



HAL
open science

Les émotions anciennes et les nôtres: Marta Nussbaum et la réappropriation des modèles éthiques anciens

Olivier Renault

► **To cite this version:**

Olivier Renault. Les émotions anciennes et les nôtres: Marta Nussbaum et la réappropriation des modèles éthiques anciens. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2022, Tome 147 (2), pp.189-208. 10.3917/rphi.222.0189 . hal-03780016

HAL Id: hal-03780016

<https://hal.science/hal-03780016>

Submitted on 18 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LES ÉMOTIONS ANCIENNES ET LES NÔTRES MARTHA NUSSBAUM ET LA RÉAPPROPRIATION DES MODÈLES ÉTHIQUES ANCIENS

« Back to the Greeks ! » : voilà une tâche difficile malgré l'apparente simplicité du slogan. Le « retour aux Grecs » a été, depuis les années 1960, diversement interprété parmi les philosophes et les historiens, et un regard sur les différentes stratégies de réappropriation des modèles anciens en philosophie morale montre que la nécessité de recourir aux anciens, pour impérieuse qu'elle soit, ne repose pas moins sur une grande diversité de présupposés épistémologiques et de méthodes d'analyse¹. Une chose est sûre cependant : en nous confrontant à la pensée antique, c'est un ensemble de présupposés de la philosophie morale moderne que nous remettons en question.

C'est dans ce contexte qu'il s'agit d'examiner la manière singulière dont Martha Nussbaum a opéré ce « retour aux anciens », en se saisissant du problème du rôle et de l'importance des émotions dans la vie morale et politique, depuis *La Fragilité du bien*² jusque dans ses derniers ouvrages, où la référence aux tragiques, à Platon, à Aristote puis aux stoïciens est non seulement permanente, mais aussi structurante, et cela de deux points de vue. Premièrement, on peut dire que l'attention portée à l'éthique ancienne telle qu'elle est élaborée dans ses grands schèmes par Aristote (et en partie par contraste avec Platon) et

1. Pour un aperçu de ces réceptions, voir Giuseppe Cambiano, *Le Retour des anciens* [1988], tr. fr. S. Milanezi avec la collaboration de N. Loraux, Paris, Belin, 1994, mais dont l'histoire de la réception des anciens dans le monde anglo-saxon est absente. Voir également B. Cassin (éd.), *Nos Grecs et leurs modernes, Les stratégies d'appropriation de l'antiquité*, Paris, Seuil, 1992.

2. Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 2nd ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Nous utilisons la récente traduction Martha C. Nussbaum, *La Fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques*, tr. fr. R. Frapet et G. Colonna d'Istria avec la collaboration de J. Dadet, J.-P. Guillot et P. Présuney, Paris, Éditions de l'éclat, 2016.

par les stoïciens sous-tend théoriquement une éthique attentive à la vulnérabilité et à la singularité des existences humaines. On désigne volontiers Martha Nussbaum comme une figure du « néo-aristotélisme » qui se fonde sur le pouvoir de la délibération rationnelle d'une personne qui est en même temps désirante et émotive ; elle revendique plutôt pour sa part une théorie « néo-stoïcienne » des émotions, développée à partir de *Therapy of Desire*, et approfondie dans *Upheavals of Thought*³. Deuxièmement, elle développe un rapport assez singulier à la pensée antique : l'antiquité est certes une source d'inspiration et de réhabilitation de certains concepts clefs de la philosophie morale, mais aussi un corpus historiquement situé qu'il faut correctement convoquer dans notre culture ; autrement dit, la réappropriation des anciens passera par de nécessaires réaménagements de leurs intuitions normatives, notamment sur le rôle et la valeur de certaines émotions.

Dans une première section, il s'agira de s'interroger sur une « épistémologie » de la réappropriation des anciens chez Martha Nussbaum, la notion d'émotion cristallisant certains choix philosophiques et anthropologiques qui nous renseignent sur la nature de la théorie éthique qu'elle entend élaborer. En un second temps, nous nous pencherons, à titre d'exemple et de lieu de divergence, sur deux émotions en particulier, la colère et la honte. Ces deux émotions ont particulièrement intéressé Martha Nussbaum, mais surtout pour les condamner et réfuter leur valeur et leur utilité morale ; or elles ne correspondent sans doute plus, pour nous contemporains, à la manière dont elles pouvaient soutenir, voire justifier, un certain nombre de dispositions morales anciennes.

3. Il faut souligner que Martha Nussbaum n'utilise pas l'expression « néo-aristotélisme » dans le cadre de sa théorie des émotions, bien qu'elle s'accorde à reconnaître en Aristote un précurseur d'une théorie cognitive des émotions dont elle embrasse les principes. Sans doute une des raisons de sa préférence donnée au « néo-stoïcisme » repose sur l'insuffisance de la théorie aristotélicienne de l'éducation des mauvaises émotions par l'argument (Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994, en particulier p. 96-101, et Martha C. Nussbaum, « Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan », *Ethics*, n° 111, 2000, p. 102-140, en particulier p. 107). Le « néo-stoïcisme » (qui est préféré par Martha Nussbaum dans *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001) s'impose ainsi comme une théorie plus confiante dans le pouvoir de la raison à lutter contre des passions mauvaises, mais aussi comme une théorie plus ciblée sur les émotions elles-mêmes et moins susceptible d'entrer en conflit avec des principes politiques où le « néo-aristotélisme » reste diversement interprété.

Réappropriations et détournements des anciens

Quels principes sous-tendent l'usage que Martha Nussbaum fait des anciens ? Afin de répondre à cette question qui n'admet pas de réponse univoque, il faut commencer par rappeler pourquoi le retour aux anciens est nécessaire pour y voir plus clair sur nos propres émotions.

À sa parution en 1986, *La Fragilité du bien* fait incontestablement partie de ces ouvrages pionniers qui ont fait s'épanouir les études sur les émotions dans le corpus antique⁴. Un regain d'intérêt contemporain pour la notion d'« émotion » a vu en effet naître à la fin des années 1970 des études sur les affections (*pathè*) dans les différents corpus de l'Antiquité, considérablement influencées par des approches mêlant psychologie cognitive et neurosciences. Ces études ont permis de casser l'opposition classique entre « raison » (*logos*) et les « passions » empreintes de folie, d'irrationalité, de passivité, et, qu'on pensait, somme toute, dépourvues de toute forme de valeur morale⁵. Rappelons pourtant que le concept d'« émotion » n'existe pas en tant que tel dans le corpus antique : il s'agit plus exactement d'affections, et nous ne disposons ni de typologie ni de description philosophique qui recouvrirait notre concept d'émotion, du moins avant Aristote (notamment en *Rhétorique* II,1-11). Le fait même de décréter que les anciens parlent bien d'« émotions », ou plus encore de « nos émotions », n'est pas sans poser un certain nombre de difficultés historiques et philosophiques. Certes, en 1986, comme l'auteure le rappelle dans sa *Préface* à la seconde édition en 2001, la notion d'émotion n'avait pas encore tout à fait l'importance qu'elle allait prendre, ni dans le champ des études classiques, ni même en philosophie morale⁶. Et pourtant on peut

4. Parmi les travaux pionniers, il faut citer William W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics* [1975], 2^e éd., Londres, Duckworth, 2002, qui a ouvert littéralement ce sous-champ des études classiques. Les travaux de Martha Nussbaum sont contemporains de ceux de Douglas L. Cairns, *Aidôs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993 et John M. Cooper, « An Aristotelian Theory of the Emotions », in A. O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1996, p. 238–257. De très nombreuses publications sur les émotions dans l'Antiquité sont parues dans les années 2000, au sein desquelles il convient de citer David Konstan, *The Emotions of Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.

