

La mauvaise action

Qu'est-ce qu'une mauvaise action?

Qualifier une **action** de «**mauvaise**», c'est ne pas se contenter d'une pure **description** – du type «A fait X dans les circonstances Y» - pour envisager l'action en question dans une **perspective évaluative** et **normative**; ainsi Rousseau, revenant au Livre II de ses *Confessions* sur un épisode de son enfance qui continue à le bouleverser des années plus tard – il avait effrontément accusé la servante Marion d'avoir volé un ruban que lui-même avait dérobé – **qualifie** son **acte de jeunesse** de **crime** et de **forfait**, reconnaît sa **noirceur** et la **méchanceté** dont il témoigne.

Comme l'écrit en effet Ricoeur dans *Lectures 2 (L'approche de la personne)* «*il n'est pas d'action qui ne se réfère à ce qu'on a appelé, en théorie de l'action, des étalons d'excellence*». L'**action** est gouvernée par des **règles** qui la **norment** et qui définissent son niveau de **réussite** ou d'**échec**. Ces normes peuvent être d'ordre **technique** – est visée alors l'**efficacité** de l'action – **esthétique** – sur ce plan, une action pourra être dite **belle** ou **laide** – **juridique** ou **moral**. Dans sa **dimension morale**, on distinguera la **bonne** et la **mauvaise action**. L'action **bonne**, à laquelle renvoie par exemple la notion aristotélicienne d'*areté*, peut être considérée comme une forme d'**excellence de l'action**, un **modèle-pour-agir** selon l'expression de Ricoeur, le **meilleur** ou le **préférable**.

A l'inverse, la mauvaise action est celle qui fait l'objet d'une prescription négative: elle est ce qu'on ne doit pas faire. Elle relève du **non-permis**, elle est frappée d'**interdiction**, ainsi du célèbre commandement biblique «tu ne tueras pas». **Commettre** une **mauvaise action**, c'est **désobéir** au **commandement** de la **morale**, c'est **transgresser** l'**interdit**. **L'action mauvaise est donc l'action immorale, c'est pourquoi elle suscite l'indignation, elle est toujours considérée, écrit Ricoeur, «sous l'angle du blâmable».** (*Soi-même comme un autre*)

Il semble facile de **reconnaître** ou d'**identifier** la «**mauvaise action**»: ainsi tout le monde s'accorde sur le fait que l'**action altruiste**, comme **aider** son **prochain** qui se trouve dans la **détresse**, est une «**bonne**» action; inversement, le fait de **ne pas porter secours** à **autrui**, par exemple en le **laissant périr**, est une action **contraire** à la **morale**, donc **mauvaise**.

L'**enfant** lui-même est très tôt capable de **reconnaître** qu'une action est «**mauvaise**», d'où son **indignation**, quand il la **voit commettre**, ou la **honte** qu'il éprouve, quand lui-même s'en **rend coupable**. Tel est le cas de Sophie, héroïne du [célèbre roman de la Comtesse de Ségur](#). Sophie, qui s'ennuie et cherche une occupation amusante – en l'occurrence quelque chose à saler – pour se divertir, va être amenée à commettre un **horrible forfait**: saler et découper en morceaux les petits poissons rouges de sa chère maman. Certes, c'est **sans réfléchir** que Sophie s'est précipitée dans l'action. «*Sophie était étourdie, elle faisait souvent sans y penser de mauvaises choses*» note à ce propos l'auteur du roman. Cependant, la petite fille réalise très vite – en fait dès qu'elle s'aperçoit que les poissons qu'elle découpe deviennent immobiles – la **noirceur** de son **acte**. Elle est alors envahie par une brusque bouffée de **honte** – «*Sophie devint rouge comme une cerise*» - puis d'un **sentiment d'inquiétude** devant la **punition** qui l'attend et à laquelle elle va d'ailleurs chercher à **échapper** en **dissimulant** son **crime**. **Sophie sait donc parfaitement ce que c'est que mal agir.**



Image tirée des «Malheurs de Sophie»

