

LA COLÈRE DU JUSTE

Olivier Renault

Editions Esprit | « *Esprit* »

2016/3 Mars - Avril | pages 135 à 145

ISSN 0014-0759

ISBN 9782372340113

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-esprit-2016-3-page-135.htm>

Pour citer cet article :

Olivier Renault, « La colère du juste », *Esprit* 2016/3 (Mars - Avril), p. 135-145.
DOI 10.3917/espri.1603.0135

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Esprit.

© Editions Esprit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La colère du juste

Olivier Renaut*

ON RETIENT de l'Antiquité grecque une image ambiguë concernant le sentiment de colère, dont les philosophes pourraient être en partie responsables. La colère est une affection omniprésente dans l'imaginaire et les discours antiques, et Achille en est la figure privilégiée. *L'Illiade*, poème de la colère, est souvent lue à travers une histoire qui nous commanderait de maîtriser, sinon d'étouffer cette passion dangereuse, brutale et irrationnelle, et qui plus est antisociale¹. De Platon à Sénèque, qui dans son *De ira* achève le réquisitoire contre le colérique, la pensée antique semble s'accommoder d'une condamnation de la colère au profit du jugement froid de la raison.

Cette image est pourtant un mirage ; loin de condamner unanimement les accès de colère d'un Achille, les philosophes s'efforcent d'en comprendre la nature, les ressorts, la nécessité, l'intérêt, et parfois même la « justesse ». Existe-t-il une juste colère ? Platon et Aristote n'hésitent pas à répondre à cette question paradoxale en faisant figurer la colère au tribunal : qu'il s'agisse de juger les crimes commis par colère, d'évaluer des punitions infligées par un juge ou un magistrat colérique, de susciter le sentiment de colère au cours des procès par des procédés rhétoriques ou encore de chercher les traces de raison dans les accès de colère, ces deux philosophes jettent un regard bien plus nuancé qu'il n'y paraît sur cette émotion qui entretient avec la loi et la justice une relation intime.

* Maître de conférences en philosophie à l'université Paris-Ouest, il a récemment publié Platon. *La médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Paris, Vrin, 2014.

1. William V. Harris, *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

Paul Ricœur, dans cette même revue, posait la question de savoir à partir d'Aristote si une vengeance juste était possible, au regard de notre philosophie du droit qui fait du crime seul, et non du déni de reconnaissance de la victime, l'objet de la peine². Dans la même veine, il s'agit ici d'examiner comment le sentiment de colère, que nous échouons le plus souvent à intégrer dans un système de normes légales, trouve néanmoins sa place dans des formes d'indignation qui ne perdent en rien leur caractère affectif, sans pour autant menacer de particularisme les actions qu'elles engendrent³. L'un des mérites des analyses platonicienne et aristotélicienne de la colère est de faire de la colère un enjeu politique déterminant *en vue de*, et non *contre*, la constitution et la cohésion du commun.

La loi contre la colère

Mais partons du constat selon lequel, en effet, la colère apparaît souvent chez Platon et Aristote comme une affection délétère pour la communauté. La colère (*thumos* ou plus fréquemment *orgè*) est décrite comme un sentiment violent, bestial, difficilement contrôlable. Celui qui l'expérimente à travers la vengeance fragilise ou même détruit l'un des fondements de la communauté politique, celui de l'amitié partagée. Ce constat très simple, et partiellement hérité de l'épopée où Apollon accuse Achille dans sa colère d'avoir abandonné tout sentiment de philanthropie⁴, continue d'être véhiculé par Platon et Aristote, notamment lorsqu'il s'agit d'opposer l'unité de la cité à sa désagrégation par effet de *stasis* ou de guerre civile⁵. Ainsi Platon joue-t-il au livre IV de la *République* à opposer la figure de Léontios, qui est le masque d'un Achille brutal et spontané, tout à sa colère impuissante contre ses désirs pervers de contempler des cadavres sur la place d'exécution publique, à Ulysse qui parvient, lui, à contenir sa colère, à « dompter son cœur » :

Et chez les bêtes aussi on peut observer que les choses se passent comme tu les présentes. À ces observations, le passage d'Homère que nous avons cité plus haut apporte confirmation : « et s'étant

2. Paul Ricœur, « Aristote : de la colère à la justice et à l'amitié politique », *Esprit*, n° 289, novembre 2002, p. 19-31.

