

Aristote

***Ethique à Nicomaque* — Commentaire des livres I, II, III, IV, V et VI¹**

Michel Nodé-Langlois

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d’auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l’objet d’une demande d’autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l’auteur et la provenance.

Livre I

Introduction : considérations méthodologiques.

Aristote y vient par deux fois : au chapitre 1, en 1094b 11, et au chapitre 2, en 1095a 30.

Ces deux passages brisent le cours du développement et peuvent être considérés, cas fréquent dans le *corpus* aristotélicien, comme des insertions après-coup, dont Aristote peut être lui-même l’auteur, à moins que ce ne soit son éditeur. Ils sont importants en ce qu’ils fixent la perspective épistémologique dans laquelle l’œuvre doit être lue.

1/ Du degré d’acribie en philosophie morale (ch.1).

Passage à rapprocher de *Métaphysique*, a, 3.

Le terme *akribès* signifie l’exactitude, par exemple au sens où une cuirasse s’adapte exactement au torse d’un combattant. Par suite, il désigne la précision et la rigueur logiques

¹ La pagination de l’éd. Tricot est entre parenthèses.

d'un raisonnement. Nous opposons encore les " sciences exactes " à celles qui ne peuvent se dispenser de recourir à des moyennes ou à des approximations.

Aristote écrit : " l'exactitude ne doit pas être recherchée *semblablement* (*homoïôs*) dans tous les discours (*logoïs*) ".

En un premier sens, que la suite du texte paraît encourager, on peut comprendre que toutes les disciplines ne peuvent pas être également rigoureuses, ni atteindre le degré d'exactitude que l'on reconnaît aux mathématiques, où Platon voulait voir le modèle et même la condition *sine qua non* de toute scientificité.

Mais on peut comprendre aussi qu'il n'est pas rigoureux de demander à une discipline une forme de rigueur qui n'est possible que pour une autre, du fait de la diversité de leurs objets. En *Métaphysique*, a, 3, Aristote écrit que " l'exactitude (*akribologia*) mathématique ne doit pas être exigée de toutes [les sciences], mais seulement là où il est question de réalités immatérielles. Aussi n'est-ce pas la manière (*tropos*) du naturaliste, car vraisemblablement toute la nature comporte de la matière " (995a 14). La vraie manière pour le physicien d'être exact, c'est-à-dire d'ajuster son discours à son objet propre, c'est de ne pas l'être à la manière du mathématicien. D'où l'allusion aux oeuvres de l'art (*dèmiourgouménôis*) en 1094b 14 : on ne sculpte pas de la même façon le marbre, le bronze et le bois.

L'ignorance de ce point est dénoncée comme un manque de culture (*païdēia*) : " c'est le propre de l'homme cultivé (*pēpaïdeuménos*) de chercher en chaque genre le degré (*ēpi tosoûton*) d'exactitude qu'admet la nature de la chose (*hè tou pragmatos phusis*) ".

Sur la notion de *païdēia*, il faut lire le début du traité *Des parties d'animaux*. La culture y est définie comme la compétence qui permet de juger de la qualité logique d'un discours dans une discipline dont on n'est pas spécialiste, grâce à la connaissance des *principes* de cette discipline et des exigences méthodologiques que son objet lui impose. La distinction entre la culture et la connaissance spécialisée est invoquée en 1094b 27 : du spécialiste qui est cultivé *kath'hékaston*, Aristote distingue celui qui est cultivé *péri pân*, et à qui cette connaissance universelle permet d'être " bon juge (...) absolument parlant (*haplôs*) ". On retrouve la définition platonicienne de la philosophie.

C'est la culture ainsi définie qui fait savoir qu'une démonstration mathématique ne peut pas être fondée sur un *endoxon* – le texte parle d'un mathématicien *pithanologôn*, c'est-à-dire qui énoncerait des propositions simplement croyables –, mais seulement sur du nécessaire ; tandis qu'un orateur ne pourrait espérer être persuasif s'il lui fallait à tout moment être démonstratif.

