REPUBLIQUE DU BENIN

****

UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(UAC)

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

(FASHS)

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

(DPH)

MEMOIRE DE LICENCE PROFESSIONNELLE

VERTU ET DEVELOPPEMENT DANS L'*ETHIQUE A NICOMAQUE* D'ARISTOTE

Réalisé et présenté par

TOLLI Gbènoukpo Florice et HOUNDJAFFO Judicaël Coffi

Sous la direction de

Docteur Kléber BONON

Enseignant-chercheur DPH/FASHS/UAC

Année académique 2021-2022

A

- Mon Père et ma Mère ainsi que toute ma famille ;

-La famille SAGBO

HOUNDJAFFO Judicaël Coffi

A

-Ma Mère NOUTAÏ Fifame et mon feu Père TOLLI Bernard ;

-Mon oncle TOLLI Jean.

TOLLI Gbènoukpo Florice

REMERCIEMENTS

Nous adressons nos sincères remerciements à tous ceux qui ont pu consacrer de leur temps matériel et apporter leur contribution. Nous pensons :

- A notre Directeur Dr Kléber BONON, Enseignant-Chercheur au Département de Philosophie à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de l'Université d'Abomey-Calavi, pour le suivi rigoureux de notre mémoire en dépit de ses multiples occupations et responsabilités. Cher Docteur, votre amour du travail bien fait nous a permis de concevoir et de réaliser cette œuvre. Veuillez recevoir l'expression de notre profonde gratitude ;
- Nos enseignants du Département de la Philosophie pour la qualité des cours dispensés ;
- A nos camarades de promotion pour leur collaboration et pour l'esprit de groupe dont ils ont fait preuve tout au long de la période d'exécution des travaux ;
- A Mme Constantia AHODEKON pour sa disponibilité et le temps consacré pour la réussite de ce travail ;
- A Mme Jolyane GBETI pour tous ses apports et aides matériels ainsi que le temps consacré ;
- A Monsieur TESSY pour le temps accordé dans le but de parfaire ce travail ;
- A tous ceux qui de près ou de loin ont contribué à notre instruction et à la rédaction de ce document.

LISTE DES SCHEMAS ET TABLEAUX

Schéma : Distance entre soi et autrui**……..**16

Tableau 1 : Vertus morales étudiées et leur mode d'excès et de défaut**……**25

Tableau 2 : Les différentes vertus particulières et leurs domaines respectifs**…….**30

SIGLES ET ACRONYMES

UAC : Université d'Abomey-Calavi

FASHS : Faculté des Sciences Humaines et Sociales

DPH : Département de Philosophie

DDHC : Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen

ONU : Organisation des Nations Unies

UNICEF : Fonds des Nations Unies pour l'Enfance

UA : Union Africaine

BAD : Banque Africaine de Développement

OMD : Objectifs du Millénaire pour le Développement

ODD : Objectifs de Développement Durable

PNUE : Programme des Nations Unies pour l'Environnement

PNUD : Programme des Nations Unies pour le Développement

UICN : Union Internationale pour la Conservation de la Nature

CMED : Commission Mondiale sur l'Environnement et le Développement

SOMMAIRE

Remerciements……4

Résumé/Abstract.....8

Introduction …… 9

Chapitre 1 : La vertu aristotélicienne et l'organisation de la cité ….……..……12

Chapitre 2 : La vertu comme facteur de paix et de bonheur ……..……..…..40

Chapitre 3 : L'éducation comme clé du développement durable……..47

Conclusion…….……59

Références Bibliographiques…….……62

RESUME / ABSTRACT

Le présent mémoire se donne pour tâche de discerner ce qui constitue l'essence de la vertu dans l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote et le rôle de la vertu dans le développement. Une telle étude rencontre l'un des plus importants défis dans l'explication des études aristotéliciennes. Nous attachons plus spécifiquement à l'importance de la vertu dans développement durable. « L'eudaimonia », qu'Aristote postule comme étant la fin ultime de la vie pratique. Il s'agit de circonscrire quelque part des vertus morales et intellectuelles qui pourraient former la vie heureuse d'un être humain. En premier lieu, nous allons étudier la notion de vertu chez Aristote et celle de l'organisation de la cité sans oublier le développement durable. Dans un second temps, nous allons montrer comment la vertu peut être facteur de paix et de bonheur. Enfin, montrer en quoi l'éducation est la clé du développement durable.

Mots clés : Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Vertu, Développement Durable, Bonheur, Paix, Education.

This memory sets itself the task of discerning what constitutes the essence of virtue in *Nicomachen Ethics* of Aristotle and the role of virtue in development. Such a study encounters one of the most important challenges in explication of Aristotelian studies. We attach more specifically to the importance of virtue in the sustainable development. « The eudaimonia », which Aristotle postulated as the ultimate end of practical life. It is the question of circumscribing some part of the moral and intellectual virtues could from the happy life of a human being. Firstly, we will study the notion of virtue according to Aristotle and that of the organization of the city without forget the durable development, taking the Greek city as an example. Secondly, we will show how virtue can be a factor of peace and happiness. Finally, show how education is the key to sustainable development.

Keywords: Aristotle, *Nicomachen Ethics*, Virtue, Sustainable Development, Happiness, Peace, Education.

INTRODUCTION

Dans son grand ouvrage, l'*Ethique à Nicomaque,* Aristote propose une analyse détaillée des vertus qui est extrêmement influente et qui est le point de départ de la plupart des discussions sur l'Ethique des vertus. Le terme Grec que l'on traduit habituellement par « vertu »[1] est « aréte »[2]. De manière générale l'« aréte » est une sorte d'excellence, une qualité qui permet à une chose d'accomplir son but ou sa fonction. Le type d'excellence en question peut être spécifique à des types particuliers de choses. Par exemple la principale vertu d'un cheval de course est d'être rapide ; la principale vertu d'un couteau est d'être tranchant. Des personnes exerçantes des fonctions spécifiques exigent également des vertus spécifiques : par exemple, un comptable compétent doit être doué pour les chiffres, un soldat doit être physiquement courageux. Mais il y a aussi des vertus qu'il est bon pour tout être humain à posséder, les qualités qui lui permettent de vivre une bonne vie et de s'épanouir en tant qu'être humain. Puisque Aristote pense que ce qui distingue les être humain de tous les autres animaux est notre rationalité, la bonne vie pour un être humain est celle dans laquelle les facultés rationnelles sont pleinement exercées. Aussi nous avons vu que la morale s'intéressait aux actes humains et en particuliers aux actes humains libres. En effet la morale se donne pour tâche d'analyser les actes humains libres. Aristote s'est penché sur la question de la morale d'une manière suffisamment intéressante que désormais plus personnes ne peut faire de la morale ou de l'éthique sans faire un détour par son œuvre qui est en quelque sorte pour le moraliste comme un passage obligé. Chez Aristote un acte moral est un acte vertueux. En effet celui qui pose un acte moral est un être vertueux. La pratique de la vertu peut donc avoir un rôle fondamental dans le développement. Mais la question fondamentale est de savoir comment ou par quelle manière l'on peut, par la vertu arriver au développement durable.

Dès son *Discours sur les sciences et les arts*, ROUSSEAU donne le ton : le philosophe s'adresse à la vertu comme si elle est une déesse, adoptant à son égard un

[1] Capacité de faire le bien. C'est aussi la plus haute qualité morale, Louis-Marie MORFAUX et Jean LEFRANC. *Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, A. Colin, impr, 2011, pp 601-611.
[2] Traduction Grec de la vertu.

discours à la fois mélancolique et invocatoire et l'implorant d'un « ô » poétique. Pour se presser de la définir cinq lignes plus bas comme une « véritable Philosophie »[3]. La vertu que nous privilégierons conçoit cette dernière comme la plus haute qualité morale. Le sens premier que nous donnons à ce terme se voit prolonger par définition donnée par le dictionnaire d'André LALANDE, qui considère la vertu comme « la disposition permanente à accomplir des actes moraux »[4], soit à atteindre la morale dans son authenticité. Cette définition renvoie en premier lieu à la perfection morale. Déjà entrevue par Aristote mais aussi d'autres grands philosophes antiques, il convient de noter que cette conception de la vertu est également partagée par la tradition extrême-occidentale, avec Confucius, Mencius et Zhu Xi. La vertu possède une réalité fuyante et insaisissable[5], tant les variables qu'elle mobilise sont multiples. Cependant, il est possible de délimiter ces derniers. Si nous ajoutons au *Petit Robert*, d'autres dictionnaires comme le dictionnaire de l'académie française [8e édition], le dictionnaire spécialisé en sciences humaines-philosophie et en philosophie seule[6], et l'enrichissons du dictionnaire britannique Oxford, de nombreuses sous-définitions se rapportant à la vertu deviennent discernables. Leur association présente le mérite de relever au grand jour le caractère transdisciplinaire de la vertu. Aristote, dans son *Ethique à Eudème*, il renchérit : « la vertu est cette disposition qui nous rend capable de poser les meilleurs actes et qui dispose le mieux à l'égard de ce qu'il a de meilleur »[7]. La vertu en tant qu'objet de réflexion, possède également l'avantage de s'orienter vers la certitude, la pratique, valoriser l'expérience humaine face à la déstructuration inhérente à la vie en générale. Elle soulève en effet le problème du bonheur car tous les hommes recherchent d'être heureux, et cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Mais, existe-t-il une autre manière d'attester un tel désir universel que de l'enraciner dans la nature à titre de tendance nécessaire comme le notait Emmanuel Kant : « il y a cependant une fin que l'on peut supposer réelle chez tous les êtres raisonnables […] un

[3] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et arts*, note III, éds, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p.30.
[4] André LALANDE et société française de philosophie, *Vocabulaire et technique et critique de la philosophie,* Paris, PUF, 2010, p.1201.
[5] Catherine PUIGELIER*, La vertu n'est pas un bien, c'est un devoir*, PUF, 2016, p.63.
[6] André LALANDE, *op, cit.,* p.1210.
[7] ARISTOTE, *Ethique à Eudème*, Paris, Vrin, 1951, p.18.

but qui n'est pas pour eux-mêmes une simple possibilité mais dont-on peut simplement que tous se le propose effectivement en vertu d'une nécessité naturelle et ce but est le bonheur »[8]. Cependant il est question de savoir comment la vertu peut conduire au développement durable. Dans cette perspective, qu'est-ce que la vertu chez Aristote et comment est organisée une cité ? Comment la vertu peut être facteur de paix et de bonheur selon Aristote et comment elle peut permettre le développement durable ? Voilà autant de questions qui nous poussent à réfléchir sur le sujet : VERTU ET DEVELOPPEMENT DANS L'*ETHIQUE A NICOMAQUE* D'ARISTOTE.

Les résultats des recherches se présentent en trois chapitres. Le premier chapitre aborde la notion de vertu Aristotélicienne et l'organisation de la cité. A ce niveau nous allons rendre claire la notion de vertu et présenter l'organisation de la cité chez Aristote puis le développement durable. Le deuxième chapitre met en exergue la vertu comme facteur de paix et de bonheur. Pour ce fait, nous allons montrer comment la vertu peut faire régner la paix dans une cité et en quoi elle peut être facteur de bonheur. Enfin le dernier chapitre souligne l'importance de l'éducation dans le processus du développement durable. A ce niveau, nous allons présenter la pensée d'Aristote sur l'éducation et montrer en quoi l'éducation est importance pour le développement durable.

[8] Emmanuel KANT, *Les fondements métaphysiques des mœurs*, 1785, trad, V. Delbos (1862-1916), éds, Les Echos du maquis V 1.0 juin 2013.

CHAPITRE 1 :LA VERTU ARISTOTELICIENNE ET L'ORGANISATION DE LA CITE.

Le premier chapitre de notre travail serait consacré à la vertu aristotélicienne (section 1) et l'organisation de la cité (section 2).

Section 1 : Vertu aristotélicienne et ses différents types.

Dans cette section, nous allons présenter la notion de la vertu chez Aristote (A) et ses différents types (B).

A-Vertu aristotélicienne.

Le mot vertu vient du Latin ''virtus'', lui-même dérivé du mot *vir*, d'où nous viennent les mots ''viril'' et ''virilité''. Tandis que *vir* sert à nommer l'individu humain de sexe masculin, virtus désigne la force virile et, par extension, la valeur, la discipline opposée au courage, synonyme quant à lui d'impulsivité, défaut considéré comme essentiellement barbare, illustré par Caius Marius : La vertu est la clef de voûte de l'empire(romain), faisant de chaque seconde de vie du citoyen, une préparation minutieuse aux dures réalités de la guerre, et chaque bataille n'est rien d'autre qu'un sanglant entrainement. L'éthique de la vertu est une expression utilisée en philosophie morale contemporaine, afin de la distinguer des deux autres courants majeurs de l'éthique normative : « la morale déontologique, qui insiste sur le devoir moral propre à l'action, et le conséquentialisme, qui insiste sur les conséquences de l'action »[9].L'éthique de la vertu insiste sur l'importance des traits caractéristiques d'une personne, et prête ainsi davantage attention à ce qu'on considère habituellement sous le nom de vertus. La vertu est une disposition habituelle, comportement permanente, force avec laquelle l'individu se porte volontairement vers le bien, vers son devoir, se conforme à un idéal moral, religieux, en dépit des obstacles qu'il rencontre. C'est aussi une disposition spirituelle à agir avec persévérance en accord avec la loi. Selon Socrate, repris par Platon, la vertu est la capacité de vivre un certain nombre de principes et de

[9] Rosalind HURSTHOUSE, *Virtue Ethics*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2003 (revise in 2012).

valeurs dans la vie quotidienne dont la pratique permet de mener une vie morale ; c'est-à-dire d'agir en conformité avec ce qu'on pense. Au sens singulier, la vertu est une disposition ferme constante de l'âme, qui porte à faire le bien et à fuir le mal. « Un effort fait sur nous-mêmes pour le bien d'autrui, dans l'intention de plaire à DIEU seul ». Telle est la définition de Jacques-Henri BERNARDIN. Au sens où l'entend son restaurateur, c'est sans doute la probité et le désintéressement, c'est ce genre d'intégrité qui rend un fonctionnaire ou un mandataire inaccessible à toutes les tentations, à toutes les corruptions. « Dans l'ordre des vertus, la sagesse est la première, la tempérance vient ensuite ; le courage occupe la dernière place » : Platon entend ici par courage, l'aptitude de l'homme à affronter la mort. Selon Jacques BRUBSCHWIG : « Le bien auquel l'âme aspire un bien qui relève d'elle ; rien est vraiment bon que ce dont il n'est possible de faire mauvais usage, et c'est la science du bien qui sait faire bon usage de toutes choses, et sans laquelle de toutes choses on risque de faire mauvais usage. Ainsi s'expliquent les inépuisables formulent, que la vertu est un savoir, et que nul n'est mauvais volontairement »[10]. Les philosophes de la Grèce antique, tel que Socrate, Platon, Aristote avaient pour vocation de penser la vertu, de la pratiquer eux-mêmes et d'en discourir. La vraie vertu suppose en outre une connaissance authentique du bien. Aristote présente la vertu tel un juste milieu entre deux défauts : un manque et un excès. Par exemple le courage se trouve entre la lâcheté et témérité[11].Au moyen âge, saint Thomas d'AQUIN cherche à définir ce que sont les vertus. Ainsi, toute la partie de morale spéciale de sa dernière œuvre systématique de théologie (la théologie systématique), est organisé autour des vertus cardinales et théologales. Mais dans la partie précédente de morale générale, il cherche à définir ce qu'est la vertu. La vertu, pour Thomas, est un habitus. En effet elle est une perfection de la puissance, déterminée à un acte, or ce qui détermine les puissances humaines à certains actes, ce sont les habitus (art.1). De plus, « La vertu » humaine, qui est un habitus d'action (art.2), est un habitus foncièrement bon et qui opère le bien » (art.3). Lorsqu'il s'agit de savoir où réside la vertu (Qu.56), Thomas rappel qu'elle est dans les puissances de l'âme (art.1), et qu'elle peut infuser d'une puissance de l'âme vers d'autres puissances (art.2). Elle peut résider

[10] SOCRATE, *Encyclipaedia Universalise*, 2009.
[11]ARISTOTE, *Ethique à Eudème, ibid.,* 1228b.

dans l'intelligence comme science ou comme prudence (art.3). L'irascible et le concupiscibles peuvent aussi être le siège de la vertu humaine dans la mesure où ils obéissent à la raison, parce que la force de la tempérance aboutisse en eux (art.4). Par contre les sens et la mémoire ne sont pas siège de vertu, parce que la connaissance à laquelle ils collaborent n'aboutissent pas en eux mais dans la raison (art.5). La vertu peut avoir son siège dans la volonté quand celle-ci doit être orientée vers quelque chose qui la dépasse, tels que l'amour de Dieu ou du prochain (art.6). Thomas articule ainsi les différentes vertus et les dons : « d'après ce qui a été dit plus haut les vertus se partagent en trois genres : théologales, intellectuelles, morales. Les vertus théologales sont celles par lesquelles l'âme humaine est unie à Dieu. Les vertus intellectuelles sont celles par lesquelles la raison est perfectionnée en elle-même. Les vertus morales sont celles par, lesquelles l'appétit est perfectionné pour obéir à la raison.