3. Voir sur ce point Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2004, en particulier chap. 1.

4. Homère, *Iliade* XXIV, 40-44.

5. Voir par exemple *Politiques*, V, 10, où Aristote relate les guerres civiles issues de motifs excessifs comme la colère et la haine, qui n'ont rien de juste, et écorche ainsi le mythe des tyrannicides Harmodios et Aristogiton contre les Pisistratides en le réduisant à une affaire de mœurs.

frappé la poitrine, il réprimanda son cœur en lui tenant ce discours ». On peut voir dans ce passage avec quelle clarté Homère représente comme une espèce différente – l'une s'adressant à l'autre pour la réprimander – l'espèce qui a conclu le raisonnement concernant ce qui est le meilleur et ce qui est le pire en s'adressant à l'espèce emportée irrationnellement par le cœur⁶.

La dimension bestiale et irrationnelle de la colère est exclusive de la constitution d'un lien civil, garanti par une loi à laquelle tous consentent. Dans le *Protagoras*, le sophiste éponyme rappelle qu'une législation punitive droite ne saurait reposer sur une forme de colère débridée, « à moins de s'abandonner, comme une bête sauvage, à la vengeance de manière totalement irrationnelle⁷ ». Placer la colère au fondement de la loi, notamment punitive, serait abandonner l'idée qu'un citoyen puisse être éduqué, dissuadé et sensible à ce que la loi commune lui intime de faire. La colère est donc bien le pendant négatif de la loi commune, idéalement rationnelle et, sans qu'elle devienne impersonnelle et aveugle à la singularité, détachée de tout désir de vengeance. Aristote le rappelle dans ses *Politiques* :

Ainsi donc, vouloir le gouvernement de la loi, c'est, semble-t-il, vouloir le gouvernement du dieu et de la raison seuls, mais vouloir celui d'un homme, c'est ajouter celui d'une bête sauvage, car c'est ainsi qu'est le désir, et l'ardeur [*thumos*] fait dévier les magistrats, même quand ils sont les meilleurs des hommes. Voilà pourquoi la loi est une raison sans désir⁸.

Et pourtant, cette manière de présenter l'exclusivité de la colère et de la loi est trompeuse pour au moins deux raisons. D'abord, il n'est pas certain que la loi ne trouve pas dans l'émotion colérique de vengeance l'origine de sa force. L'Athénien des *Lois*, au livre IX, rappelle ainsi que les catégories draconiennes du droit pénal qui départagent les crimes commis « de plein gré » de ceux qui le sont « malgré soi » se fondent sur la reconnaissance d'une intentionnalité parfois difficilement situable du criminel, reconnaissance qui n'est jamais exempte, chez les magistrats, d'une forme de colère pouvant présider au jugement⁹. Certes, imaginer que la colère préside au jugement du tribunal n'est pas satisfaisant. Aristote y insiste au début de la *Rhétorique* :

6. Platon, *République*, IV, 441b-c.

7. *Id.*, *Protagoras*, 324b.

8. Aristote, *Politiques*, III, 16, 1287a.

9. Platon, *les Lois*, IX, 866d 5-869e 9 ; pour les peines infligées aux crimes commis sous l'effet de la colère, voir 867b-c. À ce sujet, voir Trevor J. Saunders, "Plato on Killing in Anger: A Reply to Professor Woozley", *The Philosophical Quarterly*, vol. 23, n° 93, 1973, p. 350-356.

Car il ne faut pas dévoyer le juré en l'amenant à éprouver de la colère, de l'envie ou de la pitié. Cela revient à tordre la règle dont on va se servir¹⁰.