Cependant, s'il est aisé, comme le constate un des interlocuteurs du dialogue mis en scène par Saint-Augustin dans [Le Libre Arbitre](#) (Livre premier, III) de se livrer à un **rappel détaillé** des **actions** dites «**mauvaises**» si on nous demande de les **examiner** («*Les adultères, les homicides, les sacrilèges (...) à qui ne paraîtraient-ils pas de mauvaises actions?*»), la **question** se **complique** si on nous demande **pourquoi** les **actions** que nous avons évoquées sont de **mauvaises** actions. **Il apparaît donc indispensable de déterminer les critères qui permettent de qualifier une action comme mauvaise.**

L'action vicieuse selon Aristote. L'intempérant et le déréglé

C'est à Aristote qu'on doit la première tentative pour inscrire l'**analyse** de l'**action mauvaise** dans un **cadre conceptuel rationnel**, **délivré** des **ambiguïtés** du **discours** du **mythe** ou de la **tragédie**. Jusque là, la **faute** avait été pensée sous la forme du **destin**, de la **souillure** héritée des ancêtres et transmise de génération en génération. Ainsi Œdipe est le **cas typique** d'un homme pris au piège qui va **commettre malgré lui** des **fautes inexpiables** – parricide et inceste - auxquelles il était d'**avance condamné**.

L'analyse d'Aristote opère une **laïcisation** de la **faute**, puisque celle-ci n'est plus rattachée à un **fond** de **divinité**. La **mauvaise action** n'est plus la **malédiction imméritée**, fruit d'une justice divine vengeresse, elle relève du **consentement** de son **auteur**, auquel il convient d'**imputer** la **nature** de ses **actes**. Il en va en effet de l'**action vicieuse** ou **honteuse** comme de l'**action belle** ou **vertueuse**. Or pour Aristote l'**action vertueuse** se présente toujours comme **hexis**, **disposition** **acquise** par l'**exercice** et par l'**effort**. Elle n'est jamais **donnée**, mais elle est toujours le résultat d'une **praxis volontaire**. Tout comme il **dépend** de l'**homme** de **bien faire**, il dépend également de lui de **mal faire**.

Le méchant, tout comme l'homme de bien, est donc cause de ses actions.

C'est pourquoi il est susceptible d'être **blâmé** pour ses **actes**, tout comme le **vertueux** en reçoit **éloges** et **récompenses**. Seules sont passibles d'un **jugement de valeur** les **actions** qu'on peut **attribuer** à leur **auteur**. Ainsi, remarque Aristote, nul ne fera **reproche** à un **aveugle** s'il l'est de **nature** ou par suite de **maladie**; on le prendra plutôt en **pitié**. Mais s'il l'est par **abus de vin** ou par toute autre sorte d'**intempérance**, tout le monde lui en tiendra **grief**.

Contre la thèse socratique de la vertu-science et du vice-ignorance, Aristote soutient donc qu'il est possible d'agir mal tout en sachant où est le bien. Le méchant l'est de son **plein gré**.

Les critères de l'action volontaire

La **détermination morale** de l'**action** comme **bonne** ou **mauvaise** passe alors par une **analyse** de l'**acte volontaire**, menée par Aristote en *Ethique à Eudème* II et *Ethique à Nicomaque* III . **Trois critères décisifs** mesurent, selon Aristote, le **caractère volontaire** ou **involontaire** d'un **acte**, qui sont successivement la **contrainte** et le **plein gré**, la **connaissance** et l'**ignorance**, la **délibération** et l'**impulsion**.

En premier lieu, il convient de distinguer les actes par contrainte des actes de plein gré. Les actions contraintes ou forcées sont celles dont le principe vient de l'extérieur, où on ne trouve aucune contribution de l'agent. Aristote en donnera les exemples suivants «dans les cas où une bourrasque l'emporte quelque part (l'agent de l'action) ou bien lorsque des personnes sont maîtres de lui» (*Ethique à Nicomaque* III 1110 a 1-4). Il convient cependant selon Aristote de limiter le principe du non consentement à la seule contrainte physique. Ainsi l'acte accompli sous l'emprise du désir ou de la passion échappe à cette catégorie, car il a son principe à l'intérieur de celui qui éprouve ce désir ou cette passion. Si l'homme peut devenir l'esclave de ses passions, cet asservissement dépend en fait de lui.