Quant au don du saint esprit, c'est eux qui rendent toutes les facultés de l'âme capables de se soumettre à la motion divine »[12]. Au moment des Lumières, Spinoza identifie la vertu à la puissance : la capacité d'agir en étant déterminer par la raison selon la libre nécessité de la nature pour « bien agir et être dans la joie ». La vertu ou « force d'âme » se distingue entre « la fermeté » par laquelle on agit pour son bonheur et « la générosité » pour laquelle on agit pour le bien d'autrui. Plus la vertu est grande, plus l'homme est libre face aux passions et peut agir avec sagesse en éprouvant un bonheur toujours plus grand, jusqu'à la joie suprême qu'il nomme béatitude et dont elle est inséparable. La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même. Il propose ainsi une Ethique de la réalisation du désir indépendante de la morale basée sur le devoir, en quoi il est considéré comme amoral. Pour Emmanuel KANT, dans la *Métaphysique des mœurs,* oppose la doctrine de la vertu, à la doctrine du droit. La doctrine du droit ne concerne pour lui que l'ordre de nos actions extérieures, indépendamment de nos motivations, alors que la doctrine de la vertu concerne le principe interne de nos actions, et e détermine les fins morales, qui sont : la perfection et le bonheur d'autrui. La vertu est ce qui accomplit excellemment la nature d'un être; si la vertu du cheval est de bien courir, la vertu de l'homme est d'agir conformément à

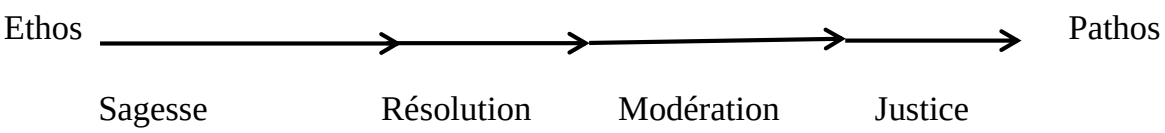
[12] Thomas d'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia IIae, Qu.68, art.8.

la raison, c'est-à-dire selon le« juste milieu »[13] ; le courage, par exemple se situe entre la témérité et la lâcheté .Mais le juste milieu dépend des circonstances et résulte d'une estimation raisonnée, qu'Aristote appelle prudence. La prudence est la capacité de réaliser un bon arbitrage dans l'accomplissement de l'action qui doit amener au bonheur. Aristote est le père de la morale centrée sur les vertus. A la fois source de bonheur et de justice, la vertu est ce juste milieu qui permet à chacun de vivre avec bonheur tout en tenant compte des autres. Ce sont des dispositions à agir d'une façon plutôt que d'une autre, comme le vivre d'ailleurs. Elles sont apprises socialement. Pour Aristote, les vertus cardinales sont celles de la justice et de la tempérance, de la sagesse et du courage. Parfois Aristote nous livre davantage de vertus que ces quatre énumérées ci-haut quand il définit la vertu comme un juste milieu entre deux excès. Ainsi la générosité est- elle une vertu, parce qu'elle se situe entre deux vices : l'avarice et la prodigalité. La théorie des vertus à peine esquissée semble ainsi poser plus de questions qu'elle est censée en résoudre. Mais à bien y regarder, il y a quand même une logique dans le carré des vertus que propose Aristote. D'un côté, il y a des vertus qui visent à traiter les problèmes qui se posent à nous, comme la modération des passions ou le courage, parce qu'un mal inéluctable découle de leur non-observance, pour soi avec soi-même ou pour soi avec les autres. S'abandonner aux plaisirs des sens, au goût de l'argent et des honneurs de façon immodérée, c'est être sûr de rater son honneur, de faire le mal et de souffrir à poursuivre les désirs sans fin. Ne pas résister au mal qui s'étend ou qui s'approche, c'est faire preuve de lâcheté et cela finit toujours par se payer. La sagesse et la justice sont, elles, deux vertus qui visent le Bien, à le faire, à réparer le Mal en instituant le Bien. La sagesse comme la justice opèrent sur les réponses alors que le courage et la tempérance permettent de faire face aux problèmes. D'ailleurs, pour parler du courage, on utilise aussi le terme de résolution. Dans la tempérance, on rejette, comme dans la résolution, des réponses qui nous sont servies, alors que dans la sagesse encore appelée prudence ou « phronesis »[14]en grec, on n'est pas confronté aux réponses, on doit délibérer pour les trouver. Aristote pensait sûrement_qu'il y avait une supériorité de la sagesse sur

[13] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque,* trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1994. Livre II, Chap. IV. p.47.

[14] Concept moral au centre de la théorie aristotélicienne. Elle peut se traduit par « prudence » puis qu'elle se confond parfois avec la vertu.

toutes les autres vertus, en raison de son caractère intellectuel. Ce serait la faculté de discernement du Bien et du Mal, ce qui faisant sortir l'esprit de leur alternative, permettrait de trancher en juste cause. On peut aussi opposer le courage et la justice à la tempérance et à la sagesse selon l'axe du soi qui réagit sue soi (ethos) et du soi qui se soucie de tempérance, alors que la sagesse et la justice relèvent davantage de ce qui importe à tout et manifestent un plus grand détachement. On devrait encore s'attacher sur un troisième paramètre le plus intéressant sans doute, qui est la distance entre les êtres. Si on part de l'ethos du soi et qu'on met l'autre, le pathos en regard selon une certaine distance, on obtient échelonnement des vertus essentielles selon le schéma suivant :



(Prudence, moralité, réfléchie) (Courage) (Juste milieu)

Distance entre soi et autrui : les problèmes augmentent selon la flèche.

D'après la lecture de ce schéma, on constate que la sagesse, la résolution, la modération et la justice sont les vertus qui rétablissent la distance quand son affaiblissement menace l'*ethos*, le soi.

B- Les différents types de vertu chez Aristote.

L'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote nous présente deux types de vertu à savoir la vertu morale et la vertu intellectuelle.

1-Vertu morale

La vertu morale est le produit de l'habitude, d'où lui est venu aussi son nom par une légère modification de l'habitude. Et par suite, il est également évident qu'aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement, car rien de ce qui existe par nature ne peut être rendu autre par l'habitude. Ainsi donc, ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amener à maturité par habitude. En effet, les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons : par exemple, c'est en construisant qu'on devient constructeur, c'est en pratiquant les actions justes qu'on devient des justes Cette vérité est encore attestée par ce qui ce passe dans la cité, où les législateurs rendent bons leurs citoyens en leur faisant contracter certaines habitudes : c'est même là le souhait de tout législateur, et s'il s'en acquitte mal, son œuvre est manquée, et c'est en quoi une bonne constitution se distingue d'une mauvaise. Reprenant chacune des différentes vertus, indiquons qu'elle est leur nature, sur quelles sortes d'objets elles portent et de quelle façon ; ce faisant, nous montrerons aussi quel est leur nombre.

Nous en distinguons huit (08) à savoir : le courage, la modération, la libéralité, la magnanimité, la douceur, la vérité, la justice et l'amitié.

1-1-Le Courage

Le courage est une caractéristique d'un être vivant qui lui permet de vaincre sa peur, de supporter la souffrance, de braver le danger, et d'entreprendre des choses difficiles. « …Il est une méditée par rapport à la crainte et à la témérité, c'est la chose que nous avons rendu manifeste. Or il est clair que les choses que nous craignons sont les choses redoutables, et ces choses-là, le dire tout uniment, sont des maux ; et c'est

pourquoi on définit la crainte comme *: une attente d'un mal*[15]**.** Quoi qu'il en soit, nous ressentons la crainte à l'égard de tous les maux… »[16] L'homme courageux est à l'épreuve de la crainte autant qu'homme peut l'être. Aussi tout en éprouvant même de la crainte, dans les choses qui ne sont pas au-delà des forces humaines, il leur fera face comme il convient et comme la raison la demande, en vue d'un noble but, car c'est là la fin à laquelle tend la vertu d'une part. D'autre part, il est possible de redouter ces choses-là plus ou moins, et il est possible en outre de redouter ces choses non redoutables comme si elles étaient redoutables. A ce niveau, il se produit des erreurs ; l'une consiste à redouter ce qui ne doit pas l'être et l'autre à le redouter d'une façon qui ne convient pas, ou en un moment inopportun, et cela va de suite même pour les choses qui inspirent confiance. Or celui qui attend de pied ferme et qui redoute des choses qu'il faut, pour une fin droite, de la façon qui convient au moment opportun, celui-là est un homme courageux… Car l'homme courageux pâti et agit pour un objet qui en vaut la peine et de la façon qu'exige la raison. Et la fin de toute activité est celle qui est conforme aux dispositions du caractère dont elle procède, et c'est là une vérité pour l'homme courageux également…

1-2-La Modération

Elle est la vertu qui porte à garder une sage mesure en toutes choses. La modération, comme le courage sont des vertus qui soignent celles des parties irrationnelles de l'âme. Cependant, la modération est la médiété par rapport aux plaisirs et c'est dans cette même sphère que se manifeste le dérèglement. Admettons que les plaisirs se divisent en deux à savoir : les plaisirs du corps et ceux de l'âme. En effet, pour chacun de ces cas, on trouve son plaisir dans l'objet qu'on est porté à aimer sans que le corps ne soit affecté en rien mais c'est plutôt l'esprit qui l'est. Ceux qui cherchent le plaisir de l'ambition ou du savoir ne sont appelés ni modérés ni déréglé, et il en est de même pour tous ceux qui se livrent aux autres plaisirs non corporels. Contrairement à ceux qui se plaisent à écouter ou à raconter des fables et qui passent à musarder çà et là, sont des bavards ; mais nous ne les appelons pas des gens déréglés, pas plus d'ailleurs

[15] Cf. *Protagoras*, 358d, et surtout *Lachès,* 198b (…).
[16] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque, Ibid.*, p.70.

que ceux qui ont des ennuis d'argent ou des peines de cœur. Des personnes penchant par défaut en ce qui concerne les plaisirs se rencontrent rarement, car une pareille sensibilité n'a rien d'humain. Même les animaux font des choix dans les nourritures et se plaisent à certains aliments à l'exclusion d'autres ; et il existe un être à ne trouver rien d'agréable et à n'établir aucune différence entre une chose et une autre, cet être là sera très loin d'humaine nature. Quant à l'homme modéré, il se tient dans le juste milieu à cet égard. Car il ne perd pas plaisir aux choses qui séduisent le plus l'homme déréglé. Car il ne prend pas plaisir aux choses qui séduisent le plus l'homme déréglé (elles lui répugnent plutôt), ni généralement à toutes les choses qu'on ne doit pas chercher, ni à rien de ce genre d'une manière excessive, pas plus qu'il ne ressent de peine ou de plaisir à leur absence (sinon d'une façon mesurée), ni plus qu'on ne doit, ni au moment où il ne faut pas, ni en générale rien de tel. Par contre, toutes les choses qui, étant agréables, favorisent la santé ou le bon état du corps, ces choses-là il y aspirera d'une façon modérée et convenable, ainsi que tous les autres plaisirs qui ne sont pas un obstacle aux fins que nous venons de dire, ou contraires à ce qui est noble ou enfin au-dessus de ses moyens. « L'homme qui dépasse ses limites aime les plaisirs plus qu'il ne le mérite; mais l'homme modéré n'est rien de tel, il se comporte comme la droite règle le demande »[17].

1-3-La libéralité

D'une part, cette vertu semble être la médiété dans les affaires d'argent, car l'homme libéral est l'objet de nos éloges non pas dans les travaux de guerre, ni dans le domaine où se distingue l'homme modéré, ni non plus dans les décisions de justice, mais dans le fait de donner et d'acquérir de l'argent le plus spécialement dans le fait de donner. Nous entendons par l'argent toutes les choses dont la valeur est mesurée en monnaie. D'autre part, nous ne pouvons pas parler de la libéralité sans avoir abordé la prodigalité et la parcimonie, qui constituent l'une et l'autre les modes d'excès et de défaut dans les affaires d'argent. On en attribut le terme parcimonie à ceux qui montrent une avidité plus grande qu'il ne convient pour l'argent, par contre nous appliquons parfois le mot prodigalité en un sens complexe, aux personnes intempérants et qui

[17] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque, Ibid.*, p. 80.

dépensent beaucoup pour leurs dérèglements. C'est aussi la raison pour laquelle cette sorte de prodigue semble atteindre le comble de la perversité, car il y a en eux plusieurs vices en même temps. Dans le sens propre du mot, un homme prodigue est celui qui est atteint d'un vice bien particulier, qui consiste à dilapider sa fortune, car tout espoir de salut est interdit à qui se ruine par sa propre faute, et la dilapidation du patrimoine semble une sorte de ruine à la personne elle-même, en ce sens que ce sont nos biens qui nous permettent de vivre. Les choses dont nous avons l'usage peuvent être bien ou mal employées, et la richesse est au nombre des choses dont on fait usage. Cependant, pour une chose déterminée, l'homme qui en fait le meilleur usage est celui qui possède la vertu relative à cette chose : celui- là est appelé l'homme libéral. Enfin, si la libéralité est une médiété en ce qui touche l'action de donner et d'acquérir, l'homme libéral, à la fois donnera et dépensera pour les choses qui conviennent et dans la mesure qu'il faut, dans les petites et grandes choses, et tout cela avec plaisir. Ayant rapport à l'argent, la magnificence est une vertu qui semble être bonne. La mesquinerie et la vulgarité constituent les modes de défaut et d'excès de cette dernière.

1-4- La magnanimité

D'une part, la magnanimité a rapport à de grandes choses comme semble l'indiquer son nom. Mais de quelles grandes choses s'agit-il ? Voilà tout d'abord ce que nous devons saisir. On pense de façon ordinaire, que celui qui est magnanime juge lui-même de grandes choses, et qui en est réellement digne ; car celui qui, sans en être digne, agit de même est un homme sans jugement, ni le sot. Ensuite celui qui n'est pas digne de petites choses et qui s'estime lui-même digne d'elles, est un homme modeste, mais pas un homme magnanime ; puisque c'est dans la grandeur que se situe la magnanimité ; tout comme la beauté dans un corps majestueux. D'autre part, celui qui s'estime lui-même digne de grandes choses tout en étant réellement indigne d'elles est un vaniteux, et celui qui se juge moins qu'il ne vaut est un pusillanime, qu'il soit digne de grandes ou de petites choses, s'il s'estime encore au -dessous d'elles. Cependant, l'homme magnanime est d'abord un extrême par la grandeur de ce à quoi il peut dépendre, et ensuite un moyen par la juste mesure où il se tient (puis qu'il ne se juge digne de ce dont il est réellement digne), alors que l'homme vain et l'homme pusillanime tombent dans

l'excès ou dans le défaut. Celui qui pèche par défaut est un homme pusillanime et celui qui pèche par excès est un homme vaniteux. Ces deux derniers ne sont pas non plus regardés généralement comme des gens vicieux, mais seulement comme des gens qui font fausse route.

