

Monteils-Laeng, Laetitia

Raison et émotions chez Aristote. Ou l'on peut être le maître sans être le principe

Organon 36, 109-119

2007

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Laetitia Monteils–Laeng (Caen, France)

RAISON ET EMOTIONS CHEZ ARISTOTE. OU L'ON PEUT ETRE LE MAITRE SANS ETRE LE PRINCIPE

Dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote sépare ce qui relève de la logique de ce qui renvoie à l'éthique en ramenant ces deux disciplines à deux fonctions différentes de l'âme¹. Pour autant, cela ne signifie pas que la rationalité est exclue de sa conception de l'éthique, sa théorie des émotions (*pathè*) en témoigne. En effet, si, par définition, nous sommes causalement déficients à l'égard de nos *pathè*, cela ne signifie pas qu'elles sont étrangères à ce que nous sommes en tant qu'êtres rationnels capables de décision (*prohairesis*). Elles ne constituent en rien des éléments venant paralyser l'action ou interdisant l'usage de l'intellect. En cela, les *pathè* ne peuvent être réduites à des éléments parasites dont il faudrait se purger à tout prix. C'est pourquoi, pour Aristote, l'homme vertueux ne doit pas évoluer dans un monde dépassionné, mais, bien au contraire, faire un bon usage des émotions.

Nous montrerons que la rationalité pratique des émotions se décline de plusieurs manières: il est possible d'expliquer le mécanisme des *pathè* en dévoilant les causes, les fins et les processus physiques auxquels elles sont rattachées. En outre, les émotions mettent en jeu des croyances, des représentations, des jugements qui révèlent un contenu critique, évaluatif, permettant à celui qui les étudie d'en avoir une *connaissance pratique*². Enfin, les émotions, pour être des phénomènes de notre âme désirante (*orektikon*), peuvent être rectifiées par la raison; elles ne se trouvent pas systématiquement dans une logique d'opposition ou de rivalité avec le *logos*.

La raison des émotions

Nous ne sommes pas au principe de nos émotions, parce que nous ne décidons pas de leur apparition: *quand nous éprouvons de la colère ou de la crainte, c'est sans avoir décidé de le faire*³. Les paramètres qui président à la production des émotions n'en sont pas moins assignables, ce qu'Aristote précise dans la *Physique*, quand il écrit: *parmi les étants aucun, par nature, ni*

¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque* VI 2.

² Nous empruntons ce terme à P.–F. Moreau, *Les Passions: continuités et tournants*, p. 4.

³ Aristote, *Ethique à Nicomaque* II 4, 1106 a 2–3, R. A. Gauthier & J. Y. Jolif: ἔτι ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως.

*ne fait n'importe quoi, ni ne subit n'importe quoi du fait de n'importe quoi*¹. Il est certaines régularités dans l'ordre du pâtre:

*Le rapport de ce qui peut faire à ce qui peut être affecté est selon la puissance qui peut faire et être affectée et selon les activités qui correspondent à ces puissances, par exemple ce qui peut chauffer est en rapport avec ce qui peut être chauffé parce qu'ils en ont la puissance et, à son tour, ce qui chauffe est en rapport avec ce qui est chauffé, ce qui coupe avec ce qui est coupé parce qu'ils ont l'activité.*²

Le propre des étants naturels est d'avoir le principe de leur mouvement en eux-mêmes. Ils ne viennent pas au monde avec l'ensemble de leurs possibilités déployées, mais les développent au cours de leur existence qui est un devenir. Pour être actualisées, ces possibilités doivent se soumettre à des conditions déterminées dont fait partie le rapprochement de l'agent et du patient. En effet une puissance ne se développe pas spontanément mais elle doit être rapprochée de ce qui va la faire passer à l'acte. C'est ainsi qu'entre ce qui est coupé et ce qui coupe une relation est instaurée qui permet la réalisation de la puissance d'être coupé et de couper. Le passage de la puissance à l'actualisation n'est pas un mouvement unilatéralement imposé par l'agent mais bien l'instauration d'une relation qui implique la nature des deux parties, l'agent et le patient. Ce qui subit l'effet (*paschein*) imposé par ce qui produit son effet (*poiein*) n'est pas un élément indéterminé prêt à recevoir n'importe quel mouvement. Le patient participe pleinement du passage à l'acte. Ce qui signifie que dans le processus d'actualisation c'est autant la nature du patient que celle de l'agent qui entrent en ligne de compte.

