On peut aisément faire correspondre les vertueux et les continents à la première catégorie d'hommes, et les incontinents et les vicieux à la seconde. D'un côté, les hommes de la première catégorie sont les seuls qui sont sensibles à l'appel de la raison (qui est principalement incarné en *EN X* par les prescriptions de la loi), cheminant ainsi volontairement dans la voie de la vertu. Pour les autres, dirigés par leurs désirs et leurs affections, les lois sont une contrainte, et s'ils s'y conforment, c'est par seule peur des punitions (cf. *EN X 10, 1179b11-13, 29*). Cette distinction entre les vertueux et « la foule » soumise à ses appétits semble une distinction forte, en ce sens qu'il n'est pas explicitement envisagé qu'un homme puisse traverser d'une de ces classes à l'autre. Mais un tel passage d'une classe à l'autre ne semble malgré tout pas invraisemblable, car au sujet de la seconde catégorie d'hommes, Aristote dit qu'il est « impossible [...] ou du moins pas facile, quand elles sont attachées de longue date aux traits du caractère de transformer des conduites par un argument » (*EN X 10, 1179b16-17*; nous soulignons). Dans ce passage-clé, remarquons premièrement qu'Aristote spécifie que ce sont les conduites « prises de longue date » qui sont les plus difficiles à modifier par des arguments. Par conséquent, il semble alors que les caractères plus récents, vraisemblablement ceux des jeunes gens, sont déjà plus enclins à être modifiés¹³⁰. C'est

¹²⁹ Nous avons déjà discuté de ce passage dans notre section sur les vertus naturelles (cf. *supra*, p.31-32).

¹³⁰ Il se peut que cela corresponde à la deuxième phase d'habituation, mais il est impossible d'en être certain.

déjà un point positif. De plus, il ne paraît pas *impossible* de changer le caractère de ces hommes, et même de ceux qui sont attachés à leurs conduites depuis longtemps, en les raisonnant (c.-à-d. en « [transformant leurs] conduites par un argument »), même si cette possibilité semble demeurer plutôt marginale (étant donné qu'Aristote considère que cela serait, au mieux, « pas facile »). Ainsi, il semble bien qu'Aristote ne jette pas l'éponge à l'égard de ceux qui sont gouvernés par leurs désirs. Mais il est important de souligner que, même si la possibilité d'une réforme semble admise par Aristote, il demeure toujours aussi pessimiste à l'endroit de ceux qui sont complètement vicieux, insistant même sur le fait que de tels hommes doivent être châtiés « comme [des bêtes] sous le joug » (*EN X 10*, 1180a12-13), voire même qu'il faudrait les « expulser totalement du territoire » (*EN X 10*, 1180a9-10)¹³¹. Ainsi, ces lignes de *EN X 10* nous présentent grosso modo la même pensée que nous avons jusqu'ici dégagée. À l'instar de ce que l'on retrouve en *EN VII*, Aristote semble admettre que la majorité des hommes peuvent se dégager de leurs mauvaises habitudes si leur caractère n'est pas profondément et depuis longtemps corrompu.

Ainsi, il semble que lorsque le caractère d'un homme est fortement disposé au vice ou à la vertu, il est impossible de le changer. Mais il arrive qu'Aristote dise aussi le contraire. En *EN IX 3*, alors qu'il s'interroge sur la dissolution des amitiés basées sur la vertu, Aristote reconnaît que le caractère de l'homme – même vertueux ! – peut être modifié, pour le meilleur ou pour le pire. Remarquons premièrement que, pour Aristote, la dissolution d'une telle amitié doit être rare, car selon lui, l'amitié fondée sur la vertu « persiste aussi longtemps [que les amis] restent hommes de bien [;] or la vertu est chose

¹³¹ Les hommes que cible ici Aristote sont ceux qui sont tellement enfoncés dans le vice qu'ils ne peuvent