5. Suivant en cela certaines intuitions de Bruno Snell, *La Découverte de l'esprit : la genèse de la pensée européenne chez les Grecs* [1946], tr. fr. M. Charrière et P. Escaig, Combas, Éditions de l'éclat, 1994 et Eric R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel* [1973], tr. fr. par M. Gibson, Paris, Flammarion, 1977.

6. Martha C. Nussbaum, *La Fragilité du bien*, op. cit. p. XXXVI-XXXIX.

déceler dès 1986 les principaux traits qui caractérisent la position de Martha Nussbaum à l'égard de ce retour aux anciens concernant le rôle et la valeur des émotions en éthique.

À la recherche de l'agent moral vulnérable

Les émotions qui parcourent *La Fragilité du bien*, sans encore faire l'objet d'une théorie, sont la peur, la colère, la honte, le dégoût, la pitié et la compassion et l'amour. Il s'agit d'affections dont l'unité conceptuelle n'est pas figée en une « espèce naturelle » (*natural kind*) ; elles se laissent plutôt saisir comme des états qui répondent, le cas échéant, à des conflits tragiques et psychiques soulevés par la « chance morale ». Ces émotions révèlent ainsi des dispositions de l'agent moral face à des situations de crise qui font saillir l'importance de telle ou telle valeur, de ce à quoi nous tenons.

Pourquoi rechercher chez les Grecs, qui ne disposaient pas du même concept d'émotion que nous, ces émotions « morales » ? L'intérêt du triple corpus de *La Fragilité du bien* (les Tragiques, Platon, Aristote) me semble être d'abord celui de creuser un *écart* entre les Grecs et notre modernité morale, sur-déterminée par les traditions utilitaristes et déontologiques. « Écart », car, à la différence de certains courants d'éthique de la vertu, il ne s'agit en aucun cas de « retourner » aux anciens pour retrouver une prétendue évidence des concepts de bonheur (*eudaimonia*), de disposition (*hexis*) ou de vertu (*aretè*), en nivelant par la même occasion des différences cruciales entre les positions des tragiques, de Platon ou d'Aristote. Il ne s'agit pas plus, comme le rappelle M. Nussbaum dans une étude salutaire sur l'étiquette « Virtue Ethics » dans laquelle elle ne se reconnaît pas, de justifier le retour aux anciens *contre* une fausse dichotomie entre utilitarisme et kantisme⁷. Il est nécessaire de replonger dans le corpus antique, parce que, loin d'être un système de pensée archaïque hétéronome où l'agent est le pantin des dieux ou de ses passions, dépourvu de véritable « responsabilité » morale, il nous offre une image précise de l'agent moral vulnérable. Suivant en cela certaines positions de Bernard Williams, Martha Nussbaum affirme que les Grecs *savaient* ce qu'était un agent moral. Et l'attention portée aux émotions dans le corpus étudié le montre : non seulement elles impliquent l'individu dans une délibération rationnelle face à des situations de crise, mais surtout elles *ouvrent*

7. Voir Martha C. Nussbaum, « Virtue Ethics: A Misleading Category? », *The Journal of Ethics*, vol. 3, n° 3, 1999, p. 163-201.

l'agent à la nécessité et aux contingences du monde extérieur, et révèlent sa dépendance et sa vulnérabilité⁸. En un certain sens, et peut-être à rebours du travail subséquent de Martha Nussbaum sur les émotions, *La Fragilité du bien* s'intéresse moins aux émotions en elles-mêmes qu'à la manière dont ces affections morales révèlent l'ouverture de l'agent au monde et à ce à quoi il tient. Autrement dit, et il fallait sans doute pour cela revenir aux tragiques, à Platon et à Aristote, pour qui la notion même d'émotion ne ferait sans doute pas complètement sens, c'est à travers des expériences d'affections morales comme la peur, la colère, la pitié, la compassion, que nous pouvons mieux déterminer ce que c'est qu'une émotion *pour nous*. *La Fragilité du bien* est d'abord un livre sur la valeur que certaines affections morales rendent saillante, plutôt que sur les émotions comme éléments de la vie bonne⁹.

Si loin si proche : un universalisme modéré ?

Une seconde caractéristique de l'approche de *La Fragilité du bien*, et qui se vérifie dans les ouvrages postérieurs, est l'affirmation selon laquelle, sous réserve d'une certaine étrangeté que nous venons de souligner, les émotions grecques sont *aussi* les nôtres.

Que reconnaissons-nous dans les émotions des Grecs ? D'abord des expériences humaines similaires : peur panique, tremblements, sentiment de perte et de deuil, joies intenses, dégoût, colère, etc. Ensuite une proximité culturelle, linguistique et historique : la colère d'Achille arrive encore à nos oreilles – par bien des filtres certes – mais il s'agit d'histoires que nous connaissons et par lesquelles nous façonnons nos propres normes, que des personnages et des modèles contribuent à incarner encore aujourd'hui : les personnages de l'épopée, Agamemnon,

8. On se reportera pour l'élaboration de cette notion à Estelle Ferrarese, « Émotions et politique chez Martha Nussbaum : la question du rapport à soi », *Raison Publique*, 13, 2010, p. 123-138.

9. Martha C. Nussbaum, *La Fragilité du bien*, *op. cit.*, p. L-LI : « En troisième lieu, si les émotions elles-mêmes possèdent une valeur en tant qu'éléments constitutifs dans une vie humaine bonne, ce fait lie également l'agent à des événements dus à la fortune et qui échappent à son contrôle. Sur l'analyse de l'émotion, je préférerais dire, mais c'est là une autre manière de souligner le premier point, que, puisque les émotions impliquent des jugements de valeur qui attribuent une grande importance à des choses extérieures à nous-mêmes que nous ne contrôlons pas pleinement, c'est en raison de ces attachements aux choses extérieures que les émotions nous rendent vulnérables ».