Mais il faut ajouter que cette prévention ne vaut que dans la mesure où le motif du jugement est extérieur au fait, autrement dit lorsqu'une disposition passionnelle contamine l'ensemble de l'analyse du crime. Dès lors, il n'est pas exclu que ce même sentiment puisse guider un jugement droit sur le criminel, comme nous le verrons. Il s'agit d'une seconde raison pour ne pas opposer trop frontalement loi et colère : ce sont toujours des hommes qui jugent et appliquent la loi, et à ce titre, la présence de la colère est non seulement inévitable, mais peut-être aussi nécessaire afin qu'une relation véritablement inclusive du caractère, des affections et des raisons de l'action puisse avoir lieu dans le jugement.

Pour en finir avec l'exclusivité entre une colère bestiale et une loi inaccessible à l'humain, il faut donc reconnaître une possible intersection entre leurs finalités.

Colère et sens de la justice

Rappelons d'abord la définition qu'Aristote donne de la colère en *Rhétorique* II, 2.

Définissons la colère [*orgê*] comme l'appétit [*orexis*] accompagné de souffrance de ce qui apparaît comme une vengeance [*timôrias phainomenês*] à cause de ce qui apparaît comme un acte de dépréciation [*phainomenên oligorian*] qui nous atteint nous-mêmes ou nos proches, quand cette dépréciation n'est pas justifiée [*mê prosêkontos*]¹¹.

Cette définition s'appuie sur la détermination d'un genre commun (un appétit accompagné de peine) par la spécificité de son objet (un désir de vengeance) à laquelle Aristote ajoute une cause (la dépréciation, *oligoria*). L'intérêt de cette définition est qu'elle cerne la colère par le jugement qui y préside (qu'il s'agisse d'une opinion ou d'une simple représentation) davantage que par la nature physiologique de l'affection – laquelle n'est pour autant pas minorée dans l'analyse aristotélicienne. Certes, la colère n'est pas un jugement, mais bien un désir ou un appétit (*orexis*), dont l'impulsivité

10. Aristote, *Rhétorique*, I, 1, 1354a 15-25.

11. *Ibid.*, II, 2, 1378a 30-32 (trad. P. Chiron).

est précisément opposée à la nature du raisonnement ou de la pensée¹². Pourtant, la représentation même de la dépréciation véhicule un jugement plus complexe qu'il n'y paraît, puisque s'y associe une spécification de la cause : « quand cette dépréciation n'est pas justifiée ». Ce qu'il est désormais convenu d'appeler la dimension « cognitive » de l'affection de colère chez Aristote¹³ est donc présent dans cette première définition en ce que l'agent reconnaît une brèche de justice dans ce qu'il est en train de subir. Plus encore, la dépréciation (et corrélativement le désir de rendre la peine à travers la vengeance) est modalisée sous le rapport de l'apparence (*phainomenês, phainomenên*), comme si au caractère notoire de la dépréciation devait répondre une vengeance elle aussi publiquement visible.

La colère n'est donc pas, dans cette définition, cette impulsion aveugle et dissociée de la raison : elle est d'emblée définie comme la réaction face à un défaut de justice. À travers cette définition, on croit encore entendre Achille, humilié, privé iniquement de son butin par Agamemnon, se répandre en injures et dénoncer l'injustice de ce partage qui ne témoigne pas de sa valeur :

Cependant, le fils de Pélée de nouveau, en mots insultants, interpelle le fils d'Atrée et laisse aller sa colère : « Sac à vin ! Œil de chien et cœur de cerf ! [...] Certes il est plus avantageux, sans s'éloigner du vaste camp des Achéens, d'arracher les présents qu'il a reçus à quiconque te parle en face. Ah ! le beau roi, dévoreur de son peuple¹⁴ ! »

Reste cependant à prouver que cette sensibilité à la justice renvoie à une justice réelle, et non simplement représentée à travers les marques personnelles d'honneur ou de déshonneur qu'on prend et qu'on reçoit d'autrui. Mais notons qu'une telle définition de la colère permet d'expliquer pourquoi, pour Platon comme pour Aristote, l'honnête homme peut tout à fait, devant la justice ou l'injustice d'une loi, se laisser aller à la colère ou au contraire la maîtriser, prouvant le lien intime entre colère et sens de la justice. Au livre IV de la *République*, Socrate décrit les fluctuations du *thumos* ainsi :

SOCRATE – Mais que se passe-t-il lorsque quelqu'un pense qu'il a agi injustement [*adikein*] ? N'est-il pas vrai que plus il est magnanime, moins il sera disposé à se mettre en colère [*orgizesthai*] s'il doit endurer la faim, le froid, ou toute autre épreuve de ce genre infligée

12. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102a 26.