stable » (*EN VIII 4*, 1156b12-13). Mais il semble bien que cette vertu puisse malgré tout être perdue, ce qui permet à l'homme de rompre une amitié lorsque son ami « a perdu ses qualités et qu'il ne peut les lui rendre par une action salutaire » (*EN IX 3*, 1165b22-23). Ainsi, Aristote admet qu'un homme « bon » puisse devenir « méchant et le laisser paraître » (cf. *EN IX 3*, 1165b13-14). Mais est-ce qu'il faut penser que cet homme « bon » fait référence à l'homme qui a atteint l'état de vertu parfaite ? Il est difficile d'en être certain, d'autant plus qu'Aristote dit ailleurs que « personne, s'il est bienheureux, ne peut devenir misérable » (*EN I 11*, 1100b33-35). On pourrait penser que l'homme « bon » qu'Aristote décrit est plutôt celui qui est bien engagé sur la voie de la vertu, sans toutefois faire encore partie de la catégorie des vertueux parfaits - mais il faut admettre qu'Aristote ne le spécifie pas. L'important est de remarquer qu'il paraît malgré tout possible qu'un homme possédant auparavant un caractère vertueux puisse sombrer dans le vice et qu'inversement, il lui est aussi possible de faire le voyage inverse et de revenir sur la voie de la vertu - tant la « chute » que la réforme est possible selon *EN IX 3* (cf. 1165b18-20, 22-23), bien que certains cas soient encore ici jugés incurables (cf. *EN IX 3*, 1165b18). De plus, outre le passage d'un état de vertu à celui de vice, et vice-versa, le progrès paraît aussi possible au sein même d'une disposition, à un point tel qu'un vertueux qui progresse tellement dans la voie de la vertu serait justifié de délaisser ses anciens amis qui n'auraient pas accompli les mêmes progrès (cf. *EN IX 3*, 1165b23-32). Encore une fois, tout ceci concorde avec nos précédents résultats : pour la très grande majorité des hommes, le progrès ou la déchéance dans le domaine de la vertu et du vice semblent possibles.

même pas s'empêcher d'agir de façon vicieuse, et ce au mépris de toutes les lois (cf. *EN X 10*, 1180a7-14).

Malgré cette certitude, la pensée d'Aristote sur le sujet présente malgré tout d'irréductibles zones grises. Par exemple, alors qu'il examine en *EN* IV la vertu de générosité et ses vices associés, Aristote affirme que le prodigue (celui qui dépense à outrance son bien) est guérissable si on l'aide à revenir dans le droit chemin, alors que l'autre vice associé à la générosité, l'avarice, est considéré comme incurable. Cette asymétrie entre ces deux vices provient du fait que l'avarice, parce qu'elle est un « défaut [...] davantage lié à la nature humaine, [...] la masse [étant] éprise de richesses plutôt qu'elle n'incline à donner » (cf. *EN* IV 3, 1121b10-15), est considérée par Aristote comme inextirpable de l'âme humaine, alors que la prodigalité est plus facilement guérissable parce qu'elle est un vice qui s'éloigne des tendances naturelles de l'homme¹³². Bref, les vices qui découlent d'un penchant naturel semblent plus incurables que ceux, plus rares, qui vont plutôt à l'encontre de ces inclinations¹³³. Ainsi, chaque vice semble avoir un statut différent en ce qui concerne sa résistance à une possible réforme : certains vices seraient corrigibles, alors que d'autres resteraient, une fois acquis, indéracinables de l'âme de l'homme. La pensée d'Aristote sur ce sujet demeure inachevée, car il ne nous fournit malheureusement aucune règle pour nous aider à juger de la « fixité » de chaque vice¹³⁴.

¹³² Pour Aristote, « il est plus facile de transformer une habitude que la nature » (*EN* VII 11, 1152a29-30).

¹³³ Sur le fait que certains vices découlent plus que d'autres d'un certain penchant naturel, cf. *EN* II 8, 1109a12-19.

¹³⁴ Bien que marginal, ce passage d'*EN* IV 3 aurait sûrement été utile à l'étude de Bondeson. En effet, lorsque ce dernier achève son article en disant que « Left unanswered in this discussion, because there does not seem to be adequate evidence in the text, is the basic question as to whether every state of character is changeable or whether some states of character are entirely unchangeable » (cf. Bondeson 1974, p.65; nous soulignons), on comprend que les passages sur la libéralité lui auraient montré que certains états vicieux sont considérés par Aristote comme corrigibles, alors que d'autres ne le sont pas. De plus, il n'est pas étonnant que son texte sur le sujet, en négligeant totalement les discussions sur l'akrasie de *EN* VII (où l'état de l'*akolastos* est clairement et à de multiples reprises jugé comme incurable), soit incapable de répondre à cette « basic question ». Par contre, lorsque Bondeson dit qu'Aristote « does [not] give criteria