Le *pathos* a un aspect physiologique, appelé impression physique (*pathèma*). En effet, c'est une altération, changement selon la qualité, ou encore réalisation de ce qui est altérable dans un étant, ce qui suppose un contact entre l'altérant et l'altéré, qui fait intervenir l'âme désirante (*orektikon*) en tant qu'elle est mue par un élément extérieur qui peut être un simple événement, un objet, une personne. Si bien que, dans leur ensemble, les émotions se distinguent des mouvements où l'homme est intégralement passif, à l'instar de la digestion et de la respiration. Ainsi, dans le traité *Du Mouvement des Animaux*, Aristote opère une distinction entre les mouvements non volontaires et les mouvements involontaires:

J'appelle involontaires, par exemple, le mouvement du cœur ou celui de l'organe sexuel (il arrive souvent, en effet, qu'à la vue d'un certain objet ils entrent en mouvement sans que l'intellect le leur

¹ Aristote, *Physique* I 5, 188 a 32–34, trad. P. Pellegrin (ὅτι πάντων τῶν ὄντων οὐθὲν οὔτε ποιεῖν πέφυκεν οὔτε πάσχειν τὸ τυχόν ὑπὸ τοῦ τυχόντος).

² Aristote, *Métaphysique* Δ 15, 1021 a 14–20, trad. M. P. Duminil & A. Jaulin: τὰ δὲ ποιητικὰ καὶ παθητικὰ κατὰ δύναντα ποιητικὴν καὶ παθητικὴν καὶ ἐνεργείας τὰς τῶν δυνάμεων, οἷον τὸ θερμαντικὸν πρὸς τὸ θερμαντὸν ὅτι δύναται, καὶ πάλιν τὸ θερμαῖνον πρὸς τὸ θερμαινόμενον καὶ τὸ τέμνον πρὸς τὸ τεμνόμενον ὡς ἐνεργοῦντα.

*commande); j'entends par mouvements non volontaires, par exemple, le sommeil, le réveil, la respiration, et tous les autres mouvements du même genre. Car ni l'imagination ni le désir ne sont absolument maîtres d'aucun de ces mouvements.*¹

L'âme désirante s'appuie, dans les différents phénomènes dont elle est le support, sur les opérations de la sensation et de l'imagination. L'*orektikon* ne constituant pas chez Aristote l'équivalent d'une volonté, il est important de noter que la distinction entre l'involontaire (*akousios*) et le non volontaire (*ouch hekousios*) ne renvoie en aucune façon à quelque chose comme une volonté, mais sert simplement à décrire le mouvement en fonction de l'opération psychologique qui a été requise à son occasion. Là où les mouvements non volontaires ne font intervenir rien d'autre que l'âme végétative, les mouvements involontaires impliquent le désir et l'imagination (*phantasia*) qui est dérivée de la sensation à la manière d'une image. Les émotions sont du côté des mouvements involontaires qui font intervenir la *phantasia* (imagination) ou la sensation et le désir (*orexis*). Ces mouvements sont dits involontaires parce que ni l'intellect ni la décision n'en est le principe.

Le *pathos* ne se réduit pas à l'aspect physiologique qui vient d'être décrit. Les émotions sont des phénomènes que l'on rapporte à l'homme, en tant que substance composée d'une âme et d'un corps qui font intervenir des modalités de l'âme désirante et de la sensation ou de l'imagination. L'homme se trouve mû par quelque chose en un mouvement qui n'est pas étranger à son désir, toute émotion impliquant plaisir ou peine.

*Mieux vaudrait sans doute ne pas dire que l'âme a pitié, apprend ou pense, mais plutôt l'homme par son âme. Encore faut-il entendre non pas que celle-ci soit le siège du mouvement, mais que le mouvement trouve en elle tantôt son aboutissement, tantôt son point de départ: la sensation, par exemple, part de tels objets déterminés, tandis que le rappel part de l'âme pour atteindre les mouvements ou résidus demeurés dans les organes sensoriels.*²

Les *pathè* sont des mouvements ou affections du composé âme/corps, où le *pathèma*, qui est l'aspect physiologique du *pathos*, assure la médiation entre l'âme et l'événement extérieur auquel se rapporte l'émotion. Si l'émotion est liée à un événement présent, une sensation est requise. Or, *la sensation en acte est un mouvement qui a lieu par l'intermédiaire du corps quand l'organe*

¹ Aristote, *Du Mouvement des Animaux* 11, 703 b 5–11, trad. P. Louis: λέγω δ' ακουσίους μὲν οἷον τὴν τῆς καρδίας τε καὶ τὴν τοῦ αἰδοίου (πολλάκις γὰρ φανέντος τινός, οὐ μὲντοι κελεύσαντος τοῦ νοῦ κινουῦνται), οὐχ ἑκούσιους δ' οἷον ὕπνον καὶ ἐγρήγορσιν καὶ ἀναπνοήν, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαυτὰ εἰσιν. οὐθενὸς γὰρ τούτων κυρία ἀπλῶς ἐστὶν οὐθ' ἡ φαντασία οὐθ' ἡ ὄρεξις.