La restriction épistémologique d'Aristote n'a donc pas de soi une signification uniquement péjorative : elle signifie au contraire une exigence essentielle d'adaptation à la nature de l'objet d'étude. C'est celle-ci qui doit déterminer la méthode et non pas l'inverse : Aristote s'oppose en cela au mathématisme platonicien, avec lequel renouera la conception cartésienne de la méthode et de la science. À vouloir mathématiser l'éthique, on manquerait l'éthique. Mais cela ne signifie pas que l'éthique ne soit pour Aristote qu'une affaire de persuasion rhétorique. Il s'agit bien plutôt pour lui d'accréditer la possibilité d'une connaissance valide dans un domaine qui à première vue ne semble pas l'autoriser.

La première difficulté sur ce point est formulée en référence à l'opposition sophistique entre la nature (*phusis*) et la loi conventionnelle (*nomos*), et à la thèse sophistique qui veut que toute *valeur* soit conventionnelle et dépourvue de fondement vrai dans la nature des choses. Au Livre V (ch.10, 1134b 18), Aristote récusera explicitement cette thèse, comme il le fait aussi en *Rhétorique* I, 13 en citant l'*Antigone* de Sophocle.

Présentement, Aristote n'entreprend pas de réfuter la thèse sophistique : il expose ce qui lui paraît l'avoir motivée, et s'appuie sur cette motivation pour justifier sa propre méthodologie.

Le relativisme radical des Sophistes invoquait tout ce qu'il y a de " divergence (*diaphora*) " et, par suite, d' " incertitude (*planè*) " dans la détermination des " choses bonnes et

justes (*ta dé kala kai ta dikaia*)” (1094b 14). Les jugements de valeur apparaissent aléatoires, c’est-à-dire contingents plutôt que nécessaires.

Aristote souligne que cette incertitude est aggravée par celle qui résulte des vicissitudes de l’existence personnelle, dans laquelle il n’est pas rare que ce qui est en général réputé bon – richesse, courage – se trouve être cause de malheur.

D’où la caractérisation logique du discours éthique. Aristote utilise l’expression *hōs ēpi to polu* qu’il applique aussi à la Physique, pour autant que la nature, si elle obéit à des règles, connaît, à la différence des mathématiques, des exceptions. De la part du moraliste, traiter les choses “ en gros et schématiquement (*pachulōs kai tupō*) ” n’est pas une faute logique, parce que la contingence et la variabilité sont inhérentes à la nature de son objet : l’action et les situations humaines. Le raisonnement éthique ira donc de principes énonçant ce qui est vrai le plus souvent à des conclusions du même ordre, de telle sorte qu’il ne soit pas garanti que ce qu’on déduit du principe s’applique strictement à tous les cas, comme en mathématiques. D’un autre côté, le principe et ce qu’on en déduit sont aussi ce qui permet d’apprécier le caractère exceptionnel d’un cas ou d’une situation.

Le chapitre 2 fera écho au premier en jugeant qu’ “ il est sans doute assez vain d’examiner toutes les opinions, et qu’il suffit de celles qui sont les plus répandues (*ēpistolazousas*) ou qui paraissent avoir quelque raison d’être ” (1095a 28).

La fin du chapitre 1 introduit une nouvelle restriction, d’ordre psychologique plutôt que logique. Si la possibilité d’un raisonnement, voire d’une science éthiques supposent la connaissance de vérités pratiques générales ayant valeur de principes, cette connaissance suppose elle-même un long temps d’acquisition, car ici, seule l’expérience est instructive, à l’exclusion de toute démarche *a priori*.

La jeunesse apparaît dès lors comme un obstacle au bon jugement moral : la personne jeune n’a par suite guère d’autre principe de détermination pratique que ses entraînements passionnels. Et Aristote souligne qu’il y a une mauvaise manière de rester jeune, qui consiste à n’avoir jamais substitué le jugement moral à l’empire des passions.

D’où, au passage, une remarque en fait importante : en matière de morale, “ la connaissance (*gnōsis*) est vaine (*anonētos*) ” (1095a 9) pour celui qui n’a pas été discipliné. C’est déjà s’inscrire en faux contre la réduction socratique de la vertu à la science, mais aussi faire apparaître une situation singulière : car la sagesse morale paraît présupposer une rectification du caractère personnel dont elle est, en tant que connaissance, le fondement à la fois nécessaire et insuffisant.

Au chapitre 7, Aristote opposera la visée du géomètre, et celle, technique, du charpentier, auquel la connaissance seulement théorique des propriétés de l’angle droit ne suffit pas (61).

2/ De l’ordre à suivre en éthique.