Œdipe, Antigone, Socrate... Quand bien même les Grecs ne considéraient pas les émotions comme une classe d'événements psychiques propre, rien ne nous empêche de nous y rapporter comme étant partagées, quelques millénaires après, par le biais de figures ou de modèles d'existence.

La difficulté épistémique est connue : doit-on souscrire à une approche universaliste des émotions en soutenant qu'elles sont des dispositions, certes acquises, mais biologiquement semblables, ou doit-on considérer à l'inverse que l'émotion ne se laisse décrire que par l'ensemble des normes et des valeurs culturelles et linguistiques qui les façonnent, comme l'anthropologie comparée nous le recommande en distinguant l'usage de concepts *émiques* (du point de vue des acteurs eux-mêmes) et *étiques* (du point de vue des interprètes contemporains pour les textes anciens) ? Doit-on par ailleurs soutenir qu'il existe certaines émotions fondamentales (ou primaires), universellement partagées dans la communauté des vivants, et que d'autres formes d'affections ou de sentiments sont des composés subtils et culturels, et dont la description ressortirait au travail de l'historien plutôt qu'à celui du philosophe ? Un des mérites de l'approche de Martha Nussbaum, notamment dans *Upheavals of Thought*, est de refuser la position d'une telle alternative. Elle affirme bien qu'il y a une forme de naturalité et d'universalité de la structure même de l'émotion comme signe de vulnérabilité¹⁰. Cet universalisme structurel des émotions comme ouverture de l'agent vivant au monde extérieur ne contredit pourtant pas un certain relativisme social et linguistique, qui modifie jusqu'à l'expérience émotive¹¹. Cette position nuancée justifie la proximité que nous sentons avec les textes grecs, tout en considérant néanmoins que certaines émotions ont pu prendre des formes différentes dans leur expérience et leur valorisation. Ce qui est capital à travers cette prise de position qui fait des émotions des « jugements », et même plus particulièrement des jugements relatifs à une valeur, est que la dimension évaluative de ces expériences affectives élargit la rationalité pratique non pas seulement dans son fonctionnement mais aussi dans son historicité. Étant entendu que la rationalité morale ne saurait se passer des

10. Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, *op. cit.*, p. 141 : « J'ai jusqu'à présent souligné l'universalité de certaines émotions humaines. Parce qu'elles sont fondées en tant que telles sur des vulnérabilités et des attachements dont aucune personne humaine ne saurait manquer étant donné la nature de leur corps et de leur environnement, les émotions de peur, d'amour, de colère et de peine se rencontrent, sous une forme ou sous une autre, partout. » (je traduis).

11. *Ibid.*, p. 144 *sq.*

désirs et émotions qui motivent un agent et l'impliquent dans une situation particulière mettant en jeu des valeurs, le recours aux Grecs a ceci d'important qu'il met en perspective, dans des situations inédites et étranges, la manière dont nous devons nous rapporter à ces émotions.

Détournements des anciens

On sait donc pourquoi il faut retourner aux Grecs : parce qu'ils sont suffisamment éloignés pour nous conduire à élaborer une compréhension de l'agent moral qui tranche avec notre appréhension moderne de la moralité, et parce qu'ils sont également suffisamment proches pour qu'on puisse reconnaître nos propres passions dans leur relation à la délibération politique et morale, étant donné leur « relative » universalité.

Reste qu'il faut parfois trancher : comment convoque-t-on les anciens, et leurs « émotions », dans notre propre philosophie morale contemporaine – face à nos questions et urgences nouvelles ? Contrairement peut-être à une image simpliste, Martha Nussbaum ne fait pas l'apologie des émotions dans la vie morale : elles sont certes des éléments indissociables de notre condition vulnérable, et à ce titre des éléments essentiels du bonheur ; elles sont encore des éléments qui révèlent l'attachement de l'agent à des valeurs auxquelles il tient et sont donc sur ce point des forces morales sur lesquelles il faut compter ; mais elles ne sauraient se substituer à la justification rationnelle de l'action. Les émotions entretiennent avec la raison une relation pour le moins « tendue », et, à ce titre, Martha Nussbaum doit opérer des choix théoriques qui ont une conséquence importante pour le type de réappropriation des anciens qu'elle défend.

Le préfixe « néo- » dans le néo-stoïcisme qui caractérise la position de Martha Nussbaum à propos des émotions me semble recouvrir trois types d'approches des textes anciens.

1) La première approche, que je formule naïvement ici tant la tâche est infiniment complexe, est celle d'une lecture en historienne de la philosophie : lire les textes de manière immanente, dans leur contexte historique, littéraire et philosophique, dans leur langue, en prenant soin de les débarrasser le cas échéant du vernis interprétatif qui aura opacifié leur signification interne à travers l'histoire.

2) Une seconde approche, corrélativement à cette reconnaissance d'écart irréductible des textes grecs qui nous impose de faire attention à ne pas les absorber dans un carcan interprétatif, consiste à poser à ces textes anciens, avec un anachronisme maîtrisé, *nos* questions, au

besoin en recourant à des catégories d'analyse dont on sait qu'elles ne sauraient s'appliquer à ces textes. C'est le cas pour l'usage du concept d'émotion¹².

3) Une dernière approche, que l'on trouvera parfois cavalière, mais qui se fait au nom de la vérité de notre temps, consiste en ce que j'appellerais volontiers « détournement », sans qu'on y voie nécessairement un reproche. Dans les textes anciens, il y a à prendre et à laisser ; on peut réactualiser certaines intuitions d'un système, et rejeter – sans avoir peur de dire que leur pensée était « archaïque » – certaines thèses des anciens auxquelles le savoir moderne nous interdit de souscrire.