² Aristote, *De l'Âme* 14, 408 b 14–18, trad. R. Bodéüs: βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ· τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὕσης, ἀλλ' ὅτε μὲν μέχρι ἐκείνης, ὅτε δ' ἀπ' ἐκείνης, οἷον ἡ μὲν αἴσθησις ἀπὸ τωνδὶ, ἡ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς.

*sensible subit quelque chose*¹. Le mouvement corporel qui accompagne l'acte qu'est la sensation, c'est l'*aisthèma*. Mais tout *pathos* n'étant pas en rapport avec une sensation en acte, l'émotion peut être liée à un souvenir, une image. C'est parce que le corps garde en mémoire ses impressions passées que l'émotion, qui n'est pas en relation avec un événement présent, ne se réduit pas à une réminiscence intellectuelle, mais correspond à un phénomène de l'âme désirante, accompagné d'un *pathèma*, versant corporel, pourrait-on dire, du *pathos*. Ce processus est décrit comme la conservation d'une impression sensible sous son aspect physiologique et ce *pathèma* est un mouvement réactivable. En effet, l'impression physique accompagnant une sensation en acte se mesure en terme de chaleur ou de froid². Elle peut demeurer après que le sensitif n'est plus en contact avec le sensible sous la forme d'une image qui a son correspondant corporel. Cela explique pourquoi l'on peut ressentir les effets physiques qu'ont causés un événement passé ou une personne absente.

Si le *pathos* est une affection investie dans une matière, on peut aussi lui assigner une cause et une fin, fondées sur une modalité du désir et sur une certaine représentation. Est-ce à dire que l'on puisse appréhender les émotions non seulement en termes physiques, mais aussi en termes cognitifs?

Emotions et croyances

Pour Aristote, l'émotion est lisible selon un double point de vue. Le physicien mais aussi le dialecticien peuvent parler des *pathè*:

*C'est de manières très diverses que le physicien et le dialecticien définirait chacune de ces affections, par exemple ce qu'est la colère: celui-ci y verrait un désir de revanche ou quelque chose d'analogue, celui-là un bouillonnement du sang dans la région du cœur, ou de l'élément chaud. L'un rend compte de la matière, l'autre de la forme ou notion. Car la notion est la forme de la chose: elle est nécessairement engagée dans une matière donnée si elle est réelle.*³

Si le physicien définit la colère en termes physiques, comme un bouillonnement du sang autour du cœur, le dialecticien l'appréhende du point de vue de sa cause, une insulte injustifiée, et du point de vue de sa fin, le désir de vengeance. Le physicien et le dialecticien se partagent donc les trois constituantes de la définition d'une affection de l'âme selon le traité *De l'Âme, un*

¹ Aristote, *Physique* VII 2, 244 b 11–12, trad. P. Pellegrin: ἡ γὰρ αἰσθησις ἢ κατ' ἐνέργειαν κινήσις ἐστὶ διὰ τοῦ σώματος, πασχούσης τι τῆς αἰσθήσεως.

² Aristote, *Du Mouvement des Animaux* 8, 702 a 2–5: τοῦτο δὲ δῆλον ἐκ τῶν παθημάτων. θάρρη γὰρ καὶ φόβοι καὶ ἀφροδισιασμοὶ καὶ τᾶλλα σωματικὰ λυπηρὰ καὶ ἡδέα τὰ μὲν κατὰ μόριον μετὰ θερμότητος ἢ ψύξεώς ἐστι, τὰ δὲ καθ' ὅλον τὸ σῶμα· (trad. P. Louis: *C'est ce qu'on peut voir dans les passions. Les mouvements de hardiesse ou de peur, les actes sexuels et les autres activités corporelles pénibles ou agréables s'accompagnent de chaleur ou de froid, tantôt dans une partie du corps, tantôt dans le corps tout entier*).

³ Aristote, *De l'Âme* I 1, 403 a 29–b 3, trad. R. Bodéüs: διαφερόντως δ' ἂν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς τε καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν, ὅσον ὀργή τι ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ. τούτων δὲ ὁ μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον. ὁ μὲν γὰρ λόγος ὄδε τοῦ πράγματος, ἀνάγκη δ' εἶναι τοῦτον ἐν ὕλῃ τοιαδί, εἰ ἔσται.

*processus physique, une cause et une fin*¹. Pour chacun des *pathè*, le corps subit une altération qu'étudie le physicien, quand bien même la violence ou la faiblesse des mouvements corporels ne sont pas systématiquement la mesure de l'intensité de nos émotions, des mouvements corporels violents pouvant très bien ne provoquer aucune émotion, et, symétriquement, des émotions pouvant émerger dans un corps qui n'est que faiblement agité, voire absolument sans contact actuel avec l'objet de l'émotion². Quant au dialecticien, il travaille sur la forme et le principe. Donc le point de vue du physicien et celui du dialecticien sont tous deux nécessaires à la constitution d'une définition de l'émotion.