Le second critère de la détermination du volontaire et de l'involontaire est celui de la connaissance ou de l'ignorance. L'ignorance a pour cause un défaut d'information – défaut dont l'agent n'est pas responsable - concernant certaines circonstances de l'action, en particulier lorsque ce sont les circonstances les plus importantes qui sont ignorées, telle la nature de l'acte, ou l'intention à laquelle il répond. En *Ethique à Eudème* II, 9 1225 b Aristote cite le cas de celui qui fait boire à un homme un breuvage pour le sauver et qui le fait périr, parce qu'il ignorait qu'il s'agissait de ciguë. Là encore, cette circonstance atténuante a une portée limitée. Il ne faut pas, à ce propos, confondre ignorance et négligence coupable. On peut être responsable de son ignorance, comme dans le cas de l'ébriété. En effet, nous tenons communément pour responsable de son ignorance et nous n'hésitons pas à punir celui qui agit en état d'ébriété, puisqu'il est maître de ne pas s'enivrer. Nous punissons également ceux qui sont dans l'ignorance des lois dont la connaissance est obligatoire.

Le troisième critère est celui de la délibération. L'acte délibéré se différencie par le fait qu'il a été réfléchi, calculé avant d'être accompli. En d'autres termes, il a été choisi parmi plusieurs possibilités.

L'homme de la mauvaise action et ses deux figures: l'intempérant et le déréglé

Au Livre VII de son *Ethique à Nicomaque*, Aristote brosse le portrait de l'homme méchant. **Deux grandes figures, nettement séparées, se dessinent, deux types d'hommes, également coupables d'actions vicieuses: l'intempérant – acratès – et le déréglé – akolastos.**

L'**intempérant** est celui qui, bien que **sachant** que ses **actes** sont **contraires** à la **vertu**, ne peut **résister** à ses **passions**. Il **possède** donc bien la **connaissance**, puisque sa **faculté de juger** reste **saine**: **il sait à la fois ce qu'il fait et ce en vue de quoi il le fait** (c'est pourquoi pour Aristote on ne dira pas des **bêtes** qu'elles sont **intempérantes**, sauf par métaphore, car elles sont **privées** de la **faculté de raisonner**). Cependant l'**impétuosité** de ses **désirs** **empêche** en quelque sorte l'intempérant de **faire** le **bien** qu'il **veut**. *«L'intempérant fait ce qu'il ne souhaite pas car l'intempérance c'est d'agir contrairement à ce qu'on croit être le meilleur, sous l'influence de l'appétit»*(*Ethique à Eudème II*, 7 1223b). Aristote le **comparera** à ce propos à une **cité** qui ordonne des **lois justes**, sans jamais pouvoir les **appliquer**.



Les puissances ennemies, frise de Gustav Klimt (à l'extrême droite, l'intempérance)

L'intempérant est donc **conscient** du **bien**, puisqu'il est capable de **reconnaître** qu'il **agit mal**, mais il n'a pas la **force** suffisante pour **faire** le **bien**. (En fait, Aristote distingue **deux sortes** d'**intempérants**: les **impétueux**, qui sont entraînés par leur passion et qui, dans la **précipitation**, ne **délibèrent plus**, et les **faibles**, qui **délibèrent**, mais sont **incapables** de s'en tenir à leur **décision préalable**). **Ce qui caractérise l'intempérant, c'est la faiblesse de la volonté. Il voudrait agir selon le bien, mais il n'y arrive pas.** L'intempérant est un homme **malheureux** et **divisé**, **déchiré** d'avec lui-même. Sa **connaissance** est **perturbée par l'affection**, ce qui fait qu'elle est **momentanément inopérante**. Mais lorsque la **passion s'atténue**, la **connaissance se réveille** et l'intempérant **souffre** alors de s'être **écarté du bien**. C'est pourquoi il est **accessible** au **repentir**, c'est à dire à la **conscience rétrospective d'avoir mal agi**. **Ainsi l'intempérant commet des actes vicieux, mais il n'est pas un homme vicieux, parce que le vice implique la décision du sujet. Il n'est pas un véritable méchant, mais un demi-méchant.**