13. William W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*, 2^e éd., Londres, Duckworth, 2002. Voir également David Konstan, *The Emotions of Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.

14. Homère, *Iliade*, I, 224-231.

par celui dont il croit qu'il agit en cela justement [*dikaiôs*] ? N'est-il pas vrai, c'est mon argument, que son ardeur [*thumos*] ne consentira pas à s'éveiller contre cet homme ?

GLAUCON – C'est vrai.

SOCRATE – Mais que se passe-t-il lorsque quelqu'un estime qu'il subit une injustice ? Ne le voyons-nous pas bouillir intérieurement, s'irriter et lutter pour ce qui lui semble juste [*to dokounti dikaiô*] ? N'est-il pas vrai qu'endurant la faim, le froid et toutes les épreuves de ce genre, il finit par en triompher et ne cesse pas ses nobles efforts tant qu'il n'en est pas venu à bout ou qu'il y succombe, ou que, tel un chien par son berger, la raison qui se trouve en lui ne l'ait rappelé et ne l'ait apaisé¹⁵ ?

La même endurance aux épreuves caractérise l'honnête homme : il maîtrise la colère que pourrait susciter la douleur éprouvée à travers une juste peine, ou il lui laisse libre cours devant ce qu'il considère comme un ennemi injuste. La colère n'est donc pas sourde devant la loi : elle peut tout aussi bien s'y plier lorsqu'elle en reconnaît la justesse, ou lutter contre sa tyrannie si elle est injuste. La colère n'est pas une affection irrationnelle s'opposant au règne de la loi ; en tant qu'« intermédiaire » (*metaxu*), elle peut en être l'« auxiliaire » – telle est l'une des conséquences déterminante de la tripartition platonicienne de l'âme : permettre à des affections morales comme la colère ou la honte, dont la nature dépend de la valorisation et de l'engagement de l'individu dans des normes morales et politiques dont il reconnaît le bien-fondé, de donner l'énergie nécessaire à l'œuvre de la loi¹⁶.

Aristote va même plus loin. La colère peut bien être un excès, mais elle n'est pas un vice. Au livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, la colère peut certes être à l'origine d'un acte injuste, mais la cause de l'injustice ne se trouve pas dans la disposition du colérique : elle se situe bien davantage dans la perversité de celui ou celle qui a suscité la colère :

C'est pourquoi on fait bien de juger que les actes qui procèdent de l'emportement [*ek thumou*] ne sont pas prémédités. Celui qui est au principe de tels actes en effet n'est pas celui qui agit par emportement [*thumôi*], mais celui qui a provoqué sa colère [*orgisas*]. Et de plus, on ne se demande pas si l'acte a eu lieu ou non, mais en

15. Platon, *République*, 440c 1-d 3 (trad. G. Leroux modifiée).

16. Sur ce point, voir ma tentative d'explication dans O. Renaut, *Platon. La médiation des émotions*, op. cit.

quoi il est juste ; car la colère [*orgê*] est suscitée par une injustice manifeste [*phainomenêi adikiai*]¹⁷.

Plus encore, au livre VII, où il s'agit d'examiner les différences entre l'intempérant réellement vicieux et l'incontinent qui se trouve en deçà des frontières du vice et de la vertu, Aristote souligne que l'acte commis sous le coup de la colère est décidément moins déshonorant que celui commis par appétit, car la colère « a l'air de prêter, jusqu'à un certain point, l'oreille à la raison, même si c'est de travers ». Il en déduit ainsi, à travers une analogie complexe, que si l'on peut regretter le caractère incontinent de la colère, elle demeure sinon justifiée, du moins plus juste que les actes guidés par un désir pernicieux ou cupide :

Si donc les actes qui suscitent une très juste colère [*orgizesthai malista dikaoîn*] sont particulièrement injustes, l'incontinence due au désir est aussi plus injuste ; car il n'y a dans l'emportement [*en thumôi*] aucun outrage [*hybris*]¹⁸.