Il n'en reste pas moins qu'il y a une hiérarchie entre chacune de ces perspectives. C'est ainsi qu'Aristote semble absorber le savoir du dialecticien dans celui du physicien. En ce sens, il assigne clairement au physicien le rôle de celui qui étudie les formes prises dans la matière, alors même qu'il faisait de cette dernière l'étude du dialecticien:

*[...] il est évident que les affections de l'âme sont des formes engagées dans la matière. Aussi les définitions doivent-elles être formulées en conséquence, par exemple: la colère est le mouvement d'un corps donné, d'une partie ou d'une faculté de ce corps, produit par telle cause en vue de telle fin. Voilà pourquoi il appartient donc au physicien de traiter de l'âme, soit de toute espèce d'âme, soit de l'âme telle que nous la décrivons.*³

L'âme est la forme d'un corps qui a potentiellement la vie. Dans la mesure où une définition rend compte de la forme des choses, définir l'âme et ses modes de fonctionnement liés au corps, c'est travailler sur une forme réalisée. La connaissance complète du physicien requiert la considération de la forme et de la matière. Cela revient à supposer, comme l'indique Michael Wedin⁴, que la psychologie tombe sous la physique. Le livre E de la *Méta-*

¹ M. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, p. 7.

² Aristote, *De l'Âme* I 1, 403 a 16–24; trad. R. Bodéüs: ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς παθήματα εἶναι μετὰ σώματος, θυμὸς, πρᾶτης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμια γὰρ τοῦτοις πάσχει τι τὸ σῶμα. μὴνυει δὲ τὸ ποτὲ μὲν ἰσχυρῶν καὶ ἐναργῶν παθημάτων συμβαινόντων μηδὲν παροξύνεσθαι ἢ φοβεῖσθαι, ἐνίοτε δ' ὑπὸ μικρῶν καὶ ἀμαυρῶν κινεῖσθαι, ἐὰν ὀργᾶ τὸ σῶμα καὶ οὕτως ἔχη ὥσπερ ὅταν ὀργίζηται. ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτο φανερόν· μηθενὸς γὰρ φοβεροῦ συμβαίνοντος ἐν τοῖς πάθεσι γίνονται τοῖς τοῦ φοβουμένου. (trad. R. Bodéüs: Or, il semble que les affections de l'âme soient données avec un corps: courage, douceur, crainte, pitié, audace, la joie aussi et l'amour comme la haine; dans tous ces cas le corps éprouve une certaine passion. En voici un indice: tantôt des excitations violentes et caractérisées surviennent sans produire ni colère, ni frayeur; tantôt par contre des causes faibles et peu sensibles déclenchent des émotions, si le corps est déjà surexcité et dans un état semblable à celui qui accompagne la colère. Mais voici une preuve encore plus manifeste: en l'absence de toute cause d'effroi, on peut éprouver les affections mêmes qui caractérisent la frayeur.)

³ Aristote, *De l'Âme* I 1, 403 a 24–28, trad. R. Bodéüs: εἰ δ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἐν ὕλῃ εἰσιν· ὥστε οἱ ὅροι τοιοῦτοι οἷον τὸ ὀργίζεσθαι κινήσεις τις τοῦ τοιοῦδι σώματος ἢ μέρους ἢ δυνάμεως ὑπὸ τοῦδε ἔνεκα τοῦδε. καὶ διὰ ταῦτα διὰ φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς, ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης.

⁴ Cf. M. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, pp. 7–9: *La classification de la psychologie sous la physique reflète plus que le fait que les phénomènes psychiques ne peuvent exister sans la matière, les explications des activités psychologiques et les processus doivent mentionner la matière.*

physique va dans le même sens. Selon ce texte, le physicien s'intéresse aux formes en tant qu'elles sont réalisées dans la matière et cela vaut même quand l'objet de l'investigation est l'âme: *c'est pourquoi aussi il appartient au physicien de spéculer sur cette sorte d'âme qui n'existe pas indépendamment de la matière*¹.

Mais si le physicien est capable de prendre en charge tous les phénomènes de l'âme impliquant le corps et surtout d'assumer à lui seul leur explication, ne risque-t-on pas de tomber dans une forme de déterminisme physicaliste? Le physicien ne saurait expliquer la variabilité des réactions émotionnelles face à un même mouvement physiologique. Les ressorts de notre affectivité dépendent en effet de facteurs multiples: l'éducation, le rapport aux lois de la cité, les fréquentations, ensemble que prend en charge le dialecticien, montrant par là l'insuffisance du discours du physicien. Pour saisir comment une émotion peut se constituer de manière différentielle selon les individus, il faut s'intéresser de plus près aux modalités d'intervention des facultés qui participent au mécanisme du *pathos*. Les émotions ne se produisent pas uniquement en nous à cause d'un certain mouvement physiologique. On peut également assigner aux *pathè* des fondements, des raisons, des justifications qu'on ne saurait identifier par l'étude de la réalisation de la forme dans la matière.