La digression logique du chapitre 2 apporte une nouvelle interprétation du jugement précédent sur l’immaturité morale.

Aristote justifie après-coup son jugement à partir de la distinction, en référence à Platon, entre deux formes complémentaires de la démarche logique de raisonnement. Les mathématiciens, à partir de Pappus d’Alexandrie, les dénommeront *analyse* et *synthèse*, et elles feront l’objet des troisième et quatrième règles de la méthode cartésienne.

La distinction d’Aristote a toutefois une portée plus large et doit s’entendre comme celle de la *déduction* à partir des principes, et de l’*induction* des principes.

Toute connaissance d’une conclusion déduite reconduit au problème de la connaissance des principes à partir desquels on déduit, pour autant que celle-ci ne saurait être elle-même, en dernière instance, déductive. Sauf à renvoyer à l’infini la connaissance des principes de la déduction, et à rendre celle-ci à tout jamais hypothétique, il faut que les principes de la déduction relèvent d’un autre type de connaissance.

Aristote résout ce problème par une distinction, essentielle dans sa doctrine, entre ce qui est connaissable (*gnôrimos*) “absolument parlant (*haplôs*)”, et ce qui l’est “pour nous (*hêmîn*)” (1095b 3). Dans l’ordre déductif, ce sont les principes qui sont connus d’abord : Aristote leur attribue une antériorité absolue dans la mesure où la vérité des conclusions dépend de la leur, et non l’inverse. Mais d’un autre point de vue, chronologique et non pas logique, les principes ne sont pas ce qui nous est connu en premier : il nous faut du temps pour en acquérir l’intelligence et, à partir de là, raisonner déductivement. Ce que nous connaissons d’abord, ce sont les cas particuliers tels que nous les révèle la sensation :

“L’antérieur et le plus connaissable s’entend en deux sens : car il n’y a pas identité entre l’antérieur par nature et l’antérieur pour nous, non plus qu’entre le plus connaissable et le plus connaissable pour nous. J’appelle antérieur et plus connaissable pour nous ce qui est le plus proche de la sensation, antérieur et plus connaissable absolument ce qui en est le plus éloigné” (*Seconds Analytiques*, I, 2, 71b 33).

La sensation est donnée, tandis que la découverte des principes suppose la médiation d’un travail de l’intelligence.

Au chapitre 7 (61), Aristote précise : “le fait (*to d’hoti*) est un point de départ (*prôton*) et un principe (*archè*). Quant aux principes, les uns sont connus par induction (*épagôgè*), d’autres par sensation, d’autres par une certaine habitude (*éthismô tini*)”. Le premier et le troisième terme impliquent le deuxième. L’induction désigne la démarche par laquelle l’intelligence tire l’énonciation d’un principe général à partir de l’expérience donnée par les cas particuliers sensibles : dans les *Seconds Analytiques* (I, 3, 72b 27), Aristote dit que l’induction “fait connaître” à partir de “ce qui est antérieur pour nous”. (Même chose en *Physique* I, 1). Le terme *éthismos* renvoie à l’expérience de la vie, fondamentale en morale. On peut distinguer l’expérience prise en ce sens et l’induction en référence au caractère *méthodique* de la seconde. Mais Aristote s’attache à souligner l’inévitable diversité des sources de la connaissance des principes : “chacun à sa manière (*allai d’allôs*)” (62).

On comprend alors qu’il manque à la personne jeune la base inductive qui lui permettrait d’avoir l’intelligence des principes éthiques. Mais ici la base inductive ne consiste pas seulement dans la constatation répétée de phénomènes quelconques. Il s’agit bien plutôt d’une expérience vécue de la pertinence des principes d’appréciation morale : la possibilité d’un enseignement éthique a pour préalable l’éducation morale, sans laquelle des habitudes contractées viendront faire obstacle à la réception dudit enseignement. “C’est pourquoi il faut avoir acquis de bonnes habitudes (*toîs éthésin êchthai kalôs*) pour être à même de recevoir un enseignement sur ce qui est bien et juste, et d’une manière générale sur ce qui relève de la politique” (ch.2, 1095b 4 – Tricot 42).

Suit une explication concise un peu énigmatique : “car c’est le fait (*to hoti*) qui est principe, et s’il était assez clair, on n’aurait pas besoin du pourquoi” (1095b 6). C’est dire que sans base factuelle, la réflexion morale est sans objet. Mais c’est aussi suggérer que cette base n’est jamais assez sûre pour qu’on n’ait pas besoin d’en rendre raison.