Mais ce silence n'est pas très grave ici, car l'important est de démontrer que la très grande majorité des hommes ont, même une fois adultes, la possibilité de modifier leur caractère. La position d'Aristote sur ce sujet est ainsi plutôt optimiste, car même s'il insiste souvent sur la nature incurable des vicieux invétérés, cela ne peut masquer le fait que pour tous les autres hommes - dont même certains vicieux comme le prodigue ! - le progrès ou le recul dans le domaine de la vertu est possible¹³⁵. Ce constat nous permet de compléter et de confirmer nos conclusions de la section précédente où nous avons vu que la formation du caractère semblerait être un processus qui n'est pas entièrement déterminé par l'éducation reçue pendant l'enfance. De plus, bien qu'une seconde période d'habitation semble nécessaire, force est d'admettre que la formation du caractère est un processus qui demeure généralement inachevé, et que la majorité des hommes ont la possibilité de modifier les dispositions de leur caractère, même si cela n'est habituellement pas une entreprise aisée¹³⁶. La conclusion, optimiste, est qu'à l'exception des cas extrêmes, tous les hommes ont la possibilité de cheminer toute leur vie durant sur la voie de la vertu¹³⁷.

Pour nous, cette conclusion est des plus importantes, car elle rend directement l'homme responsable de son caractère et ce, de deux manières. Premièrement, lorsqu'un

for distinguishing between changeable and non-changeable states of character » (idem, p.65), il a cette fois raison – Aristote reste silencieux sur ce sujet.

¹³⁵ Brodie propose une hypothèse surprenante pour expliquer qu'Aristote ne considère pas la plupart des dispositions du caractère comme immuables : « this may not be because he is willing to allow for the case where a person manifests virtue at t1 and misbehaves (freely, etc.) at t2. Rather, it may be because of the thought that through sickness or age a person may simply cease to function as a moral agent or may function as one at a reduced level » (cf. Brodie 1991, p.120, n.24). Il va sans dire que cette interprétation est contredite par nos pages précédentes sur le sujet.

¹³⁶ Comme le dit Aristote, « le souhaiterait-il, l'homme qui est injuste ne cessera pas de l'être à ce prix, c'est-à-dire ne sera pas un juste du fait qu'il le souhaite » (*EN* III 7, 1114a13-14). Cf. aussi *EN* II 9, 1109a24-30 et V 13, 1137a4-9.

¹³⁷ Comme nous l'avons déjà vu, ce souci d'accessibilité de la vertu est particulièrement bien exprimé par Aristote en *EE* I 3, 1215a12-20 (cf. *supra*, section 2.1, p.33-34).

homme à l'âge adulte modifie de lui-même son caractère, il en devient alors bien sûr directement responsable, d'autant plus que tous les hommes raisonnables savent que la qualité de leur caractère est le résultat direct de la répétition d'actes de même qualité¹³⁸. Et deuxièmement, lorsqu'un homme décide de ne pas modifier son caractère à l'âge adulte malgré le fait qu'il sache que la répétition d'actes contraires à son caractère pourrait lui permettre de modifier ce dernier, on peut alors considérer qu'il accepte, dans un certain sens, de conserver le caractère qu'il aura auparavant développé. Par son refus de changer son caractère, il fait en quelque sorte sien son caractère actuel. Dans les deux cas, l'homme accroît sa responsabilité quant à la nature de ses dispositions vertueuses ou vicieuses. Et bien que réussir à modifier son caractère ne soit pas chose aisée, l'examen de ce thème nous permet néanmoins de consolider notre thèse : la pensée d'Aristote est loin d'être déterministe.

¹³⁸ Sur cette connaissance possédée par la majorité des hommes, cf. *supra*, p.52, p.45, et *EN* III 7, 1114a9-11.

Conclusion

Bien que ce travail ne se veuille pas une étude exhaustive sur le sujet, il nous a néanmoins permis de tirer plusieurs conclusions éclairantes, et ce malgré les irréductibles silences et tensions dans la pensée du Stagirite. En effet, même si la théorie d'Aristote sur la formation du caractère résiste à toute synthèse lumineuse, nous avons mis en relief une préoccupation que l'on retrouve constamment chez le Stagirite, soit son refus de tout déterminisme qui enlèverait à l'homme la possibilité d'être responsable de son caractère et de son bonheur. Sur ce sujet, nous arrivons ainsi à une conclusion similaire à celle exprimée par Ross dans son *Aristotle* : « on the whole we must say that [Aristotle] shared the plain man's belief in free will but that he did not examine the problem very thoroughly, and did not express himself with perfect consistency » (Ross 1949, p.201). Ainsi, à défaut de pouvoir harmoniser sans heurt tous les passages d'Aristote sur le sujet, ce travail nous a permis de démontrer qu'une lecture déterministe de la théorie de la formation du caractère chez Aristote est injustifiée, et que l'homme est, du moins en partie, responsable de son caractère.