Les émotions sont en effet aussi le fruit de nos croyances, de nos jugements, de nos préjugés, qui, dans leur ensemble, renvoient à notre histoire personnelle et peuvent donc varier au gré des individus. Une émotion peut toujours être justifiée ou expliquée. Tout *pathos* est en effet investi d'une dimension évaluative. Par cette faculté évaluative, nous entendons le contenu discriminatif et critique, indistinctement tout ce qui juge au sens de *krinein*. Or la sensation (*aisthèsis*), l'imagination (*phantasia*) et l'intellect (*noûs*) ont en commun une fonction évaluative, fonction qui les distingue en bloc du désir. Ce qui conditionne en quelque sorte nos émotions, ce sont donc à la fois des représentations sensibles, des croyances, des jugements. Ceci implique que certaines émotions basiques peuvent se développer chez des êtres en qui la raison ne s'est pas encore développée ou n'est pas appelée à se développer.

Mais nous ne pouvons donc identifier une base cognitive commune à toutes les émotions². En effet, certains *pathè* exigent des formes de cognition relativement complexes que ne peut assumer la *phantasia*, à l'instar de l'opinion qui implique la raison. Un relevé des occurrences de *phainesthai* (verbe renvoyant à la *phantasia*) dans le livre II de la *Rhétorique*³ nous enseigne qu'il apparaît dans bon nombre d'opinions (*doxai*) portant sur les émotions. Mais il ne faut pas en conclure que la *phantasia* correspond systématiquement à la faculté cognitive engagée dans l'émotion. Certains commentateurs ne voient d'ailleurs dans la présence de *phainesthai* que l'indice d'une modalisation, Aristote reprenant des opinions courantes au sujet des *pathè*.

¹ Aristote, *Métaphysique* E 1, 1026 a 5–6, trad. J. Tricot: καὶ διότι καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν.

² Cf. J. Sihvola, *Emotional Animals: Do Aristotelian Emotions require Beliefs?*, p. 107.

³ Pour une étude détaillée de ce texte cf. la contribution de F. Woerther dans le présent volume.

Nous pensons néanmoins qu'il ne faut pas exclure systématiquement la *phantasia* de la composition des émotions.

Ainsi la crainte est l'imagination d'un mal à venir (1382 a 21–22), d'un mal que l'on peut se représenter ou imaginer, grâce à la seule *phantasia*. Mais d'autres émotions impliquent une fonction plus complexe. Ainsi, la honte est une peine relative aux vices qui manifestement entraînent la perte de la réputation (1383 b 12–14), la pitié une peine faisant suite au spectacle d'un mal destructif (1385 b 13–23), et l'envie une peine ressentie après la réussite manifeste d'un de nos pairs (1387 b 24–28). L'envie requiert ainsi la capacité à comparer, évaluer, ce qui implique le *logistikon*. Quant à la pitié, elle prend la forme d'une combinaison de jugements: *la pitié est une peine consécutive au spectacle d'un mal destructif ou pénible, frappant qui ne le méritait pas, et que l'on peut s'attendre à souffrir soi-même dans sa personne ou la personne d'un des siens, et cela quand le mal paraît proche*¹. Aussi pensons-nous que la structure de base du *pathos* est une affection ou un mouvement de l'âme engendrant plaisir ou peine qui engage l'âme désirante, associée à une représentation, mais cette représentation peut être soit simplement issue de la sensation dont elle est l'image, soit impliquer la raison. Pour comprendre la nature et la composition des émotions qui impliquent plus que la représentation sensible, le point de vue du dialecticien doit donc venir compléter celui du physicien qui ne peut saisir ce qui relève des croyances propres aux individus et de facteurs culturels.

Les émotions constituent ainsi une manière de percevoir une situation que ne sauraient déterminer à l'avance un ensemble de conditions physiques. Tous les hommes ne sont pas susceptibles de réactions identiques face à une même situation. Comme le souligne Bernard Besnier, *le désespéré n'éprouvera pas de pitié car il se croit lui-même à l'extrême du malheur et celui qui se croit d'un bonheur au-delà de toute atteinte n'en éprouvera pas non plus; ces jugements antérieurs et préjugés relèvent d'une manière générale d'une disposition durable assimilable à l'êthos*². Contingentes et temporaires, les émotions sont aussi des événements propres à l'individu et fonction de ses expériences singulières. Quel usage peut-il en faire?