1-5- La douceur

La douceur est une médiété entre la colère et la déficience ou du moins dans le domaine des sentiments. L'homme qui est donc en colère pour les choses qu'il faut et contre les personnes qui le mérite, et qui en outre l'est de la façon qui convient, au moment et aussi longtemps qu'il faut, un tel homme est l'objet de notre éloge. Cet homme serait dès lors un homme doux, si vraiment le terme de douceur est pour nous un éloge. Car le terme doux signifie celui qui reste imperturbable et n'est pas conduit par la passion, mais ne s'irrite que de la façon, pour les motifs et pendant le temps que la raison peut dicter ; l'homme doux n'étant pas porté à la vengeance mais plutôt à l'indulgence. La déficience, qu'elle soit une sorte d'indifférence à la colère pour tout ce qu'on voudra, est une disposition que nous blâmons, car ceux qui ne s'irritent pas pour des choses où ils se doivent sont regardés comme des niais, ainsi que ceux qui ne s'irritent pas de la façon qu'il faut, ni avec les personnes qu'il faut. De pareils gens donnent l'impression de n'avoir de la position où il se trouve ni sentiment, ni peine et faute de se mettre en colère, d'être incapable de se défendre. L'excès de son coté, a lieu de toutes les façons dont nous avons parlé, puisqu'on peut être en colère avec des personnes qui ne le mérite pas, pour des choses où la colère n'est pas de mise, plus violement ou plus rapidement, ou plus longtemps qu'il ne le faut. Enfin, à la douceur nous donnons comme opposé plutôt l'excès que le défaut, parce que l'excès est plus répandu car le désir de se venger est un sentiment plus naturel à l'homme et aussi parce que les caractères difficiles s'adaptent avec plus de peines à la vie en société.

1-6- La Vérité

La vérité est un caractère de ce qui est vrai, conformité d'un récit, d'une relation avec un fait, de ce que l'on dit avec ce que l'on pense. C'est encore la médiété entre la vantardise et la réticence et qui elle non plus n'a pas reçu de nom. Le vantard est un

homme qui s'attribue des qualités susceptibles de lui attirer de la réputation tout en ne les possédant pas, ou encore des qualités plus grandes qu'elles ne sont en réalité ; inversement, le réticent dénie les qualités qu'il possède ou les atténue. Mais celui qui se tient dans le juste milieu est un homme sans détours, sincère à la fois dans sa vie et dans ses paroles, et qui reconnait l'existence de ses qualités propres, sans ni rien n'ajouter ni retrancher. La sincérité et la fausseté peuvent l'une et l'autre être pratiquées soit en vue d'une fin déterminée, soit sans aucun but. Ainsi l'homme sincère qui se tient au milieu des deux opposés, mérite la louange, tandis que l'homme faux, aussi bien dans un sens que dans l'autre, est un être méprisable, mais plus particulièrement le vantard. Enfin, le vantard paraît bien être l'opposé de l'homme sincère, car il est pire que le réticent

1-7- La Justice

La justice est à son tour une sorte de médiété, non pas de la même façon que les autres vertus, mais en ce sens qu'elle relève du juste milieu tandis que l'injustice relève les extrêmes. Elle est une disposition d'après laquelle l'homme juste se définit comme celui qui est apte à accomplir par choix délibéré, ce qui est juste. Pour Aristote, la justice doit en premier lieu être commutative dans ce sens qu'il s'agit du type de justice qui règle les échanges : une partie doit donner à l'autre un bien ou un service de valeur identique à celui qu'elle reçoit en échange. Dans cette conception les personnes comme les choses sont considérées comme équivalentes. Si donc l'injustice, c'est inégal, le juste est légal, en déduit Aristote. L'injustice, en effet est le point de départ de cette définition parce qu'elle apparait comme un mal évident qui ne respecte pas l'égalité. Or Aristote considère l'égalité comme la juste moyenne, c'est-à-dire le prix moyen capable de concentrer toutes les parties. Ensuite, la justice doit être aussi distributive. Partant du constat de l'inégalité des dons, des compétences, ou des fonctions des membres de la société, Aristote déduit la nécessité de proportionner les parts aux rapports des personnes. Comme il serait injuste d'égaliser ce qui est inégal, la justice réside alors dans l'égalité des rapports de contribution. Elle demande donc de distribuer les richesses, droits, obligations, charges et avantages en fonction de critère de mérite (« … à chacun ce qui convient… »[18]) et de besoin. La justice substitue ainsi l'égalité des

[18] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque, Ibid.*, pp. 110-113.

rapports à l'égalité entre les choses. Enfin, la justice ne serait s'affranchir de la vertu du citoyen. Aristote refuse l'idée d'une justice universelle en affirmant la nécessité de faire correspondre la constitution politique au degré de vertu des citoyens. Si le commandement requiert une vertu éthique, chacun, -dirigeant et dirigé- est également tenu de faire preuve d'une vertu civique. La justice constitue également une excellence commune qui transcende la fonction de chaque citoyen. En ce sens, elle totalise toutes les vertus, car elle traite du rapport de l'homme avec ses semblables, quand les autres vertus portent sur le rapport de l'homme avec lui-même. Dans toutes les dispositions morales dont nous avons parlé aussi bien que dans les autres domaines il y a un certain but sur lequel, fixant son regard, l'homme qui est en possession de la droite règle intensifie ou relâche son effort et il existe un certain principe de détermination des médiétés, lesquelles constituent, disons-nous un état intermédiaire entre l'excès et le défaut, du fait qu'elles sont en conformité avec la droite règle. Antérieurement, nous avons indiqué qu'il y a deux parties de l'âme, celle irrationnelle et celle rationnelle. Il urge pour nous maintenant de traiter la parie rationnelle, après qu'on ait fini celle irrationnelle : passage aux vertus intellectuelles.

1-8- L'amitié

Quel est l'accomplissement de cette vie morale perfectionnée par la vertu ? C'est la relation avec autrui, comme la justice, la plus belle des vertus, le laissait deviner. L'amitié (philia) ou amour non passionnel, vient en quelque sorte accomplir la justice, en la dépassant. L'amitié, toujours réciproque, est l'amour d'autrui pour lui-même, qui nous fait vouloir son bien et admirer sa vertu. Elle diffère en cela de l'amour intéressé qui nous fait aimer quelqu'un pour nous même, et pour les avantages, plaisirs ou utilités que nous pouvons en tirer et non pour lui-même. L'ami est un autre moi-même. Entre les amis, plus besoin de justice ; ce qu'elle commande chez les hommes qui ne sont pas amis, c'est l'amitié qui le fait ici spontanément. L'amitié est absolument indispensable à la vie : sans amis, nul ne voudrait vivre. Cet amour désintéressé et réciproque donne à l'âme humaine une assise qu'elle ne peut avoir seule, une sorte de complétude que sa nature infirme appelle naturellement. L'homme ne suffit pas à lui-même. Mais la

parfaite amitié est celle des hommes vertueux et qui sont semblables en vertu : car ces amis-là se souhaitent pareillement du bien les uns aux autres en tant qu'ils sont bons, et ils sont bons par eux-mêmes. Mais ceux qui souhaitent du bien à leurs amis pour l'amour de ces derniers sont des amis par excellence (puisqu'ils se comportent ainsi l'un envers l'autre en raison de la propre nature de chacun d'eux, et non par accident) : aussi leur amitié persiste-elle aussi longtemps qu'ils sont eux-mêmes bons, et la vertu est une disposition stable. Et de la même façon qu'ils sont bons, ils sont agréables aussi les uns pour les autre, puisque chacun fait résider son plaisir dans les actions qui exprimes son caractère propre, et en suite dans celles qui sont de même nature. Toute amitié, en effet, a pour source le bien ou le plaisir envisagé soit au sens absolu, soit seulement pour celui qui aime, c'est-à-dire en raison d'une certaine ressemblance ; mais dans le cas de cette amitié, toutes les qualités que nous avons indiquées appartiennent aux amis eux-mêmes, et ce qui est bon absolument est agréable absolument. Or ce sont là les principaux objets de l'amitié, et dès lors l'affection et l'amitié existent chez ces amis au plus haut degré et en la forme la plus excellente.

DEFAUTS	VERTUS	EXCES
La lâcheté	Le courage	La témérité
L'illibéralité	La libéralité	La prodigalité
La mesquinerie	La magnificence	La vulgarité
La pusillanimité	La magnanimité	La vanité
La déficience	La douceur	La colère
La réticence	La vérité	La vantardise
L'injustice	La justice	L'injustice
La peine	La modération	Le plaisir

Tableau présentant les vertus morales étudiées et leurs modes de défaut et d'excès.

D'après la lecture de ce tableau, on constate qu'en dehors de l'amitié, nous avons sept (7) vertus morales selon Aristote et chaque vertu est reliée à un mode de défaut et d'excès. La pratique démesurée de la vertu conduit dans l'excès et la non pratique conduit dans le défaut.

2- Vertu intellectuelle

On entend par vertu intellectuelle, les dispositions émotionnelles adéquates, c'est-à-dire impliquant un comportement adapté aux situations qui se présentent, dans le cadre des activités intellectuelles. On peut considérer comme activités intellectuelles toutes les activités qui consistent à utiliser sa raison dans le but de réaliser une action. Ainsi, lire, écrire, étudier, apprendre, enseigner, réfléchir, argumenter sont quelques exemples d'activités intellectuelles. Dans le cadre de ces activités, est vertueux celui qui agit de manière adéquate. L'individu vertueux fait preuve de responsabilité intellectuelle

ou de cohérence intellectuelle lorsqu'il est vertueux, et de lâcheté intellectuelle ou d'incohérence intellectuelle s'il est vicieux. Pour Aristote la vertu intellectuelle dépend dans une large mesure de l'enseignement reçu, aussi bien pour sa production que pour son accroissement ; aussi a-t-elle besoin d'expérience et de temps. Et parlant des vertus intellectuelles chez Aristote, nous en avons cinq (5) à savoir : l'art, la science, la prudence, la sagesse et la raison intuitive.

2-1-L'art

L'Art au sens courant est une méthode pour faire un ouvrage, pour exécuter ou opérer quelque chose selon certaines règles. En effet, les choses qui peuvent être autres qu'elles ne sont, sont composées à la fois des choses qu'on fabrique et des actions qu'on accomplit. Production et action sont distinctes et il s'ensuit que la disposition à agir accompagnée de règle est différente de la disposition à produire accompagnée de règle. De là vient encore qu'elles ne sont pas une partie l'une et l'autre, car ni l'action n'est une production, ni la production une action. L'art concerne toujours un devenir, et s'applique à un art, c'est considérer la façon d'amener à l'existence une de ces choses qui sont susceptibles d'être ou de ne pas être, mais dont le principe d'existence réside dans l'artiste et non dans la chose produite : l'art, en effet, ne concerne ni les choses qui existent ou deviennent nécessairement, ni non plus les êtres naturels, qui ont en eux-mêmes leur principe. Mais puisque production et action sont quelque chose de différent, il est nécessaire que l'art relève de la production et non de l'action. En un sens la fortune et l'art ont rapport aux mêmes objets ; d'où l'affirmation d'Agathon qui dit : « l'art affectionne la fortune, et la fortune l'art »[19]. Enfin, comme nous l'avons dit, l'art est une certaine disposition accompagnée de règle vraie, capable de produire le défaut d'art, au contraire, est une disposition à produire accompagnée de règle fausse. Dans un cas comme dans l'autre on se meut dans le domaine du contingent.

[19] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque, Ibid.*, p. 133.

2-2-La Science

La science est l'ensemble des connaissances acquises par l'étude ou la pratique. C'est aussi une hiérarchisation, organisation et synthèse des connaissances au travers de principes généraux. En Philosophie, la science est l'ensemble des connaissances d'un domaine donné. La science est dite rationnelle, universelle, méthodique et dans une certaine mesure, systématique ; puisqu'elle s'appuie sur des preuves et démonstrations. Selon Aristote, la nature de la science résulte clairement des considérations selon laquelle si nous concevons tous que les choses que nous avons la science ne peuvent être autrement, dès qu'elles sont sorties de notre champs de connaissance et nous ne voyons plus si elles existent ou pas. L'objet de la science existe nécessairement, et il est éternel ; car les êtres qui existent sont éternels d'une nécessité absolue ; ils sont inengendrés et incorruptibles. De plus, on pense d'ordinaire que toute science est susceptible d'être enseignée et que l'objet de la science peut s'apprendre. Mais tout enseignement donné vient des connaissances préexistantes, comme nous l'établissons dans les *Analytiques* car ils procèdent soit par induction soit par syllogisme. L'induction dès lors est le principe de l'universel, tandis que le syllogisme procède à partir de l'universel. Par conséquent, il y a des principes qui servent de point de départ au syllogisme, principes dont il n'y a pas de syllogisme possible, et qui par suite sont obtenus par induction. La science est donc une disposition capable de démontrer en ajoutant à cette définition toutes les autres caractéristiques mentionnées dans nos *Analytiques*. Car lorsqu'un homme a sa conviction établie d'une certaine façon et que les principes lui sont familiers, c'est alors qu'il a la science, car si les principes ne lui sont pas plus connus que la conclusion, il a seulement la science par accident.

2-3-La Prudence

Une façon dont on peut appréhender la nature de la science, c'est de considérer quelles sont les personnes que nous appelons souvent prudentes. Le propre de l'homme prudent c'est d'être capable de délibérer correctement sur ce qui est bon et avantageux pour lui-même, non pas sur un point partiel, mais d'une façon générale, quelles sortes de choses par exemple conduisent à une vie heureuse. Comme preuve, nous appelons aussi prudent, ceux qui le sont dans un domaine déterminé, quand ils calculent avec

justesse en vue d'atteindre une fin particulière ; il en est aussi pour celui qui est capable de délibération. Cependant, on ne délibère pas sur les choses qui ne peuvent pas être autrement qu'elles ne sont, ni sur celles qu'il nous est impossible d'accomplir. Par conséquent, s'il est vrai qu'une science s'accompagne de démonstration, mais que les choses dont les principes peuvent être autres qu'ils ne sont n'admettent pas de démonstration ; et s'il n'est pas possible de délibérer sur les choses qui existent nécessairement, la prudence ne serait été ni une science, ni un art, parce que le genre de l'action est autre que celui de la production. La prudence est donc une disposition accompagnée de règles vraies capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain. Tandis que la production à une fin autre qu'elle-même et il n'en saurait être ainsi pour l'action. En effet, les principes de nos actions consistent dans la fin à laquelle tendent nos actes ; mais à l'homme corrompu par l'attrait du plaisir ou la crainte de la douleur, le principe n'apparait pas immédiatement, et il est capable de voir en vue de quelle fin et pour quel motif il doit choisir à accomplir tout ce qu'il fait, car le vice est destructif du principe. Par conséquent, la prudence est nécessairement une disposition, accompagnée d'une règle exacte, capable d'agir dans la sphère des biens humains. Enfin, des deux parties de la raison douée de raison, l'une des deux, la faculté d'opiner, aura pour vertu la prudence : car l'opinion à rapport à ce qui peut être autrement qu'il est, et la prudence aussi. Mais cependant la prudence n'est pas simplement une disposition accompagnée de règle, car pour preuve, l'oubli peut atteindre la disposition de ce genre, tandis que pour la prudence il en est rien.