N.B. Le chapitre 7 est un résumé synthétique des principes méthodologiques d’Aristote.

I. Problématique (ch.1).

A. Analyse de l'activité humaine.

a. Définition du bien.

1/ Le lieu commun initial.

Aristote part de l'énonciation de ce qu'il présente comme *un fait universel*, objet d'une opinion commune (*dokei*). Cette entrée en matière correspond à l'aspect *topique* de sa méthode philosophique : partir des lieux communs (*topoi*) pour les examiner. Le fait qu'une opinion soit partagée n'assure aucunement de sa vérité, mais cela lui confère au moins une vraisemblance, une probabilité qui définit l'*endoxon*. En tout état de cause, c'est l'examen critique d'une telle opinion qui doit permettre de s'assurer de sa vérité, ou de limiter celle-ci, ou de la réfuter.

Quant au caractère à la fois universel et factuel du lieu commun en question, il n'y a là du point de vue d'Aristote aucune contradiction. Car aucun universel – que ce soit dans l'ordre des concepts ou dans celui des jugements – ne nous serait selon lui connaissable sinon à partir de la constatation empirique des faits singuliers. Et certes, l'expérience ne nous donne à appréhender immédiatement que des faits singuliers, mais comme c'est elle qui nous fait connaître que *tous* les faits constatables sont singuliers, cela nous montre en même temps que c'est bien à partir d'elle que nous connaissons l'universel, même si c'est par une opération intellectuelle d'abstraction qui dépasse la simple constatation des faits.

En traduisant près du texte : “ Tout art (*téchnè*), toute recherche (*méthodos*), et pareillement action (*prâxis*) autant que choix (*prohaïrêsis*) paraissent tendre à quelque bien. ”

Les deux dernières notions paraissent liées plus fortement que les deux premières. Celle de choix sera exposée au Livre III : elle est en fait une dimension de la *prâxis*, et plus précisément ce qui spécifie la *prâxis* humaine en tant qu'elle est objet et effet d'une délibération rationnelle et d'une décision. S.Thomas remarque dans son *Commentaire* que l'homme produit aussi des effets naturels et involontaires, à l'instar des autres espèces : ces effets-là ne sont pas l'objet de la philosophie morale, qui n'étudie que les actions qui ont leur principe dans un choix plus ou moins réfléchi. L'homme n'est pas le seul être actif ou agissant, mais la morale étudie l'action humaine en tant que l'homme, et non pas seulement sa nature, en est le *principe*.

En ce sens, le lieu commun initial comporte plutôt trois termes que quatre, qui couvrent la totalité de l'activité humaine, sous ses diverses formes, et déclare que chacune d'elles est ordonnée à un bien.

La *technè*, qui sera exposée au Livre VI, est le principe d'une activité qui a pour objet et pour terme une réalité *productible* : c'est l'oeuvre (*ergon*) qui est le bien auquel est ordonné l'art en tant que tel.

La *méthodos* désigne l'ensemble des activités de recherche, donc plutôt le domaine de l'activité théorique, spéculative, dont les vertus seront exposées aussi au Livre VI. S.Thomas remarque qu'ici, c'est le vrai connaissable qui constitue le bien visé.

La notion de *prâxis* va être immédiatement explicitée dans la suite : elle désigne une activité qui, à la différence de la spéculation théorique, produit des effets, des transformations réelles, sans produire, comme l'art, aucune oeuvre distincte de l'agent lui-même.

Si l'on se réfère par anticipation à la division ultérieure des vertus, on peut aussi dire que les quatre termes initiaux se répartissent en deux couples. Car Aristote classe la *technè* parmi les vertus intellectuelles, auxquelles renvoie aussi le terme *méthodos*, tandis que la *prâxis* est l'objet propre des vertus morales (ou *pratiques*).

Ce qu'affirme le lieu commun, c'est le caractère finalisé de l'activité humaine sous toute ses formes : en tant qu'elle est consciente, elle est toujours aussi *intentionnelle*. Il ne s'agit pas

de nier que l'homme produise parfois des effets – et en ce sens agisse – de manière inintentionnelle (mais Freud nous donnerait plutôt à penser que même dans le cas de tels actes “manqués”, il y a précisément un sens, une intention inconsciente qui les commande). Il s'agit seulement de faire apparaître que l'ordination à une fin est une structure essentielle de toutes les activités dès lors qu'elles répondent à une intention consciente.