Emotions et vertu éthique

A maintes reprises Aristote nous dit que la vertu éthique, soit l'excellence de l'âme désirante, est en rapport avec les actions mais aussi avec les émotions³. La vertu est un juste milieu dans le choix et, comme telle, elle est du

¹ Aristote, *Rhétorique* II 8, 1385 b 13–16, trad. M. Dufour & A. Wartelle: ἔστω δὲ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθορικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κὰν αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνεται.

² B. Besnier, *Aristote et les passions*, p. 87.

³ Aristote, *Éthique à Nicomaque* II 5, 1106 b 16: λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν αὐτὴ γὰρ ἐστὶ περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τοῦτοις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. (trad. R. A. Gauthier & J. Y. Jolif: *Je parle, bien entendu, de la vertu morale. C'est elle, en effet, qui a affaire aux passions et aux actions, et là on peut trouver un excès et un défaut et un milieu*), ainsi qu'en 1106 b 24: ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν, ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται. (*D'autre part, la vertu a affaire aux passions et aux actions, et, dans ce domaine, l'excès constitue une erreur, le défaut est blâmé, tandis que le milieu est objet de louange et évite toute déviation.*)

côté de l'action avant tout, mais aussi du côté de l'émotion. L'éthique n'a pas pour seul but de nous faire bien agir, le vertueux doit aussi être capable d'un bon usage des émotions: les émotions doivent elles aussi se régler autour de la droite règle. La vertu, c'est aussi *éprouver ces passions au bon moment, pour un motif convenable, à l'égard de ce qui est juste, pour obtenir le résultat qu'on doit obtenir, et de la façon dont on le doit*¹. Ainsi, s'il ne faut pas éviter *a priori* de se mettre en colère, il ne faut pas non plus se mettre en colère contre celui qui ne le mérite pas, pour un motif non valable, en un temps ou un lieu inopportun.

L'âme désirante ne saurait par elle-même réguler les émotions. Elle doit s'en remettre à la raison qui, seule, peut prendre en compte le bien-être de l'agent à long terme. La raison adresse ses commandements à l'âme désirante et affective: *le raisonnement commande non pas au raisonnement, mais au désir et aux passions*². La raison dans son versant pratique s'applique à corriger l'âme désirante, celle-ci devant être capable d'écouter les conseils que la raison peut lui donner. Dans l'élaboration de la bonne action, comme dans celle de la bonne émotion, l'âme désirante et l'âme rationnelle collaborent. Il ne suffit pas ainsi d'être intelligent ou habile. Pour bien agir et bien ressentir, il faut aussi être moralement vertueux. C'est ainsi que la vertu de prudence, qui est l'excellence de la raison pratique, investit plus que la seule raison. Elle requiert aussi l'excellence de l'âme désirante³. En effet l'homme prudent (*phronimos*) a une affectivité droite, alignée sur la droite règle (*orthos logos*). Mais il sait également convoquer les moyens propres à réaliser ce qu'il désire. La vertu de prudence requiert donc à la fois une certaine habileté et la vertu éthique. Dans le cas d'un homme dont l'affectivité n'est pas entièrement rectifiée par l'*orthos logos*, la raison peut cependant rectifier les évaluations qui accompagnent les émotions. La propension à la colère peut être ainsi tempérée par la raison qui persuade la partie non rationnelle d'obéir. Pour que la raison persuade le *thumos*, qui est le siège de la colère, il faut que prévale sa version du bien, sa conception doit être adoptée par la partie non rationnelle. Dans une perspective morale ceci est capital dans la mesure où les émotions peuvent être des sources de motivation, des mobiles de l'agir. Certes, en tant que telles, parce qu'elles échappent à tout pouvoir de décision, les émotions ne peuvent être ni blâmées, ni louées⁴. Pour autant cela ne signifie pas qu'elles soient dénuées de toute valeur morale. En effet, les émotions ne sont pas des îlots affectifs déconnectés de nos actions. Que nous agissions la plupart du temps dans un climat émotionnel, rend nécessaire de faire un bon usage de nos

¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque* II 5, 1106 b 21, R. A. Gauthier & J. Y. Jolif: [...] τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ [...].

² Aristote, *Ethique à Eudème* II 1, 1219 b 40–1220 a 2, trad. V. Décarie: ἄρχει δ' ὁ λογισμὸς οὐ λογισμοῦ ἀλλ' ὀρέξεως καὶ παθημάτων.

³ Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque* VI 13.

⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque* II 4, 1105 b 31–1106 a 6: καὶ ὅτι κατὰ μὲν τὰ πάθη οὐτ' ἐπαινούμεθα οὔτε μεγάλως (οὐ γὰρ ἐπαινεῖται ὁ φοβούμενος οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος, οὐδὲ ψέγεται ὁ ἀπλῶς ὀργιζόμενος ἀλλ' ὁ πῶς) (R. A. Gauthier & J. Y. Jolif: *Nos passions ne nous attirent ni louanges ni blâmes (ce n'est pas celui qui craint ou celui qui se fâche que nous couvrons de louanges; on ne blâme pas non plus celui qui se fâche, purement et simplement, mais celui qui se fâche d'une certaine façon)*).