2-4-La Sagesse

Le terme *Sagesse* dans les arts est pour nous appliquer à ceux qui atteignent la plus exacte maitrise dans l'art en question, et dans ce sens donc nous pensons aussi que certaines personnes sont sages d'une manière générale, et non sages dans un domaine particulier, ni en quelques autres choses. C'est ce qu'Homère dit dans *Margité* : « *celui-là les dieux ne l'avaient fait ni vigneron, ni laboureur, ni sage en quelque autre façon* »[20]. Il est clair, par conséquent la sagesse sera la plus achevée des formes de

[20] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque, Ibid.*, p. 136.

savoir. Le sage doit donc non seulement connaitre les conclusions découlant des principes, mais encore possédé la vérité sur les principes eux-mêmes. La sagesse sera ainsi à la fois raison intuitive et science ; science munie en quelque sorte d'une tête et portant sur les réalités les plus hautes. Il est donc absurde de penser que l'art politique et la prudence soient les formes les plus élevées du savoir. Car si on doit appeler la connaissance de ces propres intérêts une sagesse, il y aura multiplicité de sagesses. Il n'existe pas, en effet, une seule sagesse s'appliquant aux biens de tous les êtres animés, mais il y a une sagesse différente pour chaque espèce et de même il n'y a pas non plus un seul art médical pour tous les êtres. Ces considérations montrent bien que la sagesse est à la fois science et raison intuitive des choses qui ont par nature la dignité la plus haute. C'est pourquoi on dit qu'Anaxagore, Thalès et ceux qui leurs ressemblent, possèdent la sagesse, mais pas la prudence, quand nous les voyons ignorer les choses qui leurs sont profitables à eux-mêmes, et nous reconnaissons qu'ils ont un savoir hors pair, admirable, difficile et divin, mais sans utilité du fait que ce ne sont pas les biens proprement humains qu'ils recherchent.

2-5- La raison intuitive

Puisque la science consiste en un jugement portant sur les universels et les êtres nécessaires, et qu'il excite des principes d'où les vérités démontrées et toute science en générale (c'est-à-dire toute science s'accompagne de raisonnement) il en résulte que le principe de ce que la science connait ne serait être lui-même objet ni de science, ni d'art, ni de prudence. En effet, l'objet de la science est démontrable, et d'autre part l'art et la prudence se trouvent avoir rapport aux choses qui peuvent être autrement qu'elles ne soient. Mais la sagesse n'a pas non plus dès lors les principes pour objet, puisque le propre du sage c'est d'avoir une démonstration pour certaines choses. Si donc les dispositions qui nous permettent d'atteindre la vérité et d'éviter toute erreur peuvent être autrement, si ces dispositions-là sont la science, la prudence, la sagesse et l'intellect, et si trois d'entre- elles ne peuvent jouer aucun rôle dans l'appréhension des principes, il reste que c'est la raison intuitive qui les saisit.

N°	DOMAINES	VERTU PRINCIPALES
1	Philosophie classiques : les quatre vertus cardinales identifiées par Platon	La prudence, la justice, la tempérance et la foi
2	Christianisme : les trois vertus théologales qui complètent les quatre vertus cardinales	La foi, l'espérance et la charité. Elles sont censées guider les hommes dans leur rapport au monde et à Dieu
3	Catholicisme: les sept vertus catholique	La foi, l'espérance, la charité, la justice, la prudence, la force et la tempérance
4	Les trois vertus monastiques	L'obéissance, la pauvreté et la chasteté
5	Vertu politique selon Montesquieu	Le civisme : l'amour des lois et de la patrie qui nécessite de préférer l'intérêt public au sien propre
6	Franc-maçonnerie: les trois vertus maçonniques	La tolérance, la bienfaisance et la solidarité
7	Scoutisme	La franchise, le dévouement et la pureté
8	Vertus intellectuelles	L'intelligence, la science, la prudence, l'art et la sagesse

Tableau présentant les différentes vertus particulières et leurs domaines respectifs

Section 2 : L'organisation de la cité et le développement durable.

Ici nous allons présenter comment est organisée une cité (A) puis le développement durable (B) selon Aristote.

A- Organisation de la cité

Pour commencer, il nous faut d'abord connaitre ce qu'est la cité. En effet, du latin *civitas* qui veut dire ensemble de citoyens, territoire où ils vivent, la cité est considérée comme entité morale et politique ou encore communauté politique organisée par exemple la cité idéale chez Platon. Dans l'antiquité grecque, la cité désigne une fédération de tribus groupées sous des institutions communes. Aristote quant à lui, dans *Les Politiques,* voit dans la cité à la fois un fait de la nature et la forme d'organisation la plus parfaite en ce qu'elle réalise l'essence de l'homme, « animal politique »[21] En effet, la capacité de se suffit soi-même, que la nature a refusée à l'homme, ne se réalise pas pleinement que dans la cité. Par l'étendue de son territoire et de ses ressources, la cité constitue une unité politique autonome. Elle permet d'assurer la défense et de satisfaire les besoins de ses membres. Mais c'est surtout parce qu'elle permet aux hommes de s'accorder sur une idéale de justice et de vivre en amitié en cultivant la vertu que la cité constitue, aux yeux d'Aristote, la condition d'une vie pleinement humaine, c'est-à-dire délivrée du besoin. L'Etat-nation, forme moderne de la communauté politique ou cité, par sa taille et sa complexité rend plus abstrait le rapport du citoyen à l'intérêt commun. C'est pourquoi la citoyenneté n'est pas une qualité ou une vertu immédiate, mais doit se construire, notamment grâce à l'éducation. Dans l'antiquité avant la création des Etats, la cité désignait un groupe d'hommes sédentarisés libres constituant une société politique, indépendante des autres, ayant son gouvernement, ses lois, sa religion et ses propres mœurs. Par extension, ce mot est appliqué à la désignation du lieu où ces hommes se sont réunis pour créer un habitat fixe, la ville, et où ils avaient organisé un culte. La structuration de la cité reposait sur la spécialisation des activités pour permettre les échanges commerciaux, sur l'administration du lieu et des activités et sur une armée de protection des personnes et des biens.

[21]ARISTOTE, *Politique*, Dalimier, Paris, Arlea, 1995 Livre. I. chap. II. pp. 31 - 32.

La cité grecque (polis) est une communauté de citoyens entièrement indépendante, souveraine sur les citoyens qui la composent, cimentée par des cultes et régie par des nomoi [lois]. Cette définition vaut pour l'époque classique (Ve-IVe siècle av. J.-C.), et fournit un point de départ acceptable pour l'étude d'un phénomène dont on peut suivre l'évolution du VIIIe siècle avant J.-C. (certains remontent plus haut) à la fin de l'Empire unifié (392) et au-delà. Géographiquement, il y eut des cités grecques depuis Alexandrie d'Arachosie (Kandahar) en Afghanistan (et même plus loin vers l'est, mais il n'en reste pas de traces) jusqu'aux côtes méditerranéennes d'Espagne (Emporion-Ampurias), depuis Ptolémaïs en Haute-Égypte jusqu'à Olbia aux bouches du Dniepr. Un paradoxe vaut d'être signalé : si l'on excepte l'oraison funèbre de Périclès dans l'œuvre de Thucydide, on ne possède pas de traités théoriques de la démocratie véritable. Protagoras, qui fut peut-être le seul grand théoricien démocrate, n'est connu que par les allusions de Platon. Les théoriciens du IV^{e} siècle, Platon plus encore qu'Aristote, tout en poussant jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes l'idéal de la cité une et souveraine, se préoccupent d'assurer la souveraineté réelle à d'autres qu'aux citoyens : dieux, rois, philosophes, collèges de prêtres. Ainsi procédera l'époque hellénistique. Sous sa forme la plus haute et la plus neuve la cité grecque n'est connue que masquée.

En Grèce antique, la polis (en grec ancien pólis au pluriel poleis) n'est pas une cité-État, le mot « État » étant anachronique, mais une communauté de citoyens libres et autonomes[22], le corps social lui-même, l'expression de la conscience collective des Grecs[23]. Dans la pensée grecque antique, la cité représente avant tout une structure humaine et sociale, et non une organisation administrative : il n'y a pas d'État indépendamment d'une communauté humaine concrète[24]. C'est la raison pour laquelle les cités sont désignées, dans la langue grecque, par le nom de leur peuple : la cité d'Athènes n'existe pas en tant que telle, on parle de la « cité des Athéniens », tout comme Sparte est la cité des Lacédémoniens. Selon la formule d'Aristote dans le *Politique*, la cité est une communauté « d'animaux politiques » réunis par le choix non pas seulement

[22]Le mot grec « *polis »* a donné le mot politique : dans la Grèce antique, les *politai* (citoyens) étaient les acteurs de la vie politique.

[23] Lois GERNET, *Les débuts de l'hellénisme,* Les Grecs sans miracle, Paris, 1983.

[24] Edouard WILL, Claude MOSSE et Paul GOUKOWSKY, *Le monde grec et l'orient* : Le IXe siècle et l'époque hellénistique, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Peuples et Civilisations », 1975.

de vivre ensemble mais de « bien vivre », en vue d'une vie parfaite et autarcique[25]. Cette vie commune et parfaite est assurée d'abord et surtout par « la vertu de justice, vertu politique par excellence », et consolidée par la référence à un même passé mythique, à des héros communs, à des rites et des lois intégrées et partagées. Le caractère autonome de ces cités a été favorisé par le relief accidenté du pays (reliefs de type alpin ; forte activité tectonique), entravant les communications, et renforçant ainsi l'autarcie des cités. Toutefois aucun déterminisme géographique n'explique cette structure originale. Sa formation est un processus long et complexe. La notion de polis peut ainsi recouvrir trois réalités superposables et peut apparaître comme : Une donnée sociale, comprise comme une communauté d'ayants droit, libres et autonomes, fortement structurée : le corps des citoyens. La polis est alors comprise comme une entité politique et même comme le cadre de l'émergence du politique ; une donnée spatiale, un site qui noue de manière insécable une ville à son territoire et un écosystème. La polis est alors comprise comme une entité physique ; un État souverain, doté de pouvoirs régaliens, qui joue un rôle sur la scène internationale[26]. Le territoire était divisé en trois entités : l'astu, avec les édifices publics et l'habitat, la chora, qui réunissait les villages (nommés komai) ainsi que les terres arables. La troisième et dernière unité est l'eschatia, région couvrant les montagnes et les terres de mauvais rapport. Les remparts marquaient la limite entre agglomération et campagne. Ils avaient une valeur symbolique de puissance et d'indépendance. Dans les cités qui se trouvaient à proximité de la mer, il y avait aussi parfois la paralia, c'est-à-dire la côte et le port. L'ensemble constituait le territoire poliade. La cité grecque se distingue de ses voisines mésopotamiennes par la présence d'une agora, mais tout comme elles, elles possèdent un territoire étendu, un rempart, des habitations… La cité est une double entité constituée de la ville et de la campagne. Balisée par des temples et sanctuaires la campagne représente un moyen de survie indispensable pour la ville. La cité grecque est un groupe de villageois qui délimitent un territoire commun, croient aux mêmes dieux et respectent les mêmes lois et la même constitution qui évolue continuellement.

[25] ARISTOTE, *Politique, Ibid.*, pp. 29-37.
[26] Morgens Herman HANSEN, « Préface » ; Raoul LONIS, *La cité dans le monde grec*, p.7.

Chez Aristote, l'organisation de la cité est diverse, mais relève de trois principaux types de constitutions : l'oligarchie, la tyrannie et la démocratie, par ordre d'apparition. Ceux-ci évoluent, le but étant pour les Grecs de définir la meilleure politeia, concept qui allie la citoyenneté au mode d'organisation de la cité, deux choses sensiblement liées pour les Grecs. La vie politique a lieu sur la place publique et dans le théâtre où la justice est rendue par des jurés tirés au sort. Sur l'exemple d'Athènes de nombreuses cités organisent leur vie politique de la même manière : la Boulè (en grec ancien Βουλή, aussi transcrit Boulê, assemblée de citoyens) décide des lois et les Prytanes (ou πρυτάνεις) veillent à leur application. Durant la période hellénistique, l'attention des citoyens se porte moins sur la politique extérieure sous autorité royale. Désormais, les débats traitent de la politique intérieure, et on assiste à l'émergence de nouvelles préoccupations telles que le confort urbain, la venue de médecins publics… Les institutions des cités sont calquées sur le modèle athénien : réunion dans le théâtre, école pour les citoyens financés par la cité, développement des gymnases. Le théâtre joue un rôle important pour recevoir du monde lors des manifestations culturelles. Lors de la période hellénistique, le théâtre et le gymnase sont également les lieux du culte du roi et des divinités orientales. Selon le modèle athénien classique : chaque année, l'Ecclésia (assemblée de citoyens) tire au sort 500 citoyens qui constituent la Boulè, qui a la charge de préparer les lois et séances des prochaines assemblées. Elle désigne aussi les membres d'un tribunal appelé l'Héliée, composé de 6 000 citoyens chargés de rendre la justice. Parallèlement, chaque année, dix stratèges sont élus afin de diriger la politique de la cité et de commander l'armée pendant que les archontes (tirés au sort) s'occupent de la vie religieuse de la cité. Cependant, ce modèle de démocratie directe athénienne n'est pas propre à toutes les cités et reste rare. De plus, la vie civile et politique ne s'adresse qu'aux citoyens, et pas aux femmes, esclaves ni métèques (étrangers), et ne concerne par conséquent qu'une partie de la population d'Athènes.

Comme le remarque François Ruzé dans son ouvrage *Délibération et pouvoir dans la cité grecque*, la vie politique de la Grèce antique accorde une grande place à la parole et au débat, contrairement à la vie politique actuelle, où les échanges ne sont qu'interposés par les médias. C'est pourquoi l'Agora constitue le noyau de la cité et

rythme sa vie sociale en accueillant la majorité des institutions politiques, ainsi que parfois des édifices religieux et des statues en l'honneur des héros de la cité. Dans ce lieu de réunion et de vie, les citoyens se réunissent et débattent, et certaines écoles de philosophie s'y implantent même à l'image de l'école du portique. Les poleis se sont affaiblies. Du moins, telle fut l'analyse qui prévalut pendant longtemps parmi les historiens. Cependant, comme le remarque Claire Préaux, « on a dit que la cité grecque était morte à Chéronée. […] Ce qui est mort à Chéronée, c'est le rêve d'un empire athénien tandis que naissait une expansion de la culture de la cité grecque »[27]. Plus loin, pour l'historien Richard Billows, la période hellénistique constitue même « une période centrale dans la vie des cités ». Il existe cependant différents degrés de liberté et d'autonomie dans les créations poliades d'Alexandre et des diadoques. Alexandre donne la liberté quand ses successeurs la garantissent. Le thème de la « liberté des Grecs » peut aussi, à l'occasion, devenir un thème de propagande. Les cités peuvent voir leurs magistrats principaux nommés par les souverains, se voir imposer des garnisons ou des impôts extraordinaires (comme l'impôt galactique). Les cités conservent la plupart de leurs institutions — comme le serment de l'éphébie à Athènes —, leur traitement des étrangers, le service rendu aux citoyens. Les magistrats sont souvent, comme à l'époque classique, nommés ou élus. Certains mécènes cumulent parfois plusieurs fonctions. Reste que l'expansion géographique et quantitative du phénomène poliade est sans précédent depuis la période de colonisation archaïque. Le principal changement se mesure en réalité dans la politique extérieure des cités qui, sur ce point, perdent une large part de leur autonomie quand elles gagnent en sophistication dans la gestion des affaires internes et dans la culture, la vie civique et les aménagements urbains. Une des principales questions qui agitaient les cités fut celle de l'approvisionnement, préoccupation qui mit au premier plan les mécènes et les bienfaiteurs. L'évergétisme change de nature et de fonction, mais reste une compétition tout hellénique, proche des concours olympiques. Comme en témoigne l'action de la Reine Laodicée, femme d'Antiochos III, qui offre aux jeunes femmes des cités sous sa coupe une dot leur permettant de se marier, ainsi que du blé à de nombreuses cités. Autre trait propre aux

[27] Gustave GLOTZ, *La cité grecque : le développement des institutions,* Paris, Albin Michel. coll. « L'évolution de l'humanité ». 1970. pp. 9 -41.

cités hellénistiques la recherche de nouvelles alliances entre les cités et en particulier sous la forme d'accords d'isopoliteia, forme nouvelle de citoyenneté partagée. L'alliance est également militaire : face aux rois, les cités veulent plus de pouvoir et se réunissent sous forme d'États fédéraux.