Martha Nussbaum réalise ces trois mouvements, parfois simultanément, sur les mêmes textes anciens. Je ne prendrai qu'un seul exemple, celui de la théorie dite « néo-stoïcienne » des émotions. Le « néo-stoïcisme » développé dans *Therapy of Desire* et surtout *Upheavals of Thought* présente une thèse cognitiviste forte de l'émotion, issue du corpus aristotélicien, mais surtout de l'analyse stoïcienne des *pathè*, dont la colère est l'un des paradigmes. La thèse pourrait se résumer comme suit : a) les émotions sont des jugements évaluatifs qui sont des croyances ; b) elles se rapportent à des biens et à des personnes sur lesquels l'agent n'a pas prise ; c) elles ont une propriété eudémoniste, c'est-à-dire qu'elles impliquent nécessairement une considération des fins bonnes de l'agent – elles ne sauraient être neutres. Le cœur de la thèse, donc, est « stoïcien » dans la mesure où l'on reconnaît que les émotions sont des jugements cognitifs eudémonistes relatifs au partage bien connu entre « ce qui dépend de nous » et « ce qui ne dépend pas de nous ». Afin d'aboutir à une théorie acceptable des émotions, Martha Nussbaum recommande pourtant de se débarrasser de tous les éléments stoïciens qui aujourd'hui apparaissent inacceptables, d'un point de vue descriptif bien sûr, mais aussi d'un point de vue normatif. Comme il est rappelé dans la préface à la seconde édition de *La Fragilité du bien*¹³, il s'agit de transformer les intuitions stoïciennes sur quatre points : 1) on ne doit pas, comme les stoïciens, affirmer d'emblée que les émotions sont des jugements de valeurs *corrompus* et donc tous *faux* ; 2) contre les stoïciens, on doit affirmer que les animaux non humains possèdent aussi des émotions, ce qui implique une conception du « jugement » beaucoup plus inclusive que celle des stoïciens, puisque représentations, perceptions, imaginations sont des activités qui impliquent toujours une forme de « cognition » ; 3) la variabilité

12. Voir encore Martha C. Nussbaum, « Virtue Ethics: A Misleading Category? », art. cité, en particulier p. 172-173.

13. Martha C. Nussbaum, *La Fragilité du bien*, *op. cit.*, p. XXXVII-XXVIII.

culturelle des normes qui sont intériorisées dans notre architecture émotive doit être mieux considérée ; 4) il existe une continuité entre les émotions archaïques et infantiles et les émotions des adultes ; seule une généalogie adéquate peut rendre compte de ce passage et permettre d'éduquer ces mêmes émotions, en considérant la puissance des traces affectives, des souvenirs, et de l'histoire personnelle dans la formation du jugement émotif.

Du point de vue de l'historien de la philosophie que je suis, ces aménagements et ces extensions de la théorie stoïcienne aboutissent bien plutôt à un détournement du stoïcisme qu'à une forme de néo-stoïcisme. La distinction entre ce qui est faux d'un point de vue descriptif (par exemple que les animaux et les enfants sont dépourvus d'émotions), et inacceptable d'un point de vue normatif (la nécessité pour les stoïciens d'éradiquer les émotions) est bien entendu une justification possible du néo-stoïcisme¹⁴. On dira que c'est à ce prix que l'histoire de la philosophie ancienne demeure « philosophique » et actuelle. Pourtant, la question demeure : jusqu'à quel point se réapproprier la philosophie ancienne des émotions en distinguant précisément ce que l'histoire des émotions nous interdirait plutôt de séparer ? Ne risquons-nous pas, à force de corrections, de projeter sur les anciens des présupposés qu'eux-mêmes auraient contestés ?

Faut-il sauver la colère et la honte ?

Retourner aux anciens ne signifie donc pas pour Martha Nussbaum faire l'apologie de tel ou tel système ou telle ou telle analyse sans aménagements voire détournements assumés. Ce n'est pas le rôle de l'historien de la philosophie que de critiquer ces détournements, quitte simplement à les relever ; en revanche, il peut être utile de marquer les limites des stratégies de réappropriations si nous parvenons à trouver, dans les textes anciens eux-mêmes, des leviers pour contester la légitimité de ces détournements. Je prendrai deux exemples d'émotions, la colère et la honte, omniprésentes dans les textes grecs, dont le rejet général par Martha Nussbaum me paraît problématique eu égard aux arguments développés pour en justifier parfois l'usage ou l'intérêt

14. On peut consulter sur ce point un entretien avec Jules Evans, « An interview with Martha Nussbaum on Neo-Stoicism », *The History of Emotions Blog*, 2012, URL: <https://emotionsblog.history.qmul.ac.uk/2012/11/an-interview-with-martha-nussbaum-on-neo-stoicism>, consulté le 16 novembre 2021, ainsi que M. C. Nussbaum, « Précis of "Upheavals of Thought" », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 68, n° 2, 2004, p. 443-449.

chez les anciens eux-mêmes. Il s'agira dès lors de montrer que c'est à la faveur de la variabilité des normes qui structurent les émotions que l'on peut contester, sur certains points, la pertinence de ce rejet.

L'impossible vertu de la colère

Dans *Anger and Forgiveness, Resentment, Generosity, Justice*¹⁵, paru en 2016, Martha Nussbaum montre que la colère ne peut pas constituer un jugement valable, sain, et juste, ni pour notre vie morale, ni pour notre vie publique, ni pour la transformation politique. Sans qu'il soit un ouvrage sur l'antiquité, la référence aux anciens y est bien présente. La transformation des Érinyes en Euménides dans la pièce d'Eschyle inaugure l'ouvrage¹⁶, puis des références à Platon, Aristote et les stoïciens ponctuent de nombreux chapitres, faisant apparaître une « tradition » philosophique sur la colère, qui va des tragiques à notre période contemporaine, en passant par l'évêque Joseph Butler¹⁷.

De fait, on trouvera chez ces auteurs de nombreux arguments pour corroborer la thèse selon laquelle le désir de vengeance qui anime toujours la colère aboutit à un jugement faux et incohérent, rendant la colère « problématique d'un point de vue normatif ». En effet, la colère (*thumos* ou *orgè*) apparaît souvent chez Platon et Aristote comme une affection délétère pour la communauté. Celui qui éprouve la colère détruit potentiellement un des fondements de la communauté politique, celui de l'amitié (*philia*) partagée. Ainsi Martha Nussbaum reprend-elle les analyses que les anciens font de cette émotion ciblée, *obnubilée* par la dépréciation personnelle, et donc par la conservation du statut social (*relative status*). Enfin, la colère s'oppose à la loi et à la justice, idéalement rationnelle et dépourvue de désir de vengeance, comme Aristote le rappelle dans ses *Politiques* :

Ainsi donc, vouloir le gouvernement de la loi, c'est, semble-t-il, vouloir le gouvernement du dieu et de la raison seuls, mais vouloir celui d'un homme, c'est ajouter celui d'une bête sauvage, car c'est ainsi que le désir, et la colère

15. Martha C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, New York, Oxford University Press, 2016.

16. *Ibid.*, p. 1-5.

17. *Ibid.*, p. 5 : « En accord avec une longue tradition philosophique qui comprend Aristote, les stoïciens grecs et romains, ainsi que l'évêque Butler, je soutiens que la colère implique, dans son concept même, non pas seulement l'idée qu'un tort important est commis à l'égard d'une personne ou d'une chose à laquelle on tient, mais aussi l'idée suivant laquelle il serait bon que l'auteur de ce tort en subisse les conséquences d'une manière ou d'une autre » (je traduis).