Il n'en va pas de même de l'**homme déréglé**. Tout comme l'intempérant, il possède la **connaissance**. Mais, alors que l'**intempérant** la possède **avant d'agir**, le **déréglé** en fait preuve **au moment d'agir**. **C'est pour cette raison que le déréglé apparaît plus condamnable que l'intempérant, car il agit sciemment, en toute lucidité, il n'a même pas l'excuse de la passion.** «Chacun cependant peut se rendre compte que lorsqu'on commet une vilaine action, on est plus mauvais sujet si on le fait froidement sans appétit ou presque que si l'on y est poussé par un violent appétit: par exemple, si l'on frappe sans colère que si l'on donne un coup dans un accès de colère»(*Ethique à Nicomaque* 1150 a 25-30). **L'intempérant agit contrairement à son choix, alors que le déréglé agit conformément à sa décision** (d'où la **comparaison** avec une **cité qui fait usage de ses lois**, mais qui n'a que des lois **mauvaises**). Le déréglé se tient ainsi en quelque sorte **tout entier** dans le **vice**. Celui-ci n'est pas pour lui une **disposition passagère** dont on revient, mais plutôt un **état continu**. Là où l'**intempérance** ressemble à un **accès d'épilepsie**, remarque Aristote, le **dérèglement** peut être comparé à ces **maladies incurables** que sont l'**hydropisie** ou la **consommption**.

Il en résulte que le **déréglé est incorrigible**. **Persuader** le déréglé qu'il **agit mal** est **inutile**, puisqu'il le **sait déjà**. Aristote cite à ce propos un proverbe «*Quand c'est de l'eau qui vous étouffe, à quoi bon boire un coup là-dessus?*» (1146 a 35). Parce qu'il a fait le **choix délibéré** du **vice**, le déréglé n'éprouve ni **remords**, ni **repentir**.

L'acte pervers. Le vol des poires

Le **but principal** de l'analyse d'Aristote est de montrer que l'on doit tenir l'**acte mauvais** pour un acte de la **volonté libre** de l'homme, et qu'il est possible par conséquent d'en **imputer la responsabilité** à son **auteur**. En revanche Aristote ne conçoit pas la possibilité d'une **volonté perverse**, qui serait la volonté de **mal faire pour mal faire**, c'est à dire qui ferait du **mal** non seulement l'**objet**, mais le **but** de l'**acte**. **Or c'est bien à une telle perversion de la logique de l'action que nous confronte le célèbre récit du vol de poires rapporté par Saint-Augustin au Livre II des *Confessions*,**

Cette **volonté perverse**, qui trouve **plaisir** et **jouissance** dans l'**accomplissement** de l'**action mauvaise** peut déjà se déceler dans les **conduites enfantines**. Au Livre I des *Confessions*, Saint-Augustin **dénonce** à ce propos la **mauvaise foi des adultes** – qui souffrent avec une grande **indulgence** la plupart des **débordements des enfants**, sous prétexte qu'ils ne sauraient **comprendre** les **réprimandes** qu'on pourrait leur adresser – tout comme la **mauvaise foi infantine** et tout ce qu'elle comporte de **duperie** à l'égard des adultes. Les **violentes colères** de l'**enfant**, ses **caprices**, ses **mensonges** et ses **tricheries** constituent bien des **actions répréhensibles** qui remettent en question la soi-disant **innocence** de *l'enfant*. *«Est-ce là l'innocence infantine? Non, Seigneur, il n'y a pas d'innocence infantine»*(chapitre XIX).

Quant à son **adolescence tumultueuse**, Augustin **confesse** qu'elle a été l'occasion de commettre des *«œuvres mauvaises et scélérates»*, *«des actions que je me rappelle aujourd'hui en rougissant»*. Parmi les nombreux **débordements** dont il s'est rendu **coupable** figure donc ce *«larcin nocturne»* perpétré avec une bande de mauvais garçons l'année de ses seize ans. Poussés par l'oisiveté, la bande de jeunes gens dépouilla de ses fruits le poirier d'un voisin. Dans son récit rétrospectif, Augustin insiste sur la **gravité** de ce **vol**, qu'il qualifiera d'*«action vicieuse»*, il dénonce l'*«ignominie»* et la *«malice honteuse»* qui l'y ont poussé. On peut voir dans cet exemple autobiographique une **réminiscence** du **péché originel** et de l'**épisode du fruit défendu**.



le péché originel l'épisode du fruit défendu

Mais surtout, ce qui fait sa perversité, c'est sa totale gratuité. L'acte n'est plus un moyen en vue d'une certaine fin, mais il est à lui-même sa propre fin.