Nous avons relevé quelques imprécisions d'Aristote dans ses développements portant sur les vertus naturelles. Sur ce sujet, nous avons vu que la pensée du Philosophe demeure légèrement ambivalente : alors qu'il nie généralement que le commun des mortels puisse avoir un caractère donné dès la naissance, il semble admettre ailleurs l'existence de certaines prédispositions naturelles, voire même accepter la rare, mais possible, existence d'une vertu d'origine divine. Mais malgré ce petit flottement dans sa pensée, nous avons surtout remarqué qu'Aristote tient par-dessus

tout à préserver un certain espace pour la liberté et la responsabilité de l'homme envers son caractère et son bonheur.

Sans nous être penchés sur la question du libre-arbitre proprement dit, nous avons par la suite tenté de désamorcer les arguments déterministes découlant d'une certaine lecture de la théorie aristotélicienne de la formation du caractère. Ainsi, bien que l'articulation du processus d'habituation en deux phases distinctes ne soit pas clairement expliquée par Aristote, nous avons démontré que la théorie de ce dernier semble impliquer l'existence de ces deux moments lors de la formation du caractère. Et bien que personne ne conteste que l'éducation pendant la jeunesse de l'homme est d'une grande importance pour la formation de son caractère, nous avons montré que cette influence ne semble pas totale selon Aristote. Par contre, dans ses passages traitant apparemment de cette hypothétique seconde période, nous avons remarqué qu'Aristote omet malheureusement de prendre en considération cette même influence de l'éducation et des habitudes prises pendant l'enfance. Ce silence, déconcertant, ne nous permettait alors pas de conclure avec certitude que l'homme peut, lors de cette seconde phase, renier le caractère qu'il a hérité de sa prime jeunesse. Sans cette possibilité, la seconde période d'habituation semblait condamnée à n'être qu'une période où l'homme se contente de confirmer et de parachever les habitudes prises pendant sa jeunesse.

Mais afin de montrer que la majorité des hommes peuvent s'émanciper du bagage des habitudes prises pendant l'enfance, nous nous sommes finalement penchés sur un dernier thème où la pensée d'Aristote est parfois malaisée à cerner avec certitude, soit la question de l'immutabilité du caractère et la possibilité qu'a l'homme de modifier

de lui-même ses dispositions à la vertu ou au vice. Nous avons vu qu'Aristote croit que seuls les caractères extrêmes, tant vicieux que vertueux, sont inaltérables et insensibles à toute modification, alors que tous ceux qui ont un caractère moins tranché semblent pouvoir modifier leur caractère, et ce même à l'âge adulte. Cet optimisme de la part d'Aristote permet à l'homme de jouer un rôle considérable dans la formation de son caractère, et augmente sa part de responsabilité à l'égard de ses dispositions à la vertu ou au vice.

Bref, pour toutes ces raisons, force est d'admettre que les lignes d'Aristote ne nous permettent pas d'effectuer une lecture déterministe de sa théorie de la formation du caractère. Par contre, il est important de souligner que cette responsabilité de l'homme à l'égard de son caractère demeure dans une certaine mesure limitée - elle est, au mieux, une responsabilité partielle. Par responsabilité partielle, nous entendons que, malgré un rôle certain joué par l'homme dans l'acquisition de ses dispositions à la vertu ou au vice, plusieurs autres facteurs hors de son contrôle, comme son éducation ou ses prédispositions naturelles, jouent un rôle certain dans la formation de son caractère. Encore une fois, sur ce sujet, Aristote n'est pas très bavard ni très explicite. Car bien que notre travail pointe vers une responsabilité partielle de l'homme, Aristote n'arrive quant à lui à cette conclusion que dans le fameux *EN* III 7 où, alors qu'il tente d'expliquer que l'homme est responsable de son caractère, il ajoute du même souffle qu'il ne l'est que de façon partielle¹³⁹. Mais à propos de la part de responsabilité qui revient à l'homme et de celle qui relève des facteurs extérieurs, Aristote demeure muet. Le texte d'Aristote nous