(*thumos*) fait dévier les magistrats, même quand ils sont les meilleurs des hommes. Voilà pourquoi la loi est une raison sans désir¹⁸.

Martha Nussbaum accrédite ainsi l'idée selon laquelle toute la tradition philosophique grecque et romaine n'a eu de cesse de critiquer la colère, non pas seulement par ses effets, mais dans son intention même¹⁹. Il ne s'agit pas pour autant d'extirper la colère complètement. Martha Nussbaum conserve bien une espèce de la colère, qu'elle appelle « transitionnelle » (*Transition-Anger*)²⁰, et dont les fonctions sont celles de : a) signaler l'injustice, b) motiver le rétablissement de la justice, c) dissuader une injustice supplémentaire²¹. Cette solution, qui consiste à ne justifier qu'une forme très dépouillée de la colère, est évidemment tentante d'un point de vue normatif ; mais il me semble qu'elle ne rend justice ni aux descriptions grecques de la colère, ni à sa fonction normative potentiellement acceptable.

Dans quelques passages – ils sont rares, mais ils existent – Platon et Aristote assument le caractère potentiellement « vertueux » de cette émotion, tout en reconnaissant le caractère paradoxal d'une juste colère²². La colère peut être compatible avec la vertu pour au moins deux raisons concomitantes. Premièrement, elle est une affection dont la puissance et la spontanéité permettent le soutien efficace de la norme pour laquelle on se bat. Pour Platon par exemple, la colère est pour ainsi dire le seul moyen de faire entendre la possibilité même de la loi lorsqu'elle est absente, comme par exemple face à l'incurable :

18. Aristote, *Politiques* III, 16, 1287a28-32 (tr. P. Pellegrin).

19. Martha Nussbaum s'appuie sur ce point sur William V. Harris, *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, qui croit reconnaître dans la diachronie une condamnation grandissante de la colère dans la littérature ancienne.

20. Martha C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness*, *op. cit.*, p. 6 : « Je reconnais aussi un cas extrême de colère authentiquement rationnelle et justifiée d'un point de vue normatif, que j'appelle « Colère-Transition », dont le contenu se réduit à ceci : "C'est scandaleux. On doit faire quelque chose." ». Une particularité de cette colère transitionnelle est de ne pas verser dans le défaut normatif de la colère en général : « La Colère-Transition ne se focalise pas sur le statut, ni ne souhaite, même brièvement, que l'offenseur souffre en échange du préjudice commis. Elle ne verse jamais dans ce type de pensée magique. Elle est rivée au bien-être de la société dès le départ. En disant "On doit faire quelque chose", elle s'engage dans la recherche de stratégies de réponse, mais la question de savoir si la souffrance de l'offenseur est la plus intéressante demeure ouverte » (p. 35, je traduis).

21. *Ibid.*, p. 35-40.

22. Je me permets de renvoyer à Olivier Renaut, « La colère du juste », *Esprit*, mars-avril, n° 3, p. 135-145, où j'analyse certains passages platoniciens et aristotéliens cités ci-après, et Olivier Renaut, *La Rhétorique des passions*, Paris, Classiques-Garnier, 2021, p. 157-184.

Il mérite au contraire toute notre pitié l'homme qui commet l'injustice et qui est en proie au mal. Il est permis d'avoir pitié de celui dont le mal est guérissable, en retenant nos mouvements d'agressivité et de ne pas toujours être amer à son égard en ayant des accès de bile comme une femme. En revanche, il faut déchaîner sa colère à l'égard de celui qui est méchant et dont la vie est désordonnée, sans contrôle et sans espoir d'amendement. Voilà pourquoi nous déclarons qu'il convient que l'homme de bien soit irascible ou doux selon les occasions²³.

Deuxièmement, la colère est, pour Aristote du moins, un jugement et non une impulsion aveugle et bestiale ; elle permet donc de cerner un défaut de justice de manière singulière et ciblée, même en l'absence d'une connaissance rationnelle de la loi. La juste colère est même, pour ainsi dire, requise comme réaction face à l'injustice, plutôt que l'indifférence²⁴.

On objectera que ces cas extrêmes confirment la règle qu'énonce Martha Nussbaum selon laquelle la colère n'est décidément pas, comme on se plaît trop souvent à le dire, un instrument essentiel à l'avènement de la justice, et que cette colère transitionnelle de l'homme de bien est davantage qu'on ne le pense « infectée du désir de revanche²⁵ ».

Aristote nous donne cependant une solution possible à cette difficulté. Au chapitre 9 du livre II de la *Rhétorique*, il décrit une affection, l'indignation (*to nemesan*), qu'il définit comme une souffrance « au spectacle d'un bonheur immérité ». Cette indignation est le pendant de la pitié qui est une souffrance devant des échecs immérités. Nous, contemporains, associons facilement « indignation » et « colère », en les rapportant au sentiment de révolte face à des injustices notoires, et en particulier face un défaut de la puissance publique devant l'iniquité. Or, c'est tout l'enjeu, Aristote prend justement soin de définir l'indignation sans référence à la colère ciblée et personnelle.

23. Platon, *Les Lois*, V, 731c7-d5 (tr. J.-F. Pradeau et L. Brisson).

24. Aristote, *Rhétorique*, II, 2, 1379b23-37 (tr. P. Chiron) : « Nous nous mettons aussi en colère contre ceux qui déprécient ceux qu'il serait honteux de notre part de ne pas protéger, par exemple parents, enfants, épouses, subordonnés. Contre ceux qui ne nous témoignent pas leur gratitude, car la dépréciation est alors malséante. Contre ceux qui répondent à notre sérieux par l'ironie, car dans l'ironie il y a du mépris. Contre ceux qui accordent des bienfaits aux autres s'ils ne nous en accordent pas à nous, car il y a aussi du mépris dans le fait de ne pas nous juger digne de ce que l'on accorde à tout le monde. Ce qui peut encore provoquer la colère, c'est l'oubli, ne serait-ce par exemple que l'oubli des noms propres, si insignifiant que cela soit : c'est que l'oubli paraît lui aussi trahir la dépréciation. En effet, l'oubli vient de l'indifférence, or l'indifférence est une forme de dépréciation ».

25. Martha C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness*, *op. cit.*, p. 6.

On est soi-même enclin à l'indignation quand on est digne des plus grands biens et qu'on les a en sa possession. Car il n'est pas juste que ceux qui ne nous sont pas semblables soient jugés dignes des biens semblables aux nôtres. Deuxièmement, si l'on est bon et honnête, car on a un bon jugement et l'on déteste les injustices. Si l'on a le goût des honneurs et le désir de certains avantages, surtout si les honneurs qu'on ambitionne sont obtenus par d'autres qui en sont indignes. D'une manière générale, ceux qui pensent mériter eux-mêmes des biens dont ils pensent que d'autres personnes ne les méritent pas sont enclins à l'indignation contre ces dernières et relativement à ces biens. C'est la raison pour laquelle les personnes serviles, les personnes viles et sans ambition ne sont pas portées à l'indignation, car il n'est rien qu'elles croient mériter²⁶.