émotions. Mais quel rôle la formation des émotions droites joue-t-elle dans le règlement de l'*êthos* que fonde la vertu?

Un texte des *Catégories* nous dit que les *pathè* n'appartiennent pas au caractère (*êthos*), qu'elles ne permettent pas de définir un homme dont la valeur morale est jugée au regard de ses décisions: [...] *pour tout ce qui provient de facteurs qui disparaissent facilement et reviennent rapidement à leur état initial, on parle d'affections, et non de qualités; car on ne dit pas que certains sont qualifiés en fonctions d'elles*¹. Si les *pathè* ne permettent pas de définir le caractère d'un homme dans la mesure où elles font suite à des événements plus ou moins exceptionnels, elles en sont néanmoins le reflet. Les émotions ne sont pas étrangères au caractère, simplement elles nous perturbent d'autant plus que nous sommes éloignés de la vertu. Aristote le montre, d'une part, en établissant que dans un *êthos* fixé sous la forme d'une vertu ou d'un vice, les émotions ne perturbent que modérément l'individu, puisque dans un *êthos* figé en une disposition morale (*hexis*), les *pathè* ne sont pas des altérations de l'âme, mais impliquent seulement une altération corporelle. Ainsi, un texte de la *Physique* donne à lire que les *hexeis*, soit les états habituels de l'âme affective, et les *pathè* qui les accompagnent, ne correspondent ni à des altérations, ni à des mouvements, aussi bien dans leur acquisition que dans leur perte:

*De plus, la vertu met dans une bonne disposition relativement à ses affections propres, alors que le vice met dans une mauvaise disposition. De sorte que les affections ne seront pas non plus des altérations, pas plus que leur abandon ou leur acquisition. Mais il est nécessaire qu'elles viennent à l'être quand la partie sensitive de l'âme est altérée. Or elle est altérée par les sensibles.*²

Là où l'*êthos* est figé en *hexis*, le *pathos* ne constitue pas une altération au sens d'une perturbation, un bouleversement, une sortie de soi, comme il peut l'être chez les individus dont le caractère n'est pas fixé en des dispositions stables. D'autre part, Aristote fait voir que même au sein d'un *êthos* non figé en une *hexis*, et qui ne peut donc être aussi directif qu'une *hexis* à l'égard de ses affections propres, des stratégies de maîtrise sont possibles à l'endroit des émotions, à l'instar de l'*enkratès* qui, sans être vertueux, est capable de contrôler ses appétits et ses *pathè*. Maître de soi, l'*enkratès* n'a pas une affectivité totalement réglée sur la droite règle qu'il possède pourtant. En cela, il n'est pas vertueux. Néanmoins, il est capable de contrôler son affectivité en imposant l'évaluation de la raison à son affectivité troublée. Aristote le caractérise ainsi³: *Le continent est celui qui persévère dans la conclusion de son raison-*

¹ Aristote, *Catégories* 8, 9 b 28–30, trad. F. Ildefonse: ὅσα δὲ ἀπὸ ῥαδίως διαλυομένων καὶ ταχὺ ἀποκαθισταμένων γίγνεται πάθη λέγεται· οὐ γὰρ λέγονται ποιοὶ τινες κατὰ ταῦτα.

² Aristote, *Physique* VII 3, 247 a 3–6, trad. P. Pellegrin: ἔτι ἢ μὲν ἀρετῆ εὐ διατίθησι πρὸς τὰ οἰκεῖα πάθη, ἢ δὲ κακία κακῶς· ὥστ' οὐδ' αὐτὰ ἔσονται ἀλλοιώσεις· οὐδὲ δὴ αἱ ἀποβολαὶ καὶ αἱ λήψεις αὐτῶν· γίγνεσθαι δ' αὐτὰς ἀναγκαῖον ἀλλοιουμένου τοῦ αἰσθητικοῦ μέρους· ἀλλοιοῦται δ' ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν.