¹³⁹ À la fin de ce chapitre, Aristote insiste sur le fait que « chacun est personnellement responsable *en un sens* (*pôs aitios*) de son état » (*EN* III 7, 1114b1-2; nous soulignons) et que « nous sommes personnellement responsables *en un sens* (*sunaitioi pôs*) de nos états » (*EN* III 7, 1114b22-23; nous soulignons).

laisse ainsi aux prises avec un problème éthique classique, bien exprimé par Williams dans son ouvrage *L'Éthique et les limites de la philosophie* : « il est peu probable que les gens puissent être complètement responsables de leurs caractères et de leurs dispositions, [et] il est encore moins probable que nous puissions savoir dans quelle mesure ils le sont ». On peut regretter le silence d'Aristote sur ce sujet, mais on ne peut guère en être surpris : n'oublions pas qu'au premier livre de l'*EN*, il nous avait bien prévenu qu'« on peut se contenter, lorsqu'on argumente sur de telles matières ou à partir d'elles, de montrer le vrai à gros traits » (*EN* I 1, 1094b19-20). Malheureusement pour nous, il semble bien que nous ayons affaire à une de ces « esquisses » du Philosophe lorsqu'il explique en *EN* III 7 de façon vague que l'homme est « en un sens » responsable de ses états. Un examen plus poussé de la théorie de la responsabilité morale chez Aristote s'avère ainsi aussi nécessaire qu'ardu, mais déborde bien sûr du cadre de ce travail. L'essentiel ici est d'avoir démontré que la théorie d'Aristote sur la formation du caractère est compatible avec une certaine conception de la responsabilité morale, et que l'homme peut être considéré, dans une certaine mesure, responsable de l'acquisition de son caractère.

Bibliographie

ACKRILL, J.L. (1980), « Aristotle on Action », in A.O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, p.93-102.

BONDESON, W. (1974), « Aristotle on responsibility for one's character and the possibility of character change », in *Phronesis* (19), p.59-65.

BRICKHOUSE, T.C. (1991), « Roberts on responsibility for character in the *Nicomachean Ethics* », in *Ancient Philosophy* (11), p.137-148.

BROADIE, S. (1991), *Ethics with Aristotle*, New York, Oxford University Press.

BURNYEAT, M.F. (1980), « Aristotle on Learning to Be Good », in A.O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, p.69-92.

ENGBERG-PEDERSEN, T. (1983), *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, Clarendon Press.

EVERSON, S. (1990), « Aristotle's compatibilism in the *Nicomachean Ethics* », in *Ancient Philosophy* (10), p.81-99.

FURLEY, D.J. (1967), *Two studies in the greek atomists*, Princeton, Princeton University Press.

GAUTHIER, R.-A., & JOLIF, J.Y. (1970), *Aristote : l'Éthique à Nicomaque* (2^{ème} éd.), [commentaires – 2 vol.], Louvain, Publications Universitaires.

HARDIE, W.F.R. (1968), « Aristotle and the free will problem », in *Philosophy* (43), p.274-278.

HARDIE, W.F.R. (1980), *Aristotle's Ethical Theory* (2^{ème} éd.), Oxford, Clarendon Press.

HURSTHOUSE, R. (1984), « Acting and feeling in character : *Nicomachean Ethics* III 1 », in *Phronesis*, (29), p.252-266.

IRWIN, T.H. (1980), « Reason and Responsibility in Aristotle », in A.O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, p.117-155.

KENNY, A. (1979), *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven, Yale University Press.

KOSSMAN, L.A. (1980), « Being properly affected : virtues and feelings in Aristotle's Ethics », in A.O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press.

NATALI, C. (2004), *L'action efficace : études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters.

ROBERTS, J. (1989), « Aristotle on responsibility for action and character », in *Ancient Philosophy* (9), p.23-36.

ROBIN, L. (1947), *La morale antique*, Paris, PUF.

ROSS, W.D. (1949), *Aristotle* (5th éd.), London, Methuen.

SAUVÉ-MEYER, S. (1993), *Aristotle on moral responsibility. Character and cause*, Oxford, Blackwell.

SHERMAN, N. (1989), *The fabric of character : Aristotle's theory of virtue*, Oxford, Oxford University Press.

SIEGLER, F.A. (1968), « Voluntary and involuntary », in *Monist* (52), p.268-287.

SORABJI, R. (1980), *Necessity, Cause and Blame : perspectives on Aristotle's theory*, Ithaca, Cornell University Press.

URMSON, J.O. (1988), *Aristotle's Ethics*, Oxford, Blackwell.

WILLIAMS, B. (1990), *L'Éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard.