L'indignation ressemble à la colère : a) elle est une souffrance, devant ce qui apparaît comme une injustice, et b) elle s'accompagne d'un désir de restauration d'une « proportion » caractéristique de la justice²⁷. Mais contrairement à la colère, l'indignation ne concerne pas directement l'agent face à son offenseur : elle est une colère *étendue* à la perception des relations sociales de mérite et d'honneur. C'est une injuste répartition des mérites, des richesses et des pouvoirs qui est la cause de l'indignation. L'indignation aristotélicienne est une colère dépersonnalisée, attentive à la nature du crime commis, tout en conservant une dimension affective essentielle liée au désir de rétablissement d'une répartition juste²⁸. Certes, cette indignation doit demeurer transitoire, mais elle n'est pas cette colère transitionnelle dont Martha Nussbaum accepte l'existence, et qui n'est qu'un cas exceptionnel de colère rationnelle. Elle est plus que cela : la disposition à l'indignation est à la fois une nécessité sociale et politique, et le signe que les membres de telle ou telle constitution tiennent à une idée de la répartition juste des richesses et des honneurs. Contrairement à la colère transitionnelle de Martha Nussbaum, cette indignation est une affection ordinaire, intimement collective, et elle tire justement son efficacité normative de sa grande, on jugera peut-être trop grande, proximité avec la colère.

On peut, bien entendu, défendre le point de vue de Martha Nussbaum selon lequel le rejet de la colère est souhaitable dans nos sociétés démocratiques. En revanche, il me paraît impossible de dire que la colère est toujours critiquée comme une affection délétère dans la Grèce du V^e siècle : elle est elle-même partie prenante de l'institution pénale et éducative que Platon et Aristote décrivent. Et, si tel est le

26. Aristote, *Rhétorique*, II, 9, 1387b4-15 (tr. P. Chiron).

27. *Ibid.*, II, 9, 1387a27.

28. Martha Nussbaum note que l'indignation est proche de la colère transitionnelle, mais ne s'y confond pas, car même l'indignation est contaminée par un désir de revanche. Martha C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness*, *op. cit.*, p. 35-36, p. 262.

cas, il me paraît *a fortiori* impossible de dissocier la description de la colère chez les anciens de son usage normatif. La colère en tant qu'émotion demeure bien liée, en Grèce, à une perception de la valeur d'estime (*timè*) qui constitue ou soutient le lien social. On voit là, peut-être, une limite du « retour aux anciens » pratiquée par Martha Nussbaum : l'histoire de la colère n'est pas linéaire, elle n'est pas l'histoire de son rejet. Il est peut-être possible, en revanche, en approfondissant l'écart qui nous sépare des anciens, de mieux montrer pourquoi telles ou telles émotions, en l'occurrence la colère, valaient pour les Grecs et sont décidément dangereuses dans nos sociétés démocratiques.

De la réserve à la honte

L'émotion de honte est sans doute un des meilleurs laboratoires en anthropologie des émotions pour mesurer notre écart par rapport aux Grecs. Cette émotion (que traduisent les termes grecs *aidôs*, mais aussi *aischunè*²⁹) fait corps dans la littérature et philosophie antiques avec la colère, à travers le couple de *aidôs* et *nemesis*. Il s'agit, pour ainsi dire, d'un couple de sentiments moraux et politiques qui renvoient au sens de la réserve et de la justice de l'individu dans sa propre cité³⁰. Dans le sillage du « retour aux anciens », le sens de la honte a reçu une attention particulière des commentateurs, là encore pour rejeter une interprétation jugée trop kantienne d'une moralité grecque jugée hétéronome, une « culture de la honte » rivée au regard d'autrui par opposition à une « culture de la faute » qui intériorise la culpabilité au regard d'une loi transcendante³¹.

29. La différence entre ces deux termes est relativement ténue, bien que le premier terme soit de résonance archaïque. D'une manière générale, l'*aidôs* est un sentiment proche de la « retenue » et du « respect », tandis que l'*aischunè* renvoie davantage à la honte telle qu'elle est subie par un individu qu'on aura outragé ou démasqué, comme par exemple dans le *Gorgias* de Platon où Polos et Calliclès sont acculés à la contradiction par la honte publique d'un démenti faisant suite à la réfutation. Sur cette notion, voir avant tout Douglas L. Cairns, *Aidôs*, *op. cit.*, et l'analyse très précise de ce sentiment à travers le corpus homérique d'Anne-Gabrièle Wersinger, « *Aidôs*. Ce qu'Homère apprend au philosophe contemporain », *Gaïa*, 19, 2015, p. 387-403.

30. Le mythe de Protagoras dans le dialogue platonicien éponyme est à ce titre un texte fondateur puisque la distribution de *aidôs* et *dikè* par Zeus permet aux hommes d'acquérir l'art politique (322c-d). Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon analyse du mythe : O. Renaut, *Platon, la médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Paris, Vrin, 2014, p. 51 sq.

31. C'est une des thèses fortes avancées par Eric R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, *op. cit.*, p. 37-70.

Bernard Williams, dans *La Honte et la nécessité*³², a brisé, et c'était nécessaire, le diktat kantien alors prévalent dans les études classiques, sur la nature et la fonction de cette émotion. Je retiens pour ma part trois points saillants de son analyse. 1) Les héros de l'Antiquité, en particulier chez Homère, présentent toutes les caractéristiques d'une attitude « responsable » et « morale ». 2) Le type de « responsabilité » engagée est, comme l'a bien montré C. Gill après lui, est de type « dialogique³³ » : la délibération peut se comprendre à travers un modèle qui est celui du dialogue intérieur, qui met en balance plusieurs types de normes placées dans un contexte singulier, souvent celui de l'urgence et de la nécessité. Le moi est un « moi en dialogue », dialogue dont la honte est parfois le moteur. 3) Il faut donc doublement distinguer d'une part entre une honte réductible à un désir de conformisme social et une honte comme signal et moteur de « respect de soi » (*self-respect*), et d'autre part entre ce dernier sens de la honte et la faute ou culpabilité. Se débarrasser de la honte, nous dit Williams, serait idéaliser la morale, la rendre à un universalisme impossible et aveugle à notre singularité et à la subtilité des normes que nous devons faire dialoguer dans l'acte éthique. C'est ainsi que : « la honte a à voir avec ce que je suis³⁴ », et il ne serait probablement pas plus éclairant de se réfugier dans la culpabilité, incapable de recul sur soi, que d'éradiquer le sens de la honte qui contribue à me définir à travers mes actions.