L'un des changements majeurs qu'apportent Alexandre le Grand et ses successeurs est la cohabitation entre les cités et les rois. Après le redécoupage du royaume par les diadoques, les souverains conservent le modèle d'Alexandre ; leur objectif est d'avoir de bonnes relations avec les cités, ce sont des places fortes qui apportent du prestige aux rois qui les détiennent. Cependant, des contestations et révoltes ont parfois lieu, comme en témoigne l'épisode de -230, l'usurpation du pouvoir par Antiochos Hiérax sera suivie par certaines cités qui rejoignent le mouvement et proclament leur indépendance. Le Roi Antiochos III met un terme à la rébellion dans les années suivantes en détruisant certaines cités, comme celle de Sardes, alors chef-lieu de la rébellion. En temps de paix, des relations de réciprocité s'installent entre les souverains et leurs cités. Ils agrandissent parfois leur territoire au détriment des villages voisins ou accordent d'autres faveurs comme des exemptions fiscales. Durant l'époque hellénistique, qui marque le déclin de la polis classique, les villes de modèle grec perdent leur statut d'indépendance ainsi qu'une partie de leur vie politique. L'auto-gestion et la gouvernance en général passent sous autorité royale. À l'époque romaine les empereurs romains continuent à promouvoir ce système de la cité puisqu'elle permet à des régions éloignées de s'autogérer et donc de faciliter la gestion de l'Empire. Malgré la création de provinces romaines, partout continuent à exister des cités à la grecque. Elles continuent à organiser elles-mêmes leur politique intérieure alors que la politique extérieure est aux mains de l'Empire romain.

B- Développement durable : définition, historique, enjeux et objectifs.

Définition

D'après le rapport « notre avenir à tous », le développement durable se définit comme étant un développement qui répond aux besoins du présent, sans pour autant compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs. Ce rapport, publié en 1987 par la Commission mondiale sur l'environnement et le développement des Nations Unies, insiste sur la nécessité de protéger la diversité des gènes, des espèces et de l'ensemble des écosystèmes naturels terrestres et aquatiques. C'est notamment possible, par des mesures de protection de la qualité de l'environnement, par la restauration, l'aménagement et le maintien des habitats essentiels aux espèces. Cela implique une gestion durable de l'utilisation des populations animales et végétales exploitées. En d'autres termes, c'est la gestion rationnelle des ressources humaines, naturelles et économiques qui vise à satisfaire les besoins essentiels de l'humanité, dans le très long terme. Le développement durable suppose la réalisation de plusieurs conditions : la conservation de l'équilibre général, le respect de l'environnement et la prévention de l'épuisement des ressources naturelles. La diminution de la production des déchets, la rationalisation de la production et de la consommation d'énergie est également à mettre en œuvre. Le développement durable est présenté comme une rupture, plus ou moins nette, avec d'autres modes de développement qui ont conduit, et mènent encore, à des dégâts sociaux et écologiques préoccupants, tant à l'échelle mondiale, que locale. Pour être durable, le développement doit réunir trois éléments majeurs : l'équité, la préservation de l'environnement et l'efficacité économique. Un projet de développement durable s'appuie nécessairement sur un mode de concertation plus abouti entre la collectivité et les membres qui la composent. La réussite d'une telle politique passe aussi par l'acceptation de certaines contraintes pour les consommateurs, ainsi que par le respect d'exigences de transparence et de participation des citoyens.

Historique

Face à la surexploitation des ressources naturelles liée à la croissance économique et démographique, le groupe de réflexion appelé Club de Rome créé en 1968, prône la croissance zéro. Ce groupe rassemble des scientifiques, des économistes, des fonctionnaires nationaux et internationaux, ainsi que des industriels de 53 pays. Il se préoccupe des problèmes complexes auxquels doivent faire face toutes les sociétés, tant industrialisées, qu'en voie de développement. En 1971, cette association privée internationale lance une alerte retentissante, en publiant « Halte à la croissance ». Schématiquement, le développement économique actuel y est présenté comme incompatible avec la protection de la planète à long terme. La conférence des Nations

Unies sur l'environnement humain, à Stockholm en 1972, est à l'origine du premier véritable concept de développement durable, appelé à cette date éco développement. Cette conférence fondatrice s'était tenue dans un environnement d'affrontement entre l'écologie et l'économie. Grâce à l'appui de personnalités comme Maurice Strong, le professeur René Dubos, Barbara Ward et Ignacy Sachs, l'intégration de l'équité sociale et la prudence écologique, ont été intégrés dans les modèles de développement économique du Nord et du Sud. Il en résultera la création du Programme des Nations Unies pour l'Environnement (PNUE), de même que le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD).

Au fil des années, les composantes des sociétés civiles, avec le timide appui des gouvernements, prennent conscience de la nécessité de mettre en place une solidarité mondiale, pour faire face aux risques de chaos des équilibres naturels. La découverte par le grand public, au cours des années 1980, des pluies acides, du trou dans la couche d'ozone, de l'effet de serre, etc. vont contribuer à cette lente prise de conscience. Petit à petit, les médias commenceront à vulgariser ces différents sujets. En 1980, l'Union Internationale pour la Conservation de la Nature (UICN) publie sa stratégie mondiale de la conservation. Ce document constitue l'une des origines de l'utilisation de l'expression « développement durable », devenu « sustainable development » en anglais et « desarollo sustenido (ou sostenible) » en espagnol. Le concept est donc né des constats suivants : la fracture Nord/Sud (porteuse de conflits futurs), la recherche d'un développement humain et les risques écologiques, qui imposent la sauvegarde urgente de l'environnement. Le terme du développement durable reste pratiquement imperceptible, jusqu'à sa relance dans le rapport de Gro Harlem Brundtland, « notre avenir à tous », publié en 1987. Premier ministre en Norvège et présidente de la Commission Mondiale sur l'Environnement et le Développement (CMED) à l'époque, elle s'attacha à éclairer ce concept de « sustainable development » par « un développement qui répond au besoin du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs ». Depuis cette date, le concept de développement durable a été admis dans le monde entier.

Les enjeux et objectifs du développement durable

Après la conférence de Rio (1992), la plupart des Etats se sont engagés à élaborer une stratégie nationale de développement durable. La mise en œuvre de ces stratégies s'avère délicate, car elle doit répondre à de lourds enjeux, dans des contextes économiques et politiques marqués par de fortes inerties. Les enjeux apparaissent à tous les niveaux et touchent pratiquement tous les volets des politiques des états. Des divergences de vues apparaissent entre les différentes approches, notamment : libéralisme plus ou moins contraint, volonté de mettre l'homme au cœur de l'économie,

volonté plus ou moins grande des différents états de la planète, équilibre entre les intérêts à court, moyen, long et très long terme. En outre, il est incontestable que l'interdépendance des économies modernes, oblige à une gestion des problématiques environnementales au niveau mondial, ce qui ne simplifie pas la mise en œuvre des stratégies nécessaires, du fait notamment des écarts de niveaux de développement.

Les objectifs du développement durable sont de définir des schémas viables qui réunissent les aspects économiques, sociaux et environnementaux des activités humaines. Ces trois domaines sont donc à prendre en compte par les collectivités, comme par les entreprises et les individus. La finalité du développement durable est de trouver un équilibre cohérent et viable à long terme entre ces trois enjeux. À ces trois piliers s'ajoute un enjeu transversal, indispensable à la définition et à la mise en œuvre de politiques et d'actions relatives au développement durable, il s'agit de la bonne gouvernance. La gouvernance correspond aux modalités du processus de décision. En matière de développement durable, la définition des objectifs et leur mise en œuvre, suppose un consensus entre tous les acteurs de la société : les entreprises privées, publiques, les associations, les ONG, les syndicats et les citoyens. Le développement durable n'est pas le fruit d'une génération spontanée, mais plutôt un ensemble de transformations, dans lequel l'exploitation des ressources naturelles, le choix des types d'investissements, l'orientation des modifications technologiques et institutionnels sont en harmonie avec les besoins présents et futurs. Comme nous l'avons déjà indiqué, les objectifs du développement durable, sont à considérer au plan individuel, à celui des entreprises et au niveau planétaire. Le concept de développement durable repose par ailleurs sur un ensemble d'exigences. Il doit permettre la réalisation des besoins essentiels des générations actuelles et futures en rapport avec les contraintes démographiques comme : l'accès à l'eau, à l'éducation, à la santé, à l'emploi, la lutte contre la faim ou la malnutrition. Ce type de développement a aussi comme objectif, l'amélioration de la qualité de vie, c'est-à-dire un accès plus facile aux soins médicaux, aux services sociaux, à la culture, et donc au bien-être social. En outre, le respect des droits et des libertés et le renforcement de nouvelles formes d'énergies renouvelables comme l'énergie éolienne, solaire ou géothermique sont des aspects importants du développement durable. Le développement durable doit permettre de protéger les ressources et l'état de la planète pour les générations futures et de partager les richesses naturelles. La notion de développement durable traite également de la réduction des écarts entre les pays pauvres et les pays riches, dans la mesure, ou le maintien ou l'accentuation de ces écarts, serait facteurs de conflits violents, qui sont par nature source, non pas de développement, mais de régression.

CHAPITRE : 2 LA VERTU COMME FACTEUR DE PAIX ET DE BONHEUR

La vertu comme facteur de paix (section 1) et de bonheur (section 2).

Section 1 : La vertu comme facteur de paix.

Pour ROUSSEAU, la paix ne s'oppose pas seulement à la guerre mais aussi à la servitude. Elle n'est donc pas synonyme de tranquillité, et se définit comme « sûreté » à la condition d'inclure « la garantie de la vie et de la liberté de chacun par toute la communauté[28] » Ainsi définie, elle renvoie alors à un état positif de justice et de concorde : le repos, l'union, la concorde, toutes les idées de bienveillance et d'affection mutuelle semble renfermées dans ce doux mot de paix. Il porte à l'âme une plénitude de sentiment qui nous fait aimer à la fois notre propre existence et celle d'autrui[...][29]. Vivre « paisiblement dans une douce société avec ses concitoyens, exerçant envers eux, et à leurs exemples, l'humanité, l'amitié et toutes les vertus », selon les termes employés dans la Dédicace du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*[30], cela dépend d'une conjoncture extérieure et de conditions sociales, affectives et politiques intérieurs qui exigent de penser la qualité des liens entre les hommes, leur « liaison réciproque ». Pourtant, si le *Second Discours* peut être considérer comme un traité des causes de la conflictualité entre les hommes et de la guerre entre les Etats, compléter en cela par les *Principes du droit de la guerre*, peut-on dire que ROUSSEAU a aussi écrit un traité et un « éloge » de la paix ? Certes, il reproche aux historiens d'avoir toujours privilégié les guerres et les révolutions au détriment d'une réflexion sur la paix, ses conditions et ses manifestations. L'histoire est celle des batailles et des princes plutôt que celle de la paix et des peuples Mais sa condamnation de la guerre n'est pas littérale et sa défense de la paix s'appuie sur une dénonciation de la « paix du despotisme » et du

[28] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du pacte social*, OC III, p. 486.
[29] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Principes du Droit de la guerre, Ecrits sur la paix perpétuelle,* éd. Cite. p.71.
[30] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Principes du Droit de la guerre*, *Ibid.*, p.115.

« repos dans la servitude ». ROUSSEAU ne possède- t-il pas, autant qu'à une critique du droit international, à une critique des « fausses notions » de la paix, selon un point de vue républicain conjugué à une théorie des passions bien spécifiques ?

La paix, la sécurité, un avenir, tels sont les besoins fondamentaux que les gens en proie à un conflit violent désirent et recherchent à tout prix. Or, s'efforcer de rétablir la confiance, les moyens de subsistance, les institutions et les relations est un travail complexe et à long terme, émaillé de bons en avant et de pas en arrière : voilà en quoi consiste la mission même de la consolidation de la paix. Les questions d'inégalité, d'injustice et d'exclusion se retrouvent au cœur de nombreux conflits. Tandis que la criminalité peut se greffer sur un conflit et l'attiser, il existe souvent de véritables griefs ignorés qui se manifestent par la violence. Si les interventions militaires peuvent servir à lutter contre une menace immédiate, ou s'en prévenir, elles ne peuvent toutefois ni résoudre les problèmes politiques, sociaux et économiques, sous-jacents ni maintenir la paix. En fait, bien souvent, elles ne font que compliquer la tâche. Plus de 1,5 milliard de personnes vivent dans des pays en proie à des conflits violents. On compte parmi elles 59,5 millions de déplacés de force, et 19,5 millions de réfugiés, dont la moitié sont des enfants. Aucun des pays à faible revenu et en proie au conflit n'ai parvenue à remplir un seul des Objectifs du Millénaire pour le Développement(OMD) arrivés à échéance cet automne. Les approches de consolidation de la paix, qui comptes notamment la médiation et la diplomatie, le dialogue et la participation, font partir des outils indispensables dont nous avons besoin pour réaliser l'objectif 16 des nouveaux Objectifs de Développement Durable(ODD) de l'ONU, à savoir : promouvoir l'avènement de sociétés pacifiques et ouvertes aux fins du développement durable.

La journée internationale de la paix célébrée le 21 Septembre 2020 et instituée en 1981 par les Nations Unies, est consacrée au renforcement des idéaux de paix, tant au sein des nations qu'entre les peuples. Elle met également en avant certaines des initiatives mises en place par les pays pour mettre fin aux conflits. Le thème de cette année est : « Façonner la paix ensemble ». Tout en menant une réflexion sur ce thème, il est important de préciser dès le départ que la paix découle d'un effort commun. Aucune communauté ni aucun individu ne peut y parvenir toute seule. Il est important

de rappeler qu'une action collaborative est nécessaire pour mettre fin aux conflits et promouvoir la paix dans le monde. De plus, « Faire taire les armes pour créer des conditions propices au développement de l'Afrique » est le thème sous lequel l'Union africaine a placé ses actions cette année. Toutefois, il est important de garder à l'esprit que faire taire les armes signifie également assurer une éducation de qualité ! Lorsqu'une guerre éclate, l'éducation est généralement le secteur le plus touché. Les conflits violents continuent de poser des problèmes socio-économiques au continent africain : ils détruisent les infrastructures, affectent les enseignants et les personnes les plus vulnérables et augmentent le nombre d'élèves non scolarisés. En juin 2019, 9272 écoles étaient fermées ou étaient devenu non opérationnelles et près de 2millions d'enfants avaient été privés d'éducation en raison de la violence et de l'insécurité au Burkina Faso, au Cameroun, en République Centrafricaine, en République démocratique du Congo, au Mali, au Niger, au Nigéria et au Tchad. En outre, un rapport publié par l'UNICEF en Août 2019 affirme qu'il y a eu une recrudescence des attaques délibérées contre les élèves, les enseignants et les écoles en Afrique de l'Ouest et en Afrique Centrale depuis 2017. A la suite de ces attaques, les fermetures d'écoles ont triplé l'année dernière, contraignant plu de 1,9 millions d'enfants à quitter l'école. Toutes ces fermetures d'écoles ont eu lieu avant celles dues à la pandémie de Covid-19 qui ont contribué à aggraver une situation d'urgence déjà complexe. Pour toutes ces raisons, la capacité du secteur de l'éducation à promouvoir la paix et une coexistence harmonieuse ne peut être sous-estimée. Le recrutement des enfants dans l'extrémisme violent, leur vulnérabilité accrue face aux travails et à l'exploitation sexuelle, aux mariages précoces, aux maladies et, enfin de compte, à la pauvreté sont des conséquences directes de leur non-scolarisation.