Il n'y a là rien de surprenant pour Aristote, car ce que l'on peut dire de l'action humaine n'est en fait à ses yeux qu'un cas particulier de ce qu'on peut dire de la nature en général – d'où le pluriel neutre du sujet du verbe *éphietai*. La *téléologie* de l'action s'inscrit au sein d'une téléologie de l'être naturel, soit d'une physique finaliste, dont les principes sont exposés au Livre II de la *Physique*. Aristote y écrit que “l'art imite la nature” (ch.8, 199a 16), c'est-à-dire réussit dans ses oeuvres parce qu'il produit comme la nature produirait à sa place, ou, comme nous disons, en se conformant à ses lois. Que l'oeuvre de l'art soit une utilisation intelligente de la causalité naturelle implique pour Aristote qu'on puisse dire de la nature ce que l'on peut dire de l'art : alors même qu'on ne prête aux êtres naturels aucune intention consciente, on peut y reconnaître une finalité parce que leur constitution et leur comportement comporte cette structure intelligible qu'est la relation de moyen à fin. Ce qui distingue l'homme des autres êtres naturels, ce n'est pas la finalité du comportement – car alors l'homme serait simplement en contradiction avec la nature dont il fait partie : ce sera tout le problème de Kant – ; c'est seulement que chez lui, ladite finalité devient objet de connaissance, c'est-à-dire de représentation consciente : une activité – qu'il s'agisse d'une production, d'une connaissance ou d'une action –, c'est toujours la visée d'un bien conçu comme tel.

2/ Interprétation du lieu commun.

C'est pourquoi Aristote prolonge immédiatement son lieu commun par une définition générale et à vrai dire formelle du bien en tant que tel : le terme de bien ne désigne rien d'autre que la fin visée, en tant que telle. Cette définition identifie le bien au *désirable*.

La phrase ne signifie pas que tous les êtres désirent le même bien, soit qu'il y ait un bien unique et le même pour tous (cf. *Éthique à Eudème*, I, 8, 1218a 31, Vrin p.74).

Elle ne signifie pas non plus qu'il suffit qu'une chose soit désirée pour qu'elle soit réellement et vraiment bonne. Elle signifie plutôt que même si ce n'est pas le cas, soit s'il y a erreur sur le bien, c'est toujours comme un bien, à titre de bien, que quelque chose est visé intentionnellement. C'est pourquoi s. Thomas juge impertinente l'objection que “certains visent un mal. Parce qu'ils ne le visent pas si ce n'est d'après la notion du bien, c'est-à-dire en tant qu'ils le jugent bon : ainsi leur intention se porte par soi vers le bien, mais par accident aboutit à un mal” (10). Ce n'est jamais comme tel que le mal est voulu : il n'y a mal que comme mauvais effet de la poursuite d'un bien. Ce qui est mal n'est pas voulu comme mal, mais comme moyen dont on attend un bien. C'est le sens qu'Aristote attribuera à la célèbre thèse socratique : *nul n'est méchant volontairement*.

Le bien est ainsi défini d'abord indépendamment de tout jugement moral sur *ce qui est* bien et ce qui ne l'est pas. Aristote énonce plutôt la matière et la raison d'être de ce jugement : c'est parce que l'action humaine vise naturellement une fin que la connaissance du bien lui importe. La volonté tend par nature au bien, c'est-à-dire ne peut vouloir que ce qui lui apparaît comme un bien ; c'est pourquoi il lui importe de savoir que ce à quoi elle tend est réellement bon, de manière à obtenir réellement ce qu'elle veut. *Faire le bien et éviter le mal* est le premier *axiome* de la morale parce que c'est une loi inhérente à la nature même de la volonté.

En résumé, ce qui est défini ici n'est pas *un certain bien*, mais ce que veut dire qu'une chose quelconque soit considérée comme bonne : il y a dans la conduite volontaire, comme dans la nature, une structure de finalité selon laquelle certains moyens sont *bons* à réaliser telle fin, qui est bonne en tant qu'elle est *ce à quoi* les moyens sont bons. *To hénéka tou est*

l'expression par laquelle Aristote désigne la *cause finale*, à laquelle le bien en général est ici identifié.

b. Diversité des fins.