La plupart du temps en effet, tout **crime** répond à un **mobile**. Si quelqu'un commet un **homicide**, par exemple, c'est parce qu'«*il désirait la femme ou le bien de sa victime*», ou alors parce qu'«*offensé, il a brûlé de se venger*». Si Catilina a porté«*la folie et la cruauté au-delà de toute mesure*», c'est parce qu'il voulait par cette habitude du crime conquérir Rome, gagner pouvoir et honneurs (Livre II, chapitre V) Mais l'**action** d'Augustin et de ses camarades n'était dictée ni par le **besoin**, car ils ont volé ce qu'ils possédaient «*en abondance et de meilleure sorte*», ni par aucun autre **motif extérieur**.«*Ce n'est pas de l'objet convoité par mon vol que je voulais jouir, mais du vol même et du péché*»(chapitre IV). **L'action mauvaise a été commise sans raison, c'est à dire sans autre raison que le plaisir de mal faire, de violer l'interdit.**

Ainsi, l'**action mauvaise** peut elle être **désirée** et **aimée pour elle-même** et pour la **déchéance** qu'elle procure «*j'ai aimé ma propre perte; j'ai aimé ma chute; non l'objet qui me faisait choir, mais ma chute même, je l'ai aimée*».

Mais Augustin décèle un **autre élément** dans le **plaisir** qu'il prit à sa **mauvaise action**. **Cet élément, c'est le goût de la complicité partagée et l'entraînement réciproque suscité par l'effet de groupe.** «*Et cependant, je ne l'aurais pas commis seul.(...)J'ai donc aimé aussi la compagnie de ceux avec lesquels je l'ai commis*»(chapitre VIII). Telle est l'**émulation dans le mal**, mi-jeu mi-plaisanterie à l'âge de l'adolescence, **honte** d'avoir moins d'**audace** que les autres et **vanité** de montrer que dans le mal on peut aller aussi loin qu'eux. «*Mais que quelqu'un dise:«Allons-y! Faisons-le!» et l'on a honte d'avoir honte*» (chapitre IX).

Le mal de l'action est dans le «pouvoir-sur»

S'il est **impossible** de ne pas envisager l'**action** dans une **perspective éthique**, en la soumettant à ces **normes évaluatives** que sont celles du **bien** et du **mal**, c'est parce qu'elle ne se conçoit que comme **interaction**. «*Ce qu'on appelle praxis depuis Aristote implique une pluralité d'agents s'influençant mutuellement dans la mesure où ils ont prise ensemble sur l'ordre des choses*» écrit Ricœur dans *Lectures 2*(Approches de la personne). **C'est cette dimension d'interaction qui lui est inhérente qui fait que la praxis se prête à des considérations éthiques.** La **relation d'interaction** est en effet basée sur une **dissymétrie fondamentale** selon laquelle l'**action** exercée par un **agent** est toujours **subie** par quelqu'un d'autre, qui en est le **patient**. **Le pâtir est impliqué par l'agir.** Comme l'écrit Arendt dans *Condition de l'homme moderne* «*Parce que l'acteur se meut toujours parmi d'autres êtres agissants et par rapport à eux, il n'est jamais simplement agent, mais toujours et en même temps patient. Faire et subir sont comme les deux faces d'une même médaille*».

Cette **absence de symétrie** est bien marquée dans notre **grammaire** par l'**opposition** entre la **voie active** du **faire** et la **voie passive** du **être fait**.

C'est sur cette **dissymétrie de base**, poursuit Ricœur, que viennent se greffer toutes les «**dérives maléfiques de l'interaction**» et les **souffrances** qu'elles entraînent. Chacun d'entre nous, en effet, du **fait** même qu'il **agit**, possède un «**pouvoir-sur**» l'autre. Or ce «**pouvoir-sur(...)** peut être tenu pour l'occasion par excellence du mal de violence» (*Soi-même comme un autre* Huitième étude Le soi et la norme morale).