Une « Afrique intégrée, prospère et pacifique, dirigée par ses propres citoyens et occupant la place qu'elle mérite dans le monde et dans l'économie de la connaissance » : telle est la vision de l'Union africaine (UA) pour le continent. Une éducation de qualité est essentielle à la réalisation de cette vision, et implique de favoriser des attitudes qui encouragent la compréhension, la tolérance et le respect mutuels, prévenant les sociétés de conflits violents. L'éducation donne également un sentiment de normalité et de routine aux enfants et aux adultes après les traumatismes causés par des conflits violents.

Il est stratégique d'investir dans la paix par le biais de l'éducation car, cela favorise la résilience et attenue les effets des conflits de l'extrémisme violents. Le cas de l'Europe est un exemple classique. La paix et la sécurité sont des ingrédients essentiels au développement social et économique de toute nation. Les conflits violents entravent le développement économique et renforcent les inégalités, les griefs et le désespoir enfermant les pays dans un cercle vicieux de violence. A cette fin, les pays africains n'ont pas d'autres choix que d'ancrer l'éducation à la paix dans leurs politiques et plans sectoriels de l'éducation, et de l'intégrer à tous les niveaux, afin de garantir que les connaissances, les compétences, les valeurs et les attitudes nécessaires à la coexistence pacifiques puissent être apprises et mises en pratique. Les ministères de l'éducation doivent également adopter des approches sensibles aux conflits dans leurs politiques ainsi que des stratégies de préparation et de réponse aux situations d'urgence et intègrent la réduction des conflits et la protection de l'éducation contre les attaques. Il est encore plus important que les ministères de l'Education établissent et renforcent leurs structures de coordination d'urgence au niveau national et régional, afin de combler leurs éventuelles lacunes.

Section 2 : La vertu comme facteur du bonheur.

Après avoir expliqué comment la vertu peut être facteur de paix, il est nécessaire de tracer une esquisse du bonheur, puisque c'est ce dernier que nous posons comme fin des affaires humaines. En effet, pour Platon, le bonheur est une quête sans fin. Dès l'antiquité et jusqu'à aujourd'hui, beaucoup s'accordent à dire que le bonheur s'obtient par la recherche du plaisir. Cette conception se nomme : « hédonisme »[31]. Dans le *Gorgias* de Platon, le sophiste Calliclès s'entretien avec Socrate à e sujet. Pour Démocrite, le bonheur se définit de façon négative : il est l'absence de peine. Les penseurs de la Grèce antique appelaient cela *l'ataraxie*[32].Pour être heureux il faut donc éviter tout ce qui nous fait du mal. Epicure, l'un des principaux représentants de l'hédonisme, considère qu'il faut chercher le plaisir mais aussi éviter le déplaisir. Par exemple, dévorer des plaquettes de chocolat nous procurera sur le moment un plaisir certain, mais provoquera très certainement des maux de ventre et donc du déplaisir. Epicure, philosophe grecque de l'Epicurisme, distingue les différents plaisirs : le plaisir qui apporte souffrance et douleur ; et celui qui apporte la paix de l'âme. Selon lui, il faut que l'homme sache différencier ces deux plaisirs pour être heureux. Pour Confucius ‘'tous les hommes pensent que le bonheur se trouve au sommet de la montagne alors qu'il réside dans la façon de la gravir''. Le sage chinois Confucius à lui aussi apporté sa vision du bonheur. Pour Emmanuel KANT le bonheur est un idéal de l'imagination et non de la raison. Philosophe du XVIIIe siècle la notion de bonheur est la satisfaction des besoins et des désirs.

Pour Aristote, le bonheur est le souverain du bien. Le but ultime de toutes nos actions. Le bonheur repose donc sur la conformité à la raison et à la vertu. Cependant, la vertu ne suffit pas au bonheur. En effet, Aristote met en avant le fait que l'homme a besoin d'avoir un corps en bonne santé, ainsi que des biens extérieurs. Aristote pose plusieurs fois le problème de l'unification des vertus, car au constat d'une certaine inclinaison vers la désagrégation qui, cachée la plupart des temps, pourrait bien venir à la lumière. En effet, la définition du bonheur comme « activité de l'âme en accord avec

[31] Pour être heureux, il suffit de multiplier les désirs et les réaliser.
[32] Ce concept signifie « absence de troubles ».

la vertu »[33] ou comme « action d'une vie parfaite en accord avec la vertu parfaite »[34] est liée avec l'idée que les vertus sont plusieurs. D'abord à partir de leur rapport avec la raison, qui est le critère de leur distinction, les vertus sont divisées en deux espèces[35]: les unes possèdent au sens propre la raison et les autres ne font que lui obéir, de même que l'enfant obéit à son père[36]. Ensuite Aristote nous dit que ces deux grandes espèces se divisent, à leur tour en plusieurs plus petites parties comme « l'intelligence et la prudence, pour les vertus qui possèdent la raison, et comme le courage, la justice et la tempérance qui obéissent à la raison »[37]. Dans les livres III et IV de l'*Ethique à Nicomaque*, il recherche pour chacune des vertus, quelle est leur nature, sur quelles sortes d'objet elles portent et de quelle façon. Pour chacune, il répond que la vertu est un juste milieu par rapport à un objet particulier, les choses qui font peur ou nous font peur, l'argent ou les honneurs. Les Péripatéticiens ont discuté longuement sur le problème de la distinction des vertus, nous en trouvons témoignage dans les œuvres d'Alexandre et d'Aphrodise. Dans la *Matissa* 8, p155, les vertus sont des parties d'un tout unique, bien qu'elles concernent des objets bien différents, et ne peuvent pas exister isolées. Ainsi dans le *Problèmes Ethiques,* la vertu éthique en général n'est pas un genre dont les vertus particulières sont des espèces ; parce que les espèces peuvent subsister séparément, tandis que les vertus sont liées nécessairement les unes aux autres. Par conséquent, la vie heureuse se divise donc, de quelque chose, en une série de types différents d'activités ; selon les différents champs d'activités de l'homme : il y aura des vertus relatives à l'emploi de l'argent, d'autres relatives à l'usage des plaisirs, à la maîtrise de l'agressivité en guerre et en paix, aux relations amicales dans la famille et dans la société civile. Selon Aristote, il y a unification des vertus à des différents niveaux : il y a avant tout des formes régionales d'unification des vertus à l'intérieur des deux espèces principales, les vertus morales et les vertus intellectuelles, et vice versa. Certaines vertus morales présupposent la présence de toutes les autres ; ce sont la magnanimité et l'un des types de justice. En outre, diviser ou dire que la vie heureuse se

[33] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque, Ibid.,* 1098a p. 29.
[34] ARISTOTE, *Ethique à Eudème, Ibid.,* 1219a pp.38-39.
[35] ARISTOTE, *Ethique à Eudème, Ibid.,* 1220a p.40.
[36] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque, Ibid.,* 1103a pp.1-4.
[37] La liste des vertus morales dans l'*Ethique à Nicomaque* est la suivante : courage, modération, libéralité, magnificence, la vérité, la douceur et la justice.

divise, il y a ici le danger évident de parvenir à diviser l'unique définition du bonheur en plusieurs critères, plus concrets et plus particuliers, qui n'ont comme lien commun que des caractéristiques très générales : la définition du bonheur humain en général risque d'être semblable à celle de l'animal en général ; c'est-à-dire d'un universel qui ne se concrétise que dans les différents animaux. La vie heureuse risque de se réduire à un terme que l'on peut appliquer à des ensembles très variées d'activités et de formes de vie, et dont il n'en indique que quelques aspects communs. Chacun pourrait donc être heureux à sa façon, pourvu qu'il respecte ces conditions très générales. Enfin, pour ceux qui estime que le bonheur consiste dans la vertu, notre définition est en plein accord avec eux, car l'activité conforme à la vertu appartient bien à la vertu. Et, la question qu'on se pose ressort clairement de notre définition du bonheur.

Nous avons dit qu'il est aussi une activité de l'âme conforme à la vertu, c'est-à-dire une activité d'une certaine espèce, alors que pour les autres biens, les uns font nécessairement partie intégrante du bonheur, les autres sont seulement adjuvants. Parler d'unification des vertus, c'est dire qu'il n'y a qu'un seul et unique qui est le fruit de la perfection et non l'œuvre de la fortune, puisque la vertu ne réside pas dans la fortune comme on l'entend. Nous ne pouvons pas parler de bonheur sans évoquer la vertu et vice versa ; de cette même façon, un homme vertueux est un homme heureux (de bonheur) et un homme heureux est dit vertueux s'il respecte les conditions générales de la vertu ou si le dernier reste dans le juste milieu entre l'excès du bonheur et son défaut. Le dynamisme à la source de l'action, c'est le désir. Mais il y a une fin naturelle : le bonheur, qui réside en la réalisation de notre nature. C'est à l'intelligence, à la raison pratique, d'éclairer le désir sur cette fin, et trouver les moyens propres à le rejoindre. Les vertus, les devoirs, la dimension impérative de la morale font partie de ces moyens : le devoir n'est pas arbitraire, mais intégré dans une perspective plus vaste, dont la ligne de fuite est la quête du bonheur.

CHAPITRE 3 : L'EDUCATION COMME CLE DU DEVELOPPEMENT DURABLE.

Dans ce chapitre nous allons d'abord présenter la pensée d'Aristote sur l'éducation (section 1) et ensuite montrer l'importance de cette dernière dans le processus du développement durable (section 2).

Section 1 : La pensée d'Aristote sur l'éducation.

Pour Aristote, la finalité de l'éducation est identique à la finalité de l'homme. Évidemment, toute éducation vise, explicitement ou implicitement, un idéal humain. Mais, pour Aristote, l'éducation est indispensable pour l'actualisation complète de l'homme. Le bien suprême auquel tout homme aspire, c'est le bonheur. Or, l'homme heureux d'Aristote n'est pas un sauvage heureux, ce n'est pas l'homme à l'état naturel, c'est l'homme éduqué. L'homme heureux, l'homme de bien, est un homme vertueux, mais la vertu s'acquiert précisément par l'éducation. L'éthique et l'éducation se confondent. Les livres qu'Aristote a écrits sur l'éthique sont des manuels pour enseigner l'art de vivre.

Dans le premier livre de l'Éthique à Nicomaque, Aristote se demande «si le bonheur est une chose qui peut s'apprendre, ou s'il s'acquiert par l'habitude ou quelque autre exercice, ou si enfin il nous échoit en partage par une certaine faveur divine ou même par le hasard. »[38] La réponse n'est pas moins claire: «La cause véritablement déterminante du bonheur réside dans l'activité conforme à la vertu.» « Il y a deux catégories de vertus : les vertus intellectuelles et les vertus morales. » [39] « La vertu intellectuelle dépend dans une large mesure de l'enseignement reçu, aussi bien pour sa production que pour son accroissement ; aussi a-t-elle besoin d'expérience et de temps. La vertu morale, au contraire, est le produit de l'habitude [...]. Aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement. Vers la fin de l'Éthique à Nicomaque, Aristote revient sur la question en des termes presque identiques : « L'homme appelé à être bon doit recevoir

[38] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, *Ibid.*, 1099b. pp.11-12.
[39] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque, Ibid.*, 1103a. pp.4-5.

une éducation et des habitudes d'homme de bien. » [40] Dans le livre VII de la Politique, où Aristote traite de l'État idéal, et particulièrement de l'éducation dans cet État idéal, il reprend la question : « Comment un homme devient-il vertueux ?»[41] La réponse est analogue à celle donnée dans l'Éthique à Nicomaque: «Il existe trois facteurs qui font devenir les hommes bons et pleinement vertueux et ces trois facteurs sont nature, habitude et raison. Tout d'abord, il faut, de naissance, avoir la nature d'un être humain, et non de quelque autre animal ; ensuite, on doit avoir certaines dispositions de corps et d'âme. Mais il y a plusieurs qualités qu'il n'est nullement utile d'apporter en naissant, car les habitudes acquises les modifient, et il y a en fait certaines qualités qui, par nature, sont susceptibles de se tourner indifféremment, sous l'influence des habitudes contractées, vers le meilleur ou vers le pire. Or les animaux autres que les hommes sont, dans leur vie, guidés surtout par la nature, bien que quelques-uns, à un faible degré, soient aussi guidés par leurs habitudes. L'homme, au contraire, vit aussi par raison, car seul, de tous les animaux, il possède la raison ; par conséquent, en lui doivent s'harmoniser l'un avec l'autre les trois facteurs dont nous parlons, car, en fait, les hommes, pour suivre leur raison, agissent en bien des cas contrairement à leurs habitudes et à leur nature, s'ils sont persuadés qu'il est meilleur de se comporter autrement. »

« Nous avons déterminé quels caractères naturels doivent posséder ceux qui sont appelés à s'en remettre docilement aux mains du législateur (c'est-à-dire l'intelligence et la résolution). Tout le reste est dès lors affaire d'éducation, car on apprend certaines choses par l'habitude et d'autres par l'enseignement du maître. » Donc, pour accéder au bonheur, au plein épanouissement de l'humain, certaines dispositions sont nécessaires. Il faut avoir la chance de posséder, dès la naissance, certains dons naturels, aussi bien physiques que moraux (aussi bien un corps sain et beau, une certaine aisance, de l'intelligence et une disposition naturelle à la vertu), mais cela n'est pas suffisant. Ce n'est que par l'éducation que le bonheur en puissance devient effectivement accessible. L'éducation est la pierre de touche de l'éthique aristotélicienne. Les vertus, la sagesse, le bonheur s'acquièrent par l'éducation. L'art de vivre s'apprend. La morale d'Aristote est

[40] ARISTOTE*, Ethique à Nicomaque*, *Ibid*., 1180a. pp.14-16.
[41]ARISTOTE, *Politique*, *Ibid*., 1332a. p.35.

fondée sur des concepts tels que le bonheur, le juste milieu, le loisir, la sagesse. Nous les retrouvons également dans sa théorie de l'éducation. Il est évident que pour Aristote toute éducation doit viser le juste milieu. C'est avec une référence à ce principe que se termine brusquement le huitième et dernier livre de la Politique (suivant l'ordre traditionnel du texte) : « Il est clair que nous devons nous appuyer sur ces trois normes pour mener à bien l'éducation : à la fois le juste milieu, le possible et le convenable. » [42] Le concept du juste milieu ne concerne pas uniquement la finalité de l'éducation, c'est aussi un moyen, un impératif pédagogique. Nous y reviendrons. La fin de la vie active de l'homme, c'est le loisir[43] ; en outre, «le bonheur semble consister dans le loisir». Et un des buts essentiels de l'éducation qu'il faut toujours avoir en vue, c'est justement le loisir, la scholè (qui est la racine étymologique du terme « école »).