Aristote l'oppose immédiatement à l'universalité de sa définition du bien.

Il y a ici un problème implicite, que l'on retrouvera ultérieurement dans la discussion des conceptions platoniciennes : la précédente notion du bien pourrait être purement *équivoque*, c'est-à-dire – suivant les définitions données au ch.1 des *Catégories*, n'être qu'un mot recouvrant et dissimulant une multiplicité de significations qu'on ne saurait ramener à l'unité d'un concept.

Aristote ne pointe pas ici cette difficulté. Il se contente de mentionner des faits manifestes (*phainetai*) pour orienter sa réflexion.

1/ *Fin interne et fin externe.*

La première division fondamentale est entre les *activités* (*énergéiai*) et les *oeuvres* (*erga*) – deux termes étroitement apparentés du point de vue lexical.

Cette distinction diffère de celle déjà évoquée entre les vertus intellectuelles et les vertus pratiques. Elle revient à distinguer les deux types d'activité que la scolastique aristotélicienne appellera respectivement *immanentes* et *transitives*.

Le terme d'*énergéia* a chez Aristote un sens technique, par opposition à celui de *dunamis* : toute activité est la mise en oeuvre, l'exercice d'une potentialité – par exemple, pour le musicien, jouer de la musique, ce que ne peut pas le non-musicien.

Ce sens technique est ici implicite, comme en témoigne l'occurrence du terme *dunamis* en 1094a 10. Mais l'explicitation qui en est donnée en *Métaphysique* D, 12, et Q, 1-9 n'a pas ici d'importance directe. Le terme est pris ici en son sens ordinaire – par opposition à celui d'inactivité –, et on pourrait dire qu'Aristote l'explique soit en direction de son préfixe, soit en direction de son radical. Il oppose en effet les activités dont la fin est la production (en grec : *poiësis*, terme encore absent du texte) d'un résultat *extérieur* ; et celles qui, ne visant pas un tel résultat, peuvent apparaître comme n'ayant pas d'autre fin qu'elles-mêmes, soit dont l'effet reste tout *intérieur* à celui qui s'y livre.

Cette distinction doit conduire à classer ensemble des choses antérieurement distinguées, à savoir la *praxis* et la *méthodos*, car l'immanence de la fin est réelle en l'une et en l'autre, par opposition à la production technique des oeuvres de l'art : l'acte de connaissance n'a pas de réalité en dehors de la faculté connaissante, et la vertu morale vise une perfection qui est celle de la personne elle-même et non pas celle d'une oeuvre.

Cette distinction réapparaîtra au Livre X, quand Aristote entreprendra de montrer que le plus haut degré de perfection immanente se trouve dans les activités contemplatives, parce que les vertus pratiques, même si elles ne produisent pas des oeuvres à proprement parler, restent essentiellement ordonnées à l'ensemble de ces effets extérieurs qui constituent la réalité de la vie sociale – économique et politique.

Ce jugement ultime est quelque peu anticipé ici. Aristote s'appuie sur l'expérience de l'art pour expliciter plus à fond sa précédente définition du bien : là où la fin est une oeuvre, elle est visée comme “ meilleure par nature (*beltiô péphuké*) ” que l'activité qui la produit. Comme le redira Marx, le travail est un “ procès ” qui “ s'éteint dans le produit ” (*Le Capital*, Livre I, 3ème section, ch.7, GF 141), le second étant ce qui donne sa raison d'être aux efforts qu'impose le premier.

Ici encore, on a affaire à une remarque empirique sur la *poiësis*, qui permet de faire apparaître une structure intelligible, et d'introduire une notion que la suite va analyser : celle de *subordination*.

2/ La subordination des fins.

Il s'agit d'une nouvelle division, faite à un autre point de vue que la précédente.

Les fins ne sont pas seulement diverses (à chaque activité sa fin), parce qu'il peut y avoir, entre des fins diverses, une relation essentielle qui les articule.

Ici encore, Aristote s'instruit de l'expérience. Les divers domaines d'activité cités relèvent soit de la *poiësis* (construction navale), soit de la *praxis* (médecine, stratégie, économie). Dans tous ces domaines, il y a des activités qui sont *organisatrices* (*architektonikai*), et par suite ordonnatrices, voire normatives pour les autres (les exemples cités suggèrent une subordination générale des activités poétiques aux activités pratiques).