On aurait pu s'attendre à ce que Martha Nussbaum réhabilite le sens de la honte, en approfondissant le modèle grec. Dans *La Fragilité du bien*, l'importance de la honte était soulignée dans le cas d'Alcibiade face à Socrate³⁵, la honte révélant non seulement l'ouverture (*openness*) et la vulnérabilité du personnage, mais aussi le pouvoir structurant d'une telle émotion dans l'élaboration du soi (Socrate est le seul homme devant qui Alcibiade déclare avoir honte). Or la honte est surtout comprise par Martha Nussbaum comme un sentiment violent, qui déprécie, stigmatise, nie, et détruit ; la honte d'Alcibiade est à la mesure de la violence de la mutilation des Hermès en 416, dont il est

32. Bernard A. O. Williams, *La Honte et la nécessité* [1993], tr. fr. par J. Lelaidier, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 dont les intuitions sur la nature de cette émotion en Grèce ont été largement vérifiées par D. L. Cairns, *Aidōs*, *op. cit.* et C. Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

33. Christopher Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*, *op. cit.*, en particulier p. 41-60.

34. Bernard A. O. Williams, *La Honte et la nécessité*, *op. cit.*, p. 129.

35. Martha C. Nussbaum, *La Fragilité du bien*, *op. cit.* p. 231-232.

accusé. Le déni de vulnérabilité face à la toute-puissance du savoir, impliqué par la théorie platonicienne, ne saurait faire advenir rien de bon à la honte d'Alcibiade³⁶. De manière assez similaire à l'émotion de colère, la notion de honte subit un réquisitoire définitif dans *Hiding from Humanity*³⁷. Martha Nussbaum y offre une analyse ardente contre la promotion du sens de la honte dans nos sociétés démocratiques. Toute honte, selon Nussbaum, recèle une forme de narcissisme viscéral dont il est souhaitable de se débarrasser :

La honte conduit le vrai moi, le moi vulnérable, à se cacher, et pousse sur le devant de la scène un « faux moi », automate inauthentique. [...] Ce que j'ai appelé « la honte primitive » – l'exigence de perfection et l'incapacité qui en découle de tolérer tout défaut de contrôle et d'imperfection – est une espèce particulière de honte intimement liée au narcissisme ou à l'omnipotence infantile³⁸.

Le modèle grec pourrait pourtant offrir un contrepoint intéressant à cette affirmation, afin de redonner au sens de la honte son importance comme émotion morale. Comme les autres émotions, la honte révèle la vulnérabilité et la fragilité de l'individu, et contient le jugement selon lequel il devrait exister un « moi » plus parfait, plus conforme à ce que les autres et moi-même exigent de moi, plus invulnérable donc. Interviennent alors deux présupposés : le premier est que le sens de la honte, si l'on se souvient de l'exemple d'Alcibiade, ne saurait jouer un rôle d'émulation à se perfectionner soi-même – la honte alimente plutôt, selon M. Nussbaum, des émotions négatives de haine de soi et des autres ; le second présupposé est le caractère intimement « narcissique » de l'émotion de honte, faisant du soi le point focal du regard d'autrui, rendant la frontière entre l'estime de soi et l'amour de soi indiscernable. Le perfectionnisme moral associé au présupposé libéral d'un soi autonome, ne peut aboutir qu'au rejet de la honte (ou à sa différenciation trop radicale, que n'admettent pas les anciens, d'avec le respect de soi).

Aristote décrit pourtant la honte ainsi à la fin du chapitre qu'il lui consacre dans sa *Rhétorique* :

36. *Ibid.*, p. 202 : « L'histoire de cet homme est, au bout du compte, une histoire de dissipation et de perte, de faillite de la raison pratique, incapable de donner forme à une vie. ». Voir également son analyse de la honte dans Martha C. Nussbaum, « Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato », in A. O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 395-435, qui est déjà guidée par l'importance du respect de soi au sens rawlsien dans le cadre d'une communauté politique libérale.

37. Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

38. *Ibid.* p. 192 (je traduis).

Puisque la honte (*aischunè*) est une représentation portant sur la perte de sa réputation – sur cette perte elle-même et non sur ses conséquences – et que nul ne se soucie de sa réputation sinon à cause des personnes auprès desquelles il l'a, si l'on éprouve de la honte, c'est forcément face à ceux dont on fait cas. Or nous faisons cas 1) de ceux qui nous admirent, de ceux que nous admirons, de ceux par qui nous voulons être admirés, 2) de ceux avec qui nous sommes en compétition et 3) de ceux dont nous ne méprisons pas l'opinion. 1) Nous voulons être admirés par – et nous admirons – tous ceux qui détiennent un bien qui a du prestige à nos yeux, ou de qui nous nous trouvons souhaiter vivement obtenir un des biens dont ils sont les maîtres – à l'instar des amoureux ; 2) nous cherchons à rivaliser avec nos égaux ; 3) nous nous soucions des personnes douées de prudence, parce que nous les croyons véridiques, tels nos aînés et les personnes éduquées. La honte est plus grande pour des actes commis sous les yeux d'autrui et à découvert, d'où le proverbe disant que la honte est dans les yeux. C'est la raison pour laquelle on éprouve plus de honte devant ceux qui doivent rester à nos côtés ou qui nous prêtent attention : les deux cas se ramènent à être sous les yeux³⁹.

On retrouvera au premier abord certaines causes de l'émotion de honte que Martha Nussbaum décrit et condamne : omniprésence du regard d'autrui, faisant rapidement de la honte le relais d'un conformisme social ; idéologie de la compétition et de la rivalité menaçant l'égalité plutôt que la simple émulation entre semblables ; publicité du regard menant à l'exposition de soi et à la stigmatisation. On remarque cependant dans cet extrait que ce qui cause l'émotion de honte n'est pas un idéal du « moi » autonome, mais bien une attention à autrui qui prend plusieurs formes : admiration, émulation, respect, amour, réserve, goût pour la véracité et la vertu. En d'autres termes, c'est par souci d'un véritable bien (par opposition à des biens apparents) que le « moi » tient à sa réputation, qui n'est donc certainement pas réductible à l'hypocrite automate que décrit Martha Nussbaum⁴⁰. L'estime (*timè*) que l'on mérite ne peut donc être simplement rabattue sur un désir de contrôle et de perfection ; elle est irrémédiablement liée à des personnes que l'on estime soi-même. Je fais ainsi l'hypothèse que la honte que condamne Martha Nussbaum est une espèce appartenant à un genre plus étendu, dont le principe n'est assurément pas un « moi » narcissique, mais le fruit de relations électives, choisies, et de valeur. Bien entendu, cela