Dans la philosophie de l'éducation aristotélicienne, l'éducation en vue du loisir occupe une place centrale. C'est une partie essentielle de la formation au « métier d'homme ». À juste titre, J. Tricot insiste sur le fait que le loisir n'est pas à confondre avec la flânerie, avec une sorte de dolce farniente. C'est la faculté de pouvoir et de savoir disposer librement de son temps. La liberté est une fin ultime de l'éducation, car il n'y a pas de bonheur sans liberté. Cette liberté se réalise dans la contemplation ou dans la vie philosophique, c'est-à-dire dans l'activité de l'esprit débarrassé de toute contrainte d'ordre matériel. C'est pourquoi l'éducation ne doit surtout pas avoir un caractère de formation professionnelle. Car « exercer un métier mécanique est une sorte d'esclavage limité ». Aussi, « les travaux de ceux qui sont dans un pareil état de sujétion (esclaves, manœuvres, artisans, c'est-à-dire ceux qui vivent du travail de leurs mains) ne doivent pas trouver place dans l'éducation reçue par l'homme de bien, l'homme politique ou le bon citoyen (sinon, occasionnellement, en vue de leurs besoins strictement personnels) ». Cela vaut également pour les commerçants. Aristote illustre ce point de vue dans l'exposé très détaillé qu'il consacre à l'enseignement musical dans le livre VIII de la Politique. Il y dit, par exemple, qu'« il ne faut introduire dans l'éducation ni flûtes ni

[42] ARISTOTE, *Politique*, *Ibid*., 1342b. p.32.
[43]ARISTOTE*, Éthique à Nicomaque, Ibid*., 1177b. p.4.

quelque autre instrument à caractère professionnel. »[44] Et il conclut de manière catégorique: «En fait d'instrumentation et d'exécution musicale, nous rejetons l'éducation professionnelle (et par professionnelle nous entendons celle qui est orientée vers les compétitions), car, dans cette éducation, l'élève ne cultive pas l'art musical en vue de son propre perfectionnement, mais pour le plaisir des auditeurs, plaisir de bas étage. C'est pourquoi nous estimons que l'exécution d'une pareille musique est indigne de l'homme libre et qu'elle convient plutôt à des mercenaires ; le résultat, dès lors, est que les exécutants deviennent de vulgaires artisans. » [45]. Le loisir, la scholè, que doit viser l'éducation, c'est la liberté de s'occuper des choses essentielles. C'est par cette liberté que se réalise la sagesse : vie consacrée à la philosophie, à la contemplation, tel est le vrai bonheur. Par le loisir, signe de liberté, l'éducation doit conduire à l'ultime fin de l'homme, qui est d'avoir une vie intellectuelle qui élève l'esprit. C'est ce vrai « métier d'homme » que l'éducation doit enseigner. Et ce n'est que par l'éducation que l'homme apprend.

Mais l'homme est essentiellement un « animal politique », selon la célèbre définition d'Aristote. « L'homme qui est dans l'incapacité d'être membre d'une communauté, ou qui n'en éprouve nullement le besoin parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait en rien partie d'une cité, et par conséquent est ou une brute, ou un dieu. »[46] L'homme ne s'accomplit que dans la communauté de la polis . Ce n'est que là qu'il trouve son bonheur. (On ne doit jamais perdre de vue qu'en parlant de politique Aristote pense exclusivement à la polis, cité-État aux limites soigneusement déterminées.) Si notre thèse est juste, selon laquelle toute la philosophie pratique d'Aristote s'appuie sur la théorie de l'éducation, nous devrions trouver dans sa conception de la finalité de l'éducation, outre la dimension éthique, une dimension essentiellement politique. C'est effectivement le cas. De même que c'est l'éducation qui conduit l'individu à la vertu, source essentielle de bonheur, c'est également l'éducation qui crée les conditions nécessaires à la constitution et à la stabilité de le polis vertueuse, c'est-à-dire à celle qui assure le bonheur

[44] ARISTOTE, *Politique, Ibid.,* VIII. 6. 1341b. p.17.
[45] ARISTOTE, *Politique, Ibid.,* VIII. 6. 1341b. pp.8-14.
[46] ARISTOTE, *Politique, Ibid.,* I. 2. 1253a. pp.26-28.

de ses citoyens. C'est par l'éducation que se forme la communauté. « La cité est une pluralité qui, par le moyen de l'éducation, doit être ramenée à une communauté et à une unité. » Au début de sa Politique, Aristote affirme que « toute cité est un fait de nature » Mais, lorsqu'il décrit l'État idéal, il souligne : « Que la cité soit vertueuse (et assure donc un maximum de bonheur aux citoyens), ce n'est plus là affaire de fortune, mais bien de science et de volonté réfléchie. » [47] Et c'est exactement avec cette phrase qu'il introduit son discours sur l'éducation, contenu dans les livre VII et VIII de la Politique. Mais l'éducation ne crée pas seulement la société, la communauté qui constitue la cité ; elle lui assure également la stabilité : « Le plus puissant de tous les moyens que nous avons indiqués pour mesurer la durée de la constitution, et qui est de nos jours totalement négligé, c'est un système d'éducation adapté à la forme des gouvernements. Rien ne sert, en effet, de posséder les meilleures lois, même ratifiées par le corps entier des citoyens, si ces derniers ne sont pas soumis à des habitudes et à une éducation entrant dans l'esprit de la constitution. »[48] L'éducation joue donc un rôle conservateur. Aristote le reconnaît à juste titre. Aujourd'hui, ceux qui recherchent le progrès social ont tendance à reprocher à l'éducation sa résistance aux changements. Mais, pour Aristote, le changement n'est guère souhaitable en soi, car tout changement risque de mener à la « corruption ». Ce qu'il recherche, c'est un idéal réalisable et stable. À chaque société, à chaque forme de gouvernement correspond un système d'éducation particulier. Il y a un système d'éducation qui correspond à la démocratie, un autre qui convient à l'oligarchie (31). C'est la raison pour laquelle l'éducation est la tâche primordiale du législateur : « Que le législateur doit s'occuper avant tout de l'éducation de la jeunesse, nul ne saurait le contester. Et, effectivement, les États qui se désintéressent de ce devoir en éprouvent un grave dommage pour leurs constitutions puisqu'il faut que l'éducation reçue soit adaptée à chaque forme particulière de constitution, car chaque sorte de constitution a ses mœurs propres, qui assurent d'ordinaire la conservation de l'État, de même qu'elles président à son établissement à l'origine [...]. En outre, toutes les potentialités et tous les arts supposent, en vue de l'exercice de chacun d'eux, une éducation préalable et des habitudes

[47] ARISTOTE, *Politique, Ibid.,* 1332a. p.31.

[48] ARISTOTE, *Politique*, *Ibid.,* 1310a. pp.12-17.

préalables, de sorte qu'il en est encore évidemment de même pour la pratique de la vertu. »[49]. J'ajoute un dernier trait caractéristique à cette esquisse de la conception aristotélicienne de la finalité de l'éducation. Si l'éducation de l'individu doit viser le loisir, au niveau de l'État, l'éducation doit être une éducation pour la paix. Comme le loisir est la fin ultime de la vie active, la paix l'est de la guerre. « La vie prise dans son ensemble est divisée en deux parties, affaires et loisirs, guerre et paix [...]. La guerre doit être en vue de la paix, les affaires en vue du loisir, les choses nécessaires et utiles en vue des choses nobles. À chacun de ces points, par conséquent, l'homme d'État doit être attentif dans son œuvre de législateur [...]. Ce sont ces différents buts qu'il faut avoir en vue dans l'éducation des citoyens tant qu'ils sont encore enfants, et même aux autres âges de la vie où le besoin de l'éducation se fait encore sentir. »

Tenant compte du rôle essentiel que l'éducation est appelée à jouer pour le développement de l'individu et dans la société, Aristote consacre une place très large à l'élaboration d'un système éducatif dans sa description de la cité idéale. Pour Aristote, contrairement aux usages de son temps, l'éducation est une responsabilité de l'État. Ce qu'il développe est donc une vraie politique de l'éducation. À l'instar de Platon, Aristote conçoit un vrai système d'éducation permanente. L'éducation ne se limite pas à la période de la jeunesse, c'est un processus global qui concerne tout l'être humain et qui dure toute sa vie. Ce processus est organisé en périodes de sept ans chacune (comme chez Platon). La première période est celle de l'éducation préscolaire. Elle relève de la responsabilité des parents et, plus particulièrement, du père : « Le père est l'auteur de l'existence de l'enfant, ainsi que de son entretien et de son éducation. »[50] Celle-ci commence bien avant la naissance : « On prendra des mesures pour que les qualités physiques des enfants procréés répondent au vœu du législateur. » À cette fin, Aristote indique l'âge souhaitable pour la mère et le père, et même la meilleure période pour la conception, à savoir l'hiver. Pendant la grossesse, les femmes enceintes doivent veiller avec soin sur leur corps en faisant des promenades et en se nourrissant substantiellement pendant que leur esprit passe le temps dans un calme complet. Le nouveau-né aura une

[49] ARISTOTE, *Politique*, *Ibid*., 1335a. p.5.

[50] ARISTOTE, *Politique, Ibid*., 1310a. p.18.

« alimentation riche en lait, avec le moins de vin possible ». Dès la plus tendre enfance, il faut exercer le corps et habituer les enfants au froid. Jusqu'à l'âge de cinq ans, l'enfant se formera par des jeux. « Mais même les jeux ne devront être ni indignes d'enfants libres, ni fatigants, ni relâchés. »[51] Toute indécence de langage ou la vue de peintures déshonnêtes sont à bannir absolument, car l'enfant est à préserver de toute impression indigne pour rendre étrangères à l'esprit des jeunes gens toutes les choses moralement condamnables. « Les cinq premières années écoulées, durant les deux années suivantes jusqu'à sept ans, les enfants doivent alors assister en spectateurs aux enseignements qu'il leur faudra assimiler eux-mêmes plus tard. » À l'âge de sept ans, les enfants entrent à l'école. La scolarité dure jusqu'à l'âge de vingt et un ans. Elle est divisée en trois cycles de trois ans chacun. L'état fragmentaire dans lequel l'œuvre d'Aristote nous est parvenue ne nous permet malheureusement pas de connaître en détail les caractéristiques et la structure de ces trois cycles d'études. Nous ne savons rien de précis non plus sur l'éducation des adultes. Mais les textes nous disent explicitement que l'éducation n'est pas achevée à l'âge de vingt et un ans : « Mais sans doute n'est-ce pas assez que pendant leur jeunesse des hommes reçoivent une éducation et des soins également éclairés; puisqu'ils doivent, même parvenus à l'âge d'homme, mettre en pratique les choses qu'ils ont apprises et les tourner en habitudes, nous aurons besoin de lois pour cet âge aussi et, d'une manière générale, pour toute la durée de la vie.» (40) Le système éducatif d'Aristote est donc réellement un système d'éducation permanente. Ajoutons encore que, selon Aristote, « le corps est dans sa maturité entre trente et trente-cinq ans, l'âme vers quarante-neuf ans ». Il paraît probable que ces seuils marquaient aussi des étapes dans le système global d'éducation tel qu'il a été conçu par Aristote. Considérant le système d'éducation permanente d'Aristote, il faut garder présent à l'esprit que sa cité idéale est - comme l'est d'une manière générale la polis grecque - une cité éducative. Les citoyens y sont appelés à assumer au cours de leur vie différentes fonctions, ils sont appelés à obéir, à commander, à juger. Ils participent au service des dieux, lié à des rites d'initiation. Ils assistent à des représentations de tragédies, etc. Tout cela constitue un ensemble d'éléments qui contribuent à l'éducation permanente. Nous l'avons déjà vu,

[51] ARISTOTE, *Politique, Ibid.,* 1336b. p.35.

pour Aristote, l'éducation est l'affaire de l'État. Les écoles devraient être publiques. Ici, Aristote est, comme Platon, bien en avance sur son temps, car dans la polis grecque l'éducation des enfants appartenait aux familles. À l'exception de l'éducation physique et de l'instruction militaire, tout enseignement était privé. L'instauration d'un enseignement public signifie toujours une certaine démocratisation de l'éducation. « L'éducation doit nécessairement être une et identique pour tous.»[52] Quant à l'éducation des filles, la question reste ouverte. D'après Aristote, la femme n'est certainement pas l'égale de l'homme. Par sa nature même, elle est appelée à obéir, elle n'est donc pas libre. Ses vertus corporelles et morales ne sont pas les mêmes que celles de l'homme. Mais « les particuliers et la communauté doivent pareillement chercher à développer chacune de ces qualités (corporelles et morales) chez les garçons et les filles ». Il semble donc bien qu'Aristote prévoit une éducation publique aussi pour les filles. Cette éducation aurait pour objet notamment «la beauté et la grandeur, la chasteté et le goût du travail sans avarice ». « Qu'ainsi donc la loi ait le devoir d'établir des règles pour l'éducation et la rendre commune, cela n'est pas douteux. Mais il ne faut pas passer sous silence quelle est la nature de l'éducation et de quelle façon elle doit être dispensée. En principe, les jeunes doivent être instruits dans les « arts utiles », mais « l'enseignement ne doit pas porter sur tous les arts utiles, étant donné la distinction établie entre les tâches convenables pour un homme libre et celles qui ont un caractère servile» . Par « arts utiles », Aristote entend des disciplines telles que la grammaire, le calcul, le dessin, la gymnastique, mais certainement pas des travaux manuels ou quoi que ce soit qui pourrait mener à des besognes salariées, qualifiées de sordides. D'autre part, les jeunes doivent être instruits à occuper « noblement leur loisir ». « De ce fait, certaines matières doivent être apprises et entrer dans un programme d'éducation en vue de mener la vie de loisir ; ces connaissances et ces disciplines sont des fins en elles-mêmes, tandis que celles qui préparent à la vie active doivent être regardées comme de pure nécessité et comme des moyens en vue d'autres choses ». Aristote prévoit au moins quatre matières à enseigner : grammaire, gymnastique, musique et dessin. C'est un schéma classique. Dans la Politique, il développe ses conceptions sur la gymnastique et surtout sur la musique. Il

[52] ARISTOTE*, Politique, Ibid*., 1337a. p.22.

parle brièvement du dessin, mais la partie qui devait être consacrée à la grammaire manque complètement. Pourtant, elle devait être particulièrement intéressante, compte tenu du rôle que joue le langage dans la pensée d'Aristote. On peut supposer que la grammaire contenait, outre l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, également l'histoire de la littérature. La grammaire contenait-elle en outre les bases de la logique ? Et les mathématiques ? Et qu'en était-il de l'enseignement des sciences naturelles ? Et de la philosophie ? Autant de questions auxquelles nous n'avons pas de réponses précises. Nous savons seulement que l'enseignement des sciences l'a certainement préoccupé, car il en parle à plusieurs reprises. Nous y reviendrons. Dans ce qu'Aristote dit sur la gymnastique, il est fidèle à son principe du juste milieu. Il ne s'agit ni d'un entraînement trop sévère ni d'une éducation brutale. Il ne doit pas non plus s'agir d'une instruction paramilitaire. Pour Aristote, la gymnastique ne se limite pas à l'entraînement du corps ; l'éducation physique doit servir à la formation du caractère : courage et sens de l'honneur. Sans doute inspiré par Platon, Aristote traite longuement de l'éducation musicale. Plus encore que la gymnastique, la musique est un moyen d'influencer le caractère moral. Pour cette raison, elle est indispensable. Évidemment, il faut veiller à ce qu'on se concentre sur la bonne musique, car certains modes musicaux, certains rythmes ou certaines mélodies gâtent le caractère. L'éducation musicale est aussi importante parce que, grâce à elle, les élèves apprennent à juger ce qui est beau. Et elle a une valeur pédagogique générale parce qu'elle apprend à écouter. Mais la musique est le moyen par excellence de l'éducation pour le loisir. « La vie de loisir noblement menée doit, de l'avis général, inclure non seulement le beau, mais encore le plaisir (car le bonheur est un composé de ces deux facteurs réunis); or, la musique, assurons-nous tous, compte parmi les choses les plus agréables.»[53]

[53] Aristote, *Politique, Ibid*., 1339b. pp.18-21.

Section 2 : L'importance de l'éducation dans le processus du développement durable.