³ Aristote, *Ethique à Nicomaque* VII 2, 1145 b 10–12, R. A. Gauthier & J. Y. Jolif: καὶ ὁ αὐτὸς ἐγκρατῆς καὶ ἐμμενετικός τῷ λογισμῷ, καὶ ἀκρατῆς καὶ ἐκστατικός τοῦ λογισμοῦ.

nement et il l'oppose alors à l'incontinent qui est *celui qui ne s'en tient pas à cette conclusion raisonnée*. Parce qu'il s'est accoutumé à résister à l'attrait de laisser libre court à son affectivité, l'*enkratès* réussit là où l'incontinent (*akratès*) échoue. Pourtant tous deux ont en commun ceci qu'ils possèdent la droite règle sans que celle-ci ait totalement corrigé leur âme désirante. Face à une situation où il pourrait ressentir une émotion de manière excessive, le continent parvient à se maîtriser, parce qu'il en a pris l'habitude, parce qu'il a forgé en lui une manière d'être qui le rend capable de dompter ce qui en lui n'est pas mesuré. Le continent sait, tout comme l'incontinent, où se trouve la mesure, mais contrairement à lui, son affectivité prend acte de ce que lui dit la raison et tient ferme au lieu de lâcher les vannes de son âme affective. Montrer que les émotions sont aussi des mouvements de l'âme ne conduit donc pas à une réduction pathologisante des *pathè* et, partant, à une absence de toute responsabilité éthique de l'individu à l'endroit de ses émotions. Si le moment émotionnel proprement dit est considéré par Aristote comme ne devant ni être blâmé ni être loué, car involontaire, ce qui est fait sous le coup d'une émotion ne saurait bénéficier de la même clémence. Sous le coup d'une émotion, plus ou moins violente, nous pouvons très bien ignorer ce que nous faisons. Mais s'il était en notre pouvoir de nous maîtriser, notre action sera considérée comme un acte fait de plein gré, conformément à la distinction aristotélienne, entre ce qui est fait *par ignorance*, ce qui revient à agir par contrainte et ce qui est parfaitement involontaire et ce qui est fait *en ignorant*, c'est-à-dire en ne contrôlant pas ce que l'on fait à l'instar de l'homme ivre ou en colère¹. L'émotion est une cause de l'altération de notre jugement. Néanmoins, si un tiers estime que nous pouvions contrôler son emprise, nous serons tenus responsables de ce que nous faisons sous son influence.

Les *pathè* ne nous assaillent pas à la manière dont la fortune nous frappe et il dépend donc de nous d'en faire un bon usage. Ainsi, les émotions ne sont pas de simples affects parasitant l'action sans l'influencer. Bien qu'émergeant de la fonction irrationnelle de notre âme, elles peuvent être contrôlées par la raison. C'est que la raison, dans notre vie pratique, n'a pas pour seule fonction de calculer les meilleurs moyens d'arriver à nos fins mais elle a aussi vocation à bien modeler les émotions de façon à ce que nos pratiques puissent participer à la réalisation de l'excellence humaine.

Bibliographie

- Besnier B., *Aristote et les passions* in: *Les Passions antiques et médiévales*, (éd.) B. Besnier, P.–F. Moreau, L. Renault, PUF, Paris 2003, pp. 29–94
 Cooper J. M., *Rhetoric, Dialectic and the Passions* in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 11, 1993, pp. 175–198

¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque* III 2, 1110 b 26–28: ὁ γὰρ μεθύων ἢ ὀργιζόμενος οὐ δοκεῖ δι' ἄγνοιαν πράττειν ἀλλὰ διὰ τι τῶν εἰρημένων, οὐκ εἰδώς δὲ, ἀλλ' ἄγνοῶν. (R. A. Gauthier & J. Y. Jolif: *Car l'homme ivre ou l'homme en colère n'agissent pas, tout le monde en convient, par ignorance mais bien l'un par ivresse et l'autre par colère, et pourtant ils ne savent pas ce qu'ils font, mais l'ignorent.*)

- Cooper J. M., *An Aristotelian Theory of the Emotions* in: J. M. Cooper, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton 1999, pp. 406–426
- Fortenbaugh W. W., *Aristotle's Rhetoric on Emotions* in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, 1970, pp. 40–70 [repris in:] *Articles on Aristotle 4, Psychology and Aesthetics*, (éd.) J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, Duckworth, London 1976, pp. 133–153
- Kosman L. A., *Being Properly Affected. Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics* in: *Essays on Aristotle's Ethics*, (éd.) A. O. Rorty, University of California Press, Berkeley 1980, pp. 103–116
- Leighton S. R., *Aristotle and the Emotions* in: *Phronesis* 27, 1982, pp. 144–174
- Moreau P.-F., *Les passions: continuités et tournants* in: *Les Passions antiques et médiévales*, (éd.) B. Besnier, P.-F. Moreau, L. Renault, PUF, Paris 2003, pp. 1–12
- Nussbaum M. C., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994
- Sihvola J., *Emotional Animals: Do Aristotelian Emotions require Beliefs?* in: *Apeiron* 29, 2/1996, pp. 105–144
- Striker G., *Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the Rhetoric and His Moral Psychology* in: *Essays on Aristotle's Rhetoric*, (éd.) A. O. Rorty, University of California Press, Berkeley 1996, pp. 286–302
- Wedin M., *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven – London 1988