39. Aristote, *Rhétorique* II, 6, 1384a21-b1 (tr. P. Chiron).

40. Sur la non-pertinence de la notion de sujet individuel pour caractériser le caractère moral de la honte chez les Grecs, voir Jean-Pierre Vernant, « Entre la honte et la gloire », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 2, n° 2, 1987, p. 269-299. Pour une interprétation de ce chapitre de la *Rhétorique* d'Aristote, et son importance pour la notion de honte dans l'espace public, je me permets de renvoyer à Olivier Renaut, *La Rhétorique des passions*, *op. cit.*, p. 231-255.

n'empêcherait pas Aristote de cerner une espèce de honte similaire à celle que Nussbaum décrit, en l'arrimant à d'autres émotions comme la jalousie (*phthonos*)⁴¹, mais cela n'implique pas que la honte s'y réduise. Au contraire même, l'émotion de honte (qui implique le sens du respect) peut tout à fait être associée à un principe d'émulation et d'envie (*zēlos*) au fondement de l'éducation telle qu'elle est décrite dans l'Athènes du IV^e siècle, chez Platon, Isocrate, ou Aristote lui-même.

En inscrivant un idéal du moi au cœur même de l'émotion de honte comme le fait Martha Nussbaum, nous ne pouvons peut-être plus comprendre la manière dont la réserve et la honte grecques pouvaient être véritablement considérées comme des émotions favorisant le courage, la bonne émulation, mais aussi la solidarité et la philanthropie⁴². En renonçant à une interprétation trop libérale du « moi », il me semble qu'une place importante pourrait être laissée au sens de la honte, en soutien à la notion de sympathie à laquelle Martha Nussbaum réserve une place de choix.

Ces deux exemples, la colère et la honte, sont révélateurs de la stratégie de Martha Nussbaum pour prendre en considération des émotions dans un programme éthique et politique où l'éducation doit nécessairement tenir compte de la présence d'affects jugés négatifs. S'il est vrai que certaines passions, chez les auteurs anciens, sont toujours considérées négativement comme antisociales et contraires à des principes éthiques (ainsi la haine ou la jalousie), ce n'est pas le cas de la colère et de la honte, auxquelles Platon et Aristote pourraient accorder qu'elles sont non seulement utiles pour l'unité de la communauté politique, mais aussi essentielles à l'éducation de dispositions vertueuses. Pourquoi alors un tel rejet de la part de Martha Nussbaum ? Une des raisons, c'est entendu, est que le « néo-aristotélisme » dont elle accepte de se réclamer est incompatible avec un « retour » à une idéologie

41. Voir Aristote, *Rhétorique*, II, 10, 1388a17-21 où l'on peut lire par exemple : « On jalouse également ceux dont les acquisitions et les succès sont le sujet de reproches qu'on nous adresse : eux aussi nous sont proches et semblables. Car il est évident que c'est par notre faute que nous n'obtenons pas ce bien, de sorte que la souffrance ressentie face à cela produit la jalousie ». J'y reconnais pour ma part la description sous le nom de jalousie (*phthonos*) de ce que Martha Nussbaum appelle parfois honte.

42. On comprend pourquoi Alasdair C. MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale* [1984], tr. fr. par L. Bury, Paris, Puf, 1997, considère l'*aidôs* comme un point focal de la vie éthique. Cette disposition morale lie ensemble des vertus aussi bien compétitives (le courage guerrier, mais aussi la ruse intéressée) que coopératives (l'amitié et la générosité) (p. 119-142).

homérique qui condamnerait de fait des principes libéraux et rationalistes essentiels à sa philosophie⁴³. Le « néo-stoïcisme » apparaît dès lors plus apte dans sa théorie des émotions à départager ce qui relèverait de bonnes passions des mauvaises. Le prix à payer, néanmoins, est d'interdire à certaines émotions, dans un cadre politique libéral donné, bien qu'elles soient intrinsèquement des jugements de valeur, d'entrer en résonance avec une délibération rationnelle autrement que pour les condamner.

*
* *

Le « retour aux anciens » est nécessaire pour lutter contre les tendances de la philosophie morale moderne à exclure de sa sphère les émotions comme vecteurs d'actions et de progrès moraux. En posant aux anciens des questions directement contemporaines, Martha Nussbaum a incontestablement ouvert de nouveaux champs dans les études classiques et de philosophie ancienne, et ses interprétations sur les émotions réactualisent des auteurs trop souvent renvoyés à un eudémonisme archaïque. Mais cette lecture qui consiste à retrouver chez les anciens les ressources qui nous manquaient pour répondre à des questions nouvelles n'en a pas moins des effets normatifs cruciaux : parce que les anciens, c'est nous, parce qu'ils font partie de notre histoire de la pensée, nous nous devrions d'améliorer ou de corriger certaines de leurs intuitions ou analyses selon Martha Nussbaum. Il en résulte, comme on l'a vu, des décisions sur la valeur morale de certaines émotions que les anciens eux-mêmes n'auraient sans doute pas approuvées : rejet de la colère, rejet de la honte. Or, nous avons pris l'exemple de ces deux émotions pour montrer qu'on pouvait, à partir du présupposé anthropologique selon lequel, pour reprendre Jean-Pierre Vernant, « l'homme grec » est bien un *autre*, trouver des raisons pour réhabiliter le sens

43. Voir notamment la critique de Martha Nussbaum à l'endroit de MacIntyre dans « Virtue Ethics: A Misleading Category? », art. cit., p. 196-197, qui s'oppose donc à sa propre lecture d'Aristote, laquelle sur ce point est compatible avec les lumières kantienne, p. 186. La position de Martha Nussbaum à l'égard de B. Williams est plus complexe, à proportion de la finesse de ses analyses (p. 189-191). Voir également Martha C. Nussbaum, « The Good As Discipline, The Good As Freedom », in Crocker D. et Linden T. (éd.), *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship*, Lanham & Oxford, Rowman and Littlefield, 1998, p. 312-341, en particulier p. 324-332, où elle reproche aux interprétations non-libérales d'Aristote de se focaliser sur l'actualisation des capacités plutôt que d'insister sur leur réalisabilité, ce qui mène nécessairement à une interprétation restrictive de la pluralité des biens, et à une régulation trop forte des comportements.

moral de certaines de ces émotions, aussi bien dans le domaine politique (l'indignation politique) que moral (la honte et la réserve). L'attention à la différence des anciens pourrait, je crois, contribuer à la réhabilitation de certaines de *nos* émotions que nous condamnons (*notre* colère, *notre* honte), par différence avec les leurs.

Olivier RENAUT
Université Paris Nanterre
olivier.renaut@parisnanterre.fr