Au-delà de permettre à l'enfant de se construire librement un avenir, l'éducation constitue le socle du développement durable. Or, ce droit à l'éducation est particulièrement menacé depuis le début de la crise sanitaire et économique. Plus, de 258 millions d'enfants n'ont toujours pas accès à l'école dans le monde. Pourtant, on le sait, l'éducation est un des moyens les plus efficaces pour lutter contre la pauvreté, améliorer la santé, faire progresser l'égalité hommes-femmes et assurer la paix et la stabilité. L'éducation améliore la santé et la nutrition. L'éducation a un impact direct sur la réduction de la mortalité infantile et sur l'accès à une alimentation équilibrée et adaptée : un enfant né d'une mère qui sait lire et écrire a deux (2) fois plus de chances de survivre après l'âge de 5 ans. De même que le risque de grossesse précoce des femmes ayant suivi une scolarité est largement amoindri. L'éducation réduit la pauvreté et participe à la stabilité du pays. L'éducation permet à l'enfant de s'insérer dans le tissu socio-économique local et d'accéder à un emploi stable et durable. Elle stimule la productivité, l'innovation et l'entreprenariat.

Une éducation de qualité participe à une meilleure compréhension des enjeux politiques et économiques d'un pays et permet à chacun de s'impliquer dans la société et d'accompagner l'évolution d'un pays vers un développement économique et une stabilité politique. Les adultes ayant été scolarisés sont plus à même de comprendre l'importance de scolariser leurs enfants et deviendront ainsi acteurs du changement, mettant peu à peu un terme aux cycles générationnels de pauvreté et d'analphabétisme au sein de leur société. Si tous les enfants des pays à faible revenu savaient lire et écrire, la pauvreté diminuerait de 12%. L'éducation promeut l'égalité hommes-femmes L'éducation joue un rôle essentiel pour promouvoir l'égalité et l'autonomisation des femmes. Une fille qui termine l'école primaire a deux (2) fois moins de chance d'être mariée et d'avoir des enfants précocement. Une année de scolarisation supplémentaire pour une fille se traduit par une augmentation de ses revenus de 15 à 20%. Convaincu du rôle majeur de l'éducation dans le monde, France Parrainages se bat pour ce droit fondamental depuis plus de 75 ans. Dans les 15 pays où nous agissons, l'accès à l'éducation pour tous fait partie de nos priorités. En 2021, plus de 18 000 enfants ont bénéficié d'une scolarité ou d'une formation professionnelle grâce au parrainage ou à nos projets de développement. France Parrainages fait partie de la Dynamique "De la Convention aux Actes", formée à l'occasion des 30 ans de l'adoption de la Convention relative aux droits de l'enfant par les Nations Unies. Regroupant plus de trente associations, ONG et collectifs, la Dynamique porte de nombreuses revendications liées aux droits de l'enfant et notamment au droit à l'éducation en France et à l'international

auprès des pouvoirs publics. Découvrez les actes de la Dynamique "De la Convention aux Actes".

Dans toute l'histoire du monde, il n'y a jamais eu autant d'enfants scolarisés qu'à cette époque. L'éducation pour le développement durable consiste à donner aux individus, des comportements, aptitudes et connaissances grâce auxquels ils pourront prendre des décisions intelligentes. Cela peut avoir un lien direct avec eux-mêmes ou leur entourage. Ce n'est pas une nouvelle filière, car l'éducation au développement durable doit être vue comme une composante de toute scolarité et des enseignements dispensés. Elle peut aussi se manifester par des sensibilisations à propos des dangers de l'addiction. Eduquer les jeunes sur les dangers liés à l'addiction Les addictions de ce siècle sont nombreuses et relatives à presque tous les domaines. Les jeux d'argent, l'alcoolisme ou la toxicomanie sont autant d'addictions qui nous guettent à tout âge. Les jeunes, notamment, sont extrêmement exposés à la chose. Comment donc s'y prendre pour qu'ils échappent à ces pièges ? L'éducation semble être la clé permettant d'atteindre cet objectif. Mais comment les éduquer dans ce sens ? Cela passe inévitablement par des sensibilisations. Il faut notamment leur parler des conséquences de ces addictions. Une bonne idée pourrait être de faire des projections vidéo, avec notamment des séquences qui insistent sur les conséquences des addictions. Il est important de leur faire comprendre que toutes les consommations ou habitudes excessives peuvent générer des risques plus ou moins importants. Les addictions dépendent de nombreux paramètres. La nature de la consommation, la quantité consommée, la durée et la périodicité de la pratique, ainsi que le taux de dépendance des jeunes gens en font partie. Les jeunes doivent savoir que les répercussions de certaines substances peuvent être visibles dès la première consommation. Ils doivent intégrer le fait que prendre des substances dans une ambiance festive, peut entraîner une addiction et des comportements inhabituels à savoir : violence, accidents de voiture, relations sexuelles ou non protégées, comment éviter les dangers de l'addiction ?

Il est important ici de responsabiliser les jeunes quant aux produits et habitudes à risque. Ainsi la cible aura toutes les informations pour réduire l'accès ou l'exposition à ces produits et substances susceptibles de créer des addictions. La sensibilisation à propos des risques est la meilleure manière de les éviter. La cible doit donc être informée de toutes les dépendances relatives aux divers domaines à savoir : le tabac, les jeux, l'alcool, les drogues, les médicaments, le travail etc. Outre l'information à propos des dangers, l'éducation doit aussi prendre en compte les moyens de prise en charge. La cible doit par exemple détenir les informations à propos des professionnels vers lesquels s'orienter et même les centres spécialisés en cas de dépendance déjà établie. Des messages d'avertissement doivent également être mis en évidence dans les lieux que fréquentent les potentielles victimes des addictions. L'éducation est une clé du développement durable. Elle permet de sensibiliser les jeunes à propos des dangers liés

aux addictions. Ils peuvent alors être informés des risques qu'ils encourent, mais également des moyens de les éviter. Ainsi les jeunes pourront prendre les meilleures décisions pour préserver leur santé et leur environnement.

CONCLUSION

L'*Ethique à Nicomaque* définit la vertu comme une disposition habituelle, comportement permanent, force avec laquelle l'individu se porte volontairement vers le bien, vers son devoir, se conforme à un idéal moral, religieux en dépit des obstacles qu'il rencontre. Le passage correspondant à l'*Apologie de Socrate* dit plus sobrement de la vertu qu'elle est la capacité de vivre un certain nombre de principes et de valeurs dans la vie quotidienne dont la pratique permet de mener une vie morale. Le présent mémoire traite de LA VERTU ET DEVELOPPEMENT DANS *L'ETHIQUE A NICOMAQUE* d'ARISTOTE à partir des questionnements sémantiques particuliers à savoir : qu'est-ce que la vertu chez Aristote et comment est organisée une cité ? Comment la vertu peut être facteur de paix et de bonheur selon Aristote et comment elle peut permettre le développement durable ? Les réponses à ces questions sont multiples. D'abord, Aristote s'intéresse moins à la nature de la vertu qu'à la manière de l'acquérir. Elle a pour but de permettre d'atteindre le bonheur, le souverain bien. Souverain bien qui est compris comme un bien réalisable, pour ici-bas. Selon Gauthier et Jolif « le lien qu'Aristote établit entre le bonheur et la vertu correspond à une vue typiquement grecque, et qui cette fois est en complète opposition avec la vision chrétienne. Le lien bonheur-vertu reste, et la Somme de théologie de Saint Thomas passe comme l'Ethique d'Aristote d'un traité du bonheur a un traité de la vertu, mais le lien qui unit bonheur et vertu est ici et là entièrement autre : en passant du bonheur à la vertu, on passe dans l'éthique du confus au claire, du tous aux parties, on tombe dans la somme du ciel à la terre, de la Patrie bienheureuse à la voie douloureuse »[54]. La vertu pour Aristote, se comprend toujours au regard des absolutisations possibles. Par exemple, la vertu du courage peut être déviée de deux manières différentes, soit par défaut de courage, auquel cas on tombe dans la lâcheté, soit par excès de courage et l'on tomberait dans la témérité. Ce qui cause une telle déviance est liée à notre rapport du plaisir que l'on désirerait par trop ou à la souffrance que l'on craindrait trop aussi. De même ne pourrait être appelé un homme

[54] GAUTHIER René Antoine et JOLIF Jean Yves, L'*Ethique à Nicomaque,* Commentaire. Première partie. Ed. Béatrice NAUWELAERTS. Louvain. 1959. p. 89.

vertueux celui qui se livrerait à tous les plaisirs comme celui qui serait insensible à tout. Autrement dit, une vertu se comprend toujours entre son défaut et son excès. La vertu est toujours une affaire de mesure ou d'équilibre dans toutes les affaires et même dans le développement durable. Pour qu'un homme soit vertueux, il ne suffit pas qu'il commette des actes vertueux car n'importe qui peut agir bien sans le faire exprès, sans savoir pourquoi, sans même s'en rendre compte. Cette remarque est assez fondamentale car elle dit en quelque sorte que la vertu de l'acte ne repose pas au sein même de l'acte selon des caractéristiques bien déterminées, intrinsèque à l'acte lui-même. Il faut encore que l'agent lui-même soit dans une certaine disposition lorsqu'il agit :

- Il doit savoir ce qu'il fait.
- Il doit choisir librement l'acte en question.
- Il doit l'accomplir dans une disposition d'esprit ferme et inébranlable.

Chose intéressante, ces critères ne concernent que les dispositions intérieures de l'agent mais nullement son habileté technique, sa science, son intelligence. Cela ne veut pas dire qu'il doit être ignorant mais en fait, nous avons là un premier descriptif de la conscience à l'œuvre dans l'action. Ensuite, cela suppose que la vertu s'apprend en l'accomplissant. C'est en forgeant que l'on devient forgeron, c'est posant des actes courageux que l'on devient courageux. A ce titre, la vertu ressemble chez Aristote, à un organe que l'on peut éduquer, qui peut progresser, mais aussi régresser. L'acquisition d'une vertu suppose de s'y essayer, et donc de ne pas craindre l'échec à priori. On ne nait pas vertueux, on le devient. Chez Aristote, même si ce n'est pas exprimé comme tel, il est évident qu'il existe un développement moral de la personne pour peu que celle-ci s'exerce à la vertu. La vertu n'est pas naturelle au sens où nous naitrions avec elle. Mais ce n'est pas non plus contrairement à la nature que naissent en nous les vertus puisse que c'est cette même nature qui nous a donné cette capacité de les recevoir et de les mener à maturité par l'habitude (hexis)[55]. Nous reviendrons sur cette habitude qui veut traduire une disposition permanente du sujet à agir de telle ou telle manière selon les circonstances particulières. Aristote ne dit pas expressément pourquoi il importe d'être un homme vertueux plutôt que de ne pas l'être. Mais il semble que si la vertu est

[55] Aristote, *E*thique à *Nicomaque, Ibid.*, 1103a. p.25.

bien cette disposition permanente que l'homme a acquise, elle lui est nécessaire pour vivre en société. Sans elle, on tomberait dans l'anarchie, le chaos. La vertu suppose la durée, et donc sollicite la capacité du sujet à durer, à tenir sa parole, à être un homme fiable pour lui-même et pour la communauté. La vertu est à ce titre une disposition humaine hors de la quelle rien de durable, de fiable ne peut se construire avec d'autres hommes. La capacité de l'homme à agir de manière vertueuse est la condition de possibilité de la vie politique, c'est-à-dire des projets et des conditions de vie concrètes qui permettrons aux citoyens de s'accomplir comme homme. En revanche lorsque l'homme est vertueux, on peut lui faire confiance, lui donner des responsabilités. Mais tout cela est encore bien théorique. Nicolas DENT propose une approche complémentaire à celle qu'on vient d'avancer. On rappel tout d'abord le bon sens de la vie sociale lorsque l'on recommande quelqu'un, c'est au titre de ses vertus ainsi que l'exprime nettement DENT dans l'introduction de son article. Mais dans le corps de l'article, il rappelle qu'en général on peut agir pour trois raisons : par devoir, par utilité et par vertu. Et la vertu est absolument nécessaire dans cette trilogie parce qu'en réalité tous les motifs d'actions qui nous ont habités ne relèvent pas nécessairement de l'obligation. C'est alors qu'intervient ce que d'aucuns appellent la « sagesse pratique » si chère à Paul RICOEUR et dont le sixième stade de Kohlberg semblait s'approcher. Ainsi, nous avons résolu notre problématique suivant trois chapitres : le premier a abordé la notion de la vertu aristotélicienne et l'organisation de la cité, le deuxième s'est intéressé à la vertu comme facteur de paix et de bonheur et le troisième a mis l'accent sur l'éducation comme clé du développement durable.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1- Ouvrages spécifiques

-ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque,* trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1994.

-ARISTOTE, *Ethique à Eudème,* trad. Richard R. Walzer et Jean M. Mingay, Paris, 1991.

- ARISTOTE, *Politique,* Dalimier, Paris, Arlea, 1995.

-PLATON, *Apologie de Socrate,* trad-L. Brisson, Paris, Flammarion, 1946.

-PLATON, *Criton* in *Apologie de Socrate,* traduction et notes par Emile Chambry, Paris Flammarion, 1992.

2- Ouvrages généraux

- Anatole CLAVEAU, « *La Vertu* », Paris, Sermon Laïques, Paul Ollendorff, 3è édition 1898.

-PLATON, *La République*, Paris, Flammarion, 2002.

- Jean-Paul SARTRE, l'*Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 2010.

-Emmanuel KANT, *Réflexion sur l'éducation,* Paris, Vrin.

-Jean-Jacques ROUSSEAU,1762, *Emile ou de l'éducation,* Paris, Garnier, Flammarion.

- Gérard ARTAUD, *se connaître soi-même,* Montréal, édition de l'homme, 1978.

- Jean- Jacques ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, note III, éds. Bernard Gagnebin et Marcel Reymond, Paris, Gallimard, 1964.

- Blaise PASCAL, *Les Pensées (*classement L. Brunshvicg, éd, M. Escola), Paris, GF-Flammarion, 2015.

- Lois GERNET, *Les débuts de l'hellénisme,* Les Grecs sans miracle, Paris, 1983.

- Gustave GLOTZ, *La cité grecque* : *Le développement des institutions*, Paris, Albin Michel, coll. « L'Evolution de l'humanité », 1970.

- Edouard WILL, Claude MOSSE et Paul GOUKOWSKY, *Le monde grec et l'orient* : *Le IXe siècle et l'époque hellénistique*. Paris. Presses Universitaires de France, coll. « Peuples et Civilisations ». 1975.

- Emmanuel KANT, *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos. Paris, coll. Classiques de la philosophie. 1907.

- Nicolas J.H. DENT, *''Vertu'' in Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris. P.U.F. 1997.

- Thomas d'AQUIN, *Textes sur la morale* et présentés par Etienne Gilson. Paris. Vrin. 1998.

- Philippe GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*. Athènes-Paris. 1985.

3- Webographie

* http://www.étudeéfficace.com consulté le 10 Octobre 2021.

* http://www.cairn.info consulté le 03 Novembre 2021.

* www.philolog.fr consulté le 12 Novembre 2021.

* www.les-philosophes.fr consulté le 18 Février 2022.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS…….4

RESUME / ABSTRACT……...8

INTRODUCTION…….9

CHAPITRE I : La vertu aristotélicienne et l'organisation de la cité 12

Section 1 : La vertu aristotélicienne et ses différents types**.....12**

Section 2 : L'organisation de la cité et le développement durable **…….31**

CHAPITRE II : La vertu comme facteur de paix et de bonheur……..40

Section 1 : Vertu comme facteur de paix**…….....40**

Section 2 : Vertu comme facteur du bonheur**……. ……..44**

CHAPITRE III : L'éducation comme clé du développement durable….....47

Section 1 : La pensée d'Aristote sur l'éducation **……..……...47**

Section 2 : L'importance de l'éducation dans le processus du développement durable**……..56**

CONCLUSION 59

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES……62

TABLE DES MATIERES……..64