Voilà la colère d'Achille réhabilitée face à la cupidité d'Agamemnon.

De la juste colère à la colère du juste

Nous n'avons pour le moment caractérisé la justesse de la colère que relativement à l'action ou au crime qui la suscite ; mais justifier la colère devant telle injustice n'est pas encore en faire une réponse de l'homme vertueux. La juste colère n'implique pas encore qu'il existe une colère du juste. Que l'homme sage doive se laisser aller à la colère sonne encore comme un oxymore ; on imagine mal en effet qu'un Socrate puisse se mettre en colère. Après tout, une médiation est souhaitable. Il nous faut entendre encore les paroles du sage Nestor qui, toujours au premier chant de l'*Illiade*, tente d'arbitrer la colère d'Achille face à la cupidité d'Agamemnon, s'adressant d'abord au second puis au premier :

Pour brave que tu sois, renonce donc, toi, à lui prendre la fille. Quitte-la-lui, comme la part d'honneur que lui ont tout d'emblée donnée les fils des Achéens. Et toi, fils de Pélée, ne t'obstine donc pas à quereller ton roi en face : l'honneur n'est pas égal, que possède un roi porte-sceptre, à qui Zeus a donné la gloire. Tu es fort, une déesse fut ta mère ; mais il l'est, lui, plus encore, puisqu'il commande à plus d'hommes. Toi, fils d'Atrée, arrête ta fureur ; c'est

17. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1135b 25-29.

18. *Ibid.*, VII, 7, 1149b 21-23.

moi qui t'en supplie, relâche ton courroux, aie égard à Achille : les Achéens n'ont pas de plus ferme rempart contre la guerre cruelle¹⁹.

Et pourtant, dans certains cas, la colère apparaît bien comme une réponse adéquate, et non pas seulement excusable, de l'homme de bien. Par exemple dans *les Lois* de Platon, l'Athénien prescrit aux enfants de respecter les parents au motif de la *nemesis*, de la colère vengeresse, parce qu'elle est garante d'un ordre social et politique au sein de la maisonnée :

Tout au long de la vie, il faut avoir et garder pour ses parents un langage exceptionnellement respectueux. Car aux paroles, qui sont choses légères et ailées, peut s'attacher un lourd châtiment ; c'est en effet Némésis, la messagère de Justice, qui a été préposée à la surveillance de chacun de nos actes en la matière. Il faut donc céder à la colère de ses parents [*thumoumenois*], les laisser soulager leur colère [*thumon*], que ce soit en paroles ou en actes, et comprendre combien il est naturel qu'un père qui se croit victime d'une injustice [*doxazôn adikeisthai*] de la part de son fils en soit particulièrement courroucé [*thumoi'an diapherontôs*]²⁰.

Némésis et Dikè renvoient à une normativité supérieure que l'enfant doit intérioriser. C'est en leur nom que l'on doit subir la colère de ceux qui se croient outragés. On pourrait soupçonner que dans ce passage, la colère ne soit pas encore une réponse appropriée des parents, puisqu'il ne s'agit que d'une opinion relative à l'injustice (*doxazôn*). Et pourtant, la colère de l'honnête homme est bien justifiée quelques pages plus loin :

Il mérite au contraire toute notre pitié [*eleeinos*] l'homme qui commet l'injustice et qui est en proie au mal. Il est permis d'avoir pitié de celui dont le mal est guérissable, en retenant nos mouvements d'agressivité [*aneirgonta ton thumon*] et de ne pas toujours être amer à son égard en ayant des accès de bile comme une femme. En revanche, il faut déchaîner sa colère [*ephienai tèn orgên*] à l'égard de celui qui est méchant et dont la vie est désordonnée, sans contrôle et sans espoir d'amendement. Voilà pourquoi nous déclarons qu'il convient que l'homme de bien soit irascible [*thumoeidê*] ou doux [*prâion*] selon les occasions²¹.