Déjà Aristote faisait remarquer, avec «*cette candide absence de morale hypocrite qui caractérise la Grèce antique*» selon l'expression d'Arendt, que la **disparité** entre les **positions respectives** de l'**agent** et du **patient** dans l'**action** **risquait** de **corrompre** son **résultat** ainsi que la **relation** qu'elle aurait du établir. **L'exemple pris par Aristote au chapitre VII du Livre IX de son *Ethique à Nicomaque* est celui de l'action bienfaisante.** Être **bienfaisant** en effet c'est être **actif**, en être le **bénéficiaire** et récolter les fruits de cette bienfaisance par contre c'est être **passif**. Or l'**activité prévaut** toujours sur la **passivité**. On comprend alors que si le **bienfaiteur** ne peut qu'**aimer** son **bienfait**, parce qu'il y reconnaît son **œuvre**, l'**obligé** se trouve placé dans une **situation d'infériorité** où il ne peut que **subir passivement** ce qui est l'**œuvre** d'un **autre**. Là est selon Aristote l'explication du **phénomène psychologique** de l'**ingratitude**.

On pourrait selon Ricœur suivre la «pente descendante» des figures innombrables du mal impliquées par cette structure inégalitaire de l'action. Ainsi la **violence physique** irait de la simple **menace** jusqu'à ces **formes extrêmes** que sont la **torture** – telle «*la persistance têtue de formes de violence sexuelle, depuis le harcèlement des femmes jusqu'au viol, en passant par le calvaire des femmes battues et les enfants maltraités*»(ouvrage cité) – et le **meurtre**.

Ce que cherche l'**agent** de l'**action** dans ces diverses formes de la violence physique, c'est la **diminution** ou la **destruction** du «**pouvoir-faire**» de sa **victime**, c'est à dire de sa **puissance d'agir**. **Mais par-delà la destruction du pouvoir-faire, l'action violente vise toujours l'humiliation, c'est à dire la destruction du respect de soi:** il s'agit de «*briser (...) l'estime de soi de la victime*». «*Ici semble être atteint le fond du mal*». C'est pourquoi la **violence** peut aussi se dissimuler dans le **langage**. Ce n'est pas un hasard, note à ce propos Ricœur, si Kant compte la **fausse promesse, acte fondamental** du **discours**, parmi les **exemples majeurs** du **non-respect** de la **dignité** de la **personne humaine**. «*La trahison de l'amitié, figure inversée de la fidélité, sans égaler l'horreur de la torture, en dit long sur la malice du cœur humain*»(ouvrage cité).

C'est ici qu'intervient l'éthique de l'interaction. «Ce parcours sinistre – et non exhaustif – des figures du mal» a en effet sa **contrepartie** dans la **formulation** de la **Règle d'Or**. Ricœur examine **différentes formulations** de cette Règle d'Or. «Or, que dit la Règle d'Or? Lisons là chez Hillel, le maître juif de saint Paul (Talmud de Babylone, Shabbat, p.31a): «Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait» (...) La même formule se lit dans l'Évangile: «Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le semblablement pour eux» (Luc 6.3)» (ouvrage cité). On peut y ajouter le célèbre impératif catégorique de Kant «Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle». Qu'elle privilégie la **formule négative (ne fais pas)** ou la **formule positive (fais)** la Règle d'Or a le **mérite** d'énoncer une **norme de réciprocité** exigible dans une situation de **non-réciprocité initiale**.

Quand ils revêtent la **forme** de l'**interdiction**: tu ne mentiras pas, tu ne voleras pas, les énoncés de la Règle d'Or insistent sur la **possibilité** de **victimisation** toujours présente dans le **rapport agir-subir** et sur le «non» de la **morale** à toutes les **figures** de l'**action mauvaise**. Ce «non» traduit «notre indignation, c'est à dire notre refus de l'indignité infligée à autrui» (ouvrage cité).



Quant aux formulations positives, elles ont l'avantage d'ouvrir la morale vers la sollicitude, dialectique du donner et du recevoir qui s'efforce de compenser l'inégalité initiale de la relation d'interaction par une authentique réciprocité, où «le recevoir s'égalise au donner».

Bibliographie

Rousseau Les Confessions Livre II

Paul Ricœur Lectures 2 L'approche de la personne
Soi-même comme un autre Quatrième étude De l'action à l'agent
Huitième étude Le soi et la norme
morale

La comtesse de Ségur Les malheurs de Sophie chapitre 4

Saint Augustin Le Libre Arbitre Livre premier, III
Les Confessions Livre I chapitre XIX
Livre II chapitres IV V VIII et IX

Aristote Ethique à Eudème II
Ethique à Nicomaque Livre III
Livre VI
Livre IX chapitre 7

Hannah Arendt Condition de l'homme moderne Chapitre V