En *Physique* II, Aristote explique que le fabricant de gouvernails choisit le bois de cyprès parce qu'il sait qu'il a les qualités qui correspondent aux exigences du navigateur, et, par-delà, du commerçant ou du stratège. De même, dans la fabrication d'un avion, le motoriste doit s'adapter aux exigences de l'avionneur.

Ainsi les fins des activités organisatrices sont *principe de sens* pour les autres: elles sont *préférables* (*haîrétotéra*). Autrement dit, les fins de certaines activités sont des moyens par rapport aux fins d'autres activités. La notion du bien se dédouble donc, puisqu'une fin peut à la fois être le bien visé par telle activité, et être bonne à la réalisation d'une fin encore préférable.

N.B. Dans ce chapitre de problématique générale, Aristote fait un usage assez flottant du terme *épistémè*. Au Livre VI, il recevra un sens précis par opposition à *technè*, mais aussi à *noûs*, *sophia*, *phronèsis*. Ici, il apparaît en 1094a 7 à côté des termes *praxis* et *technè*, ce qui semble une répétition de la première phrase du chapitre, moyennant une substitution d'*épistémè* à *méthodos*. Mais à la fin de son développement, en 1094a 18, lorsqu'Aristote signale que la distinction entre *praxis* et *poiësis* n'a pas ici d'importance, " lesdites sciences (*tôn lechtheîsôn épistémôn*) " désignent en fait ces *compétences techniques* que sont la médecine, la construction navale, la stratégie et l'économie.

B. Le problème du souverain bien.

a. Position du problème.

L'analyse précédente, à la fois logique et empirique, reconduit à une question qui n'est autre que ce que, en termes modernes, on appelle la question existentielle du *sens*.

Ce qui a été montré, c'est en effet que dans les pratiques humaines, un certain sens se manifeste en ce que certaines activités sont ordonnées de manière intelligible à certaines autres : les premières poursuivent indirectement les fins que les secondes visent directement. S.Thomas commente : " la raison de ce qui est en vue de la fin doit toujours être tirée de la fin elle-même " (n° 23), et il renvoie pertinemment à *Physique*, II, 9, où Aristote explique que, dans la nature comme dans l'art, c'est la fin qui donne le *pourquoi* des mécanismes qui y concourent.

Aristote rencontre ici immédiatement un problème qui se pose à lui dans tous les ordres de sa spéculation, notamment en logique et en philosophie première. La réflexion logique l'a convaincu qu'aucune connaissance rationnelle, distincte de l'opinion, n'est possible si l'on ne dispose pas de concepts premiers indéfinissables pour formuler des définitions, et de vérités premières indémonstrables pour fonder des démonstrations. D'où son axiome selon lequel il est impossible de remonter à l'infini dans la recherche des raisons ; car s'il le fallait, on n'aurait

alors jamais rendu raison de quoi que ce soit : “ Il est en général impossible de tout démontrer – puisqu’on irait à l’infini, de sorte qu’il n’y aurait même plus de démonstration ” (*Métaphysique*, G, 4, 1006a 8). De même, comme Kant le redira, l’explication physique reste à tout jamais en suspens s’il faut remonter à l’infini dans la recherche des causes : “ S’il n’y a rien de premier, il n’y a d’une manière générale (*holôs*) pas de cause (*aition*) ” (*Métaphysique*, a, 2, 994a 18).

Dans le même passage, Aristote fait valoir que l’axiome vaut pour toutes les espèces de la causalité (matérielle, motrice, finale, et formelle), et, pour donner un exemple, il l’applique à la morale : “ pour la cause finale non plus, il n’est pas possible d’aller à l’infini, la promenade étant en vue de la santé, celle-ci en vue du bonheur, et le bonheur en vue d’autre chose, chaque chose étant toujours de cette manière en vue d’une autre ” (*ibid.*, 8). L’*Éthique à Nicomaque* ne dit pas autre chose : l’expression *eîs apeiron* est commune aux deux passages.

Le problème posé par Aristote est la question de savoir si la conduite humaine est vouée à l’absurdité d’une absence de sens ultime – Kant reprendra cette question dans la perspective de la mortalité de l’homme, et inaugurera par là le questionnement des philosophies de l’existence et des philosophies de l’absurde. Si tout ce qui est fait est fait en vue d’une