La colère a deux versants dans ce passage : ou bien elle dénote une propension à l'envie jalouse et au désir d'affirmer sa supériorité, comme c'est le cas pour les offenses verbales²² – et alors elle demeure

19. Homère, *Iliade*, I, 275-284.

20. Platon, *les Lois*, IV, 717c 6-16 (trad. J.-F. Pradeau et L. Brisson).

21. *Ibid.*, V, 731c 7-d 5.

22. *Ibid.*, XI, 935a 1-7.

bien dangereuse – ou bien elle est une juste colère qui s’insurge contre l’incurable. La colère doit survenir envers une personne dont le naturel est entièrement réfractaire au pouvoir de l’éducation, qui en outre ne se contrôle pas et qui demeure insensible aux incantations du législateur (*aparamuthêtôs*). S’il demeure la moindre possibilité de persuader l’injuste du vice de son action, par quelque moyen que ce soit (punition, exil, raisonnement), la colère n’est pas encore de mise²³. Ces passages ne sont pas, on le voit, une apologie de la colère ; cet affect signale encore une forme d’impuissance de la loi et du programme éducatif sur le naturel des vicieux. La colère est donc une réponse appropriée lorsque l’action de dépréciation semble échapper au règne de la loi. Pour le dire autrement, lorsque la loi fait défaut et qu’elle reste muette devant ce qui la bafoue de manière évidente, alors la colère prend en charge l’imposition d’une norme dont elle est censée être l’auxiliaire. La colère devient le véhicule de la loi, avec tout le danger que cela représente pour l’unité de la cité. C’est pourquoi Platon semble vouloir réserver la juste colère aux cercles restreints de la famille ou de la maisonnée, ou à la rigueur aux magistrats pour qui ce sentiment relève d’un dernier recours.

Dans la *Rhétorique*, Aristote hérite très certainement de ce paradoxe d’une colère du juste. On a vu plus haut que dans les tribunaux, il faut condamner le recours à toute colère qui serait « extérieure au fait », puisque le jugement s’en trouverait irrémédiablement corrompu. L’impératif d’un discours rhétorique efficace ne condamne pourtant pas le recours à une juste colère, dans la mesure où la reconnaissance d’une injustice se perçoit mieux à travers ce sentiment :

Il est clair qu’il nous faudra nous-mêmes, par le discours [*tôi logôi*], mettre le public dans une disposition telle qu’il sera porté à la colère [*orgilôs*], rendre nos adversaires responsables de ce contre quoi l’on se met en colère et pareils à ceux contre qui l’on se met en colère²⁴.

Car il n’y a pas de contradiction, dans la *Rhétorique*, dans le fait qu’Aristote commence par rejeter comme non technique l’usage du *pathos* dans le jugement, puis procède à une analyse de la colère pour mieux donner à l’orateur les moyens de la susciter ou de l’apaiser chez son auditoire²⁵. La colère est « juste » dès lors que la

23. Voir par exemple *les Lois*, X, 887c-888a, où l’Athénien enjoint d’adresser aux « athées » un discours rationnel « exempt de colère » bien qu’il en ait.

24. Aristote, *Rhétorique*, II, 2, 1380a 2-5 (trad. P. Chiron).

25. Sur cet apparent paradoxe, voir Jamie Dow, “A Supposed Contradiction about Emotion-Arousal in Aristotle’s Rhetoric”, *Phronesis*, vol. 52, n° 4, novembre 2007, p. 382-402.

représentation du forfait permet l'élaboration d'un jugement droit qui concerne directement le crime.

Donc celui qui se met en colère contre les objets et les personnes qu'on doit, et qui de plus le fait de la manière, au moment et le temps qu'on le doit, on en fait l'éloge²⁶.

On pourra cependant rétorquer que pas plus que Platon, Aristote ne nous donne les moyens de justifier la colère en dehors de la vertu même de l'orateur, qu'on présuppose sans la prouver. Mais Aristote nous donne cependant une autre indication, et potentiellement une solution au paradoxe de la colère du juste. Au chapitre IX du livre II de la *Rhétorique*, Aristote décrit une affection, la *nemesis*, qu'il définit comme une souffrance « au spectacle d'un bonheur immérité ». Cette « indignation » est le pendant de la pitié qui est une souffrance devant des échecs immérités. La relation de l'indignation aristotélicienne à la colère n'est pas aussi évidente que pour nous, contemporains, qui associons volontiers cette digne passion au sentiment de révolte devant les injustices notoires. Néanmoins, l'indignation chez Aristote partage avec la colère certains de ses traits : elle est une souffrance devant ce qui apparaît comme une injustice, et s'accompagne d'un désir de restauration d'une « proportion » caractéristique de la justice²⁷. Elle s'en distingue néanmoins, et cela est important, du fait que la brèche de justice ne concerne pas directement l'agent : elle est une colère étendue, car ni moi ni mes proches ne sommes directement visés, mais mes prochains, mes concitoyens, tous ceux qui par une injuste répartition des mérites, des richesses et des pouvoirs se trouvent par là même injustement dépréciés. L'indignation vise ainsi plus directement la justice, sans dépersonnaliser le crime commis, et tout en conservant cette dimension affective essentielle au choix d'imposer ou de restaurer une harmonie constitutive du bien commun.

On est soi-même enclin à l'indignation quand on est digne des plus grands biens et qu'on les a en sa possession. Car il n'est pas juste que ceux qui ne nous sont pas semblables soient jugés dignes des biens semblables aux nôtres. Deuxièmement, si l'on est bon et honnête, car on a un bon jugement et l'on déteste les injustices. Si l'on a le goût des honneurs et le désir de certains avantages, surtout si les honneurs qu'on ambitionne sont obtenus par d'autres qui en sont indignes. D'une manière générale, ceux qui pensent mériter eux-mêmes des biens dont ils pensent que d'autres personnes ne

26. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 11, 1125b 31-32.

27. *Id.*, *Rhétorique*, II, 9, 1387a 27.

les méritent pas sont enclins à l'indignation contre ces dernières et relativement à ces biens. C'est la raison pour laquelle les personnes serviles, les personnes viles et sans ambition ne sont pas portées à l'indignation, car il n'est rien qu'ils croient mériter²⁸.



À notre question liminaire – peut-il exister une juste colère ? – il nous faut répondre par l'affirmative au regard de ces quelques passages de Platon et d'Aristote. La colère peut être juste parce qu'au regard de certaines lois fondamentales, dont il n'est néanmoins pas question ici d'affirmer le caractère universel, elle est la seule issue devant l'impuissance de la loi. La colère peut être juste parce qu'elle révèle une sensibilité à une répartition correcte des biens et des maux dans la communauté. La colère peut être juste enfin parce qu'à travers le désir de vengeance, elle rappelle chacun à son appartenance à une communauté qui devrait suivre les mêmes lois. Et pourtant, ni Platon ni Aristote ne se risqueraient à voir dans la colère le fondement intrinsèque de la justice, puisqu'elle n'est juste que par la possession de la vertu de l'agent. C'est là que divergent fondamentalement nos deux auteurs. Alors que pour Platon on peut au mieux excuser les accès de colère, avant d'aboutir à la restauration de la justice qui cimente la communauté politique, Aristote semble en faire le moteur et le garant « d'une proportion et d'une harmonie » constitutive du sentiment d'appartenance à la communauté civile. Platon nous enjoint à la maîtrise de la colère, tout en reconnaissant qu'elle est parfois suscitée pour de bonnes raisons ; Aristote pourrait bien voir dans la capacité à prendre en pitié et à s'indigner le signe d'implication nécessaire du citoyen dans sa communauté politique.

Il y a donc bien, dans l'Antiquité, de justes colères qui, sans menacer l'idéal de délibération et de jugement sains, témoignent de notre appartenance à l'humanité.

Olivier Renaut

28. Aristote, *Rhétorique*, II, 9, 1387b 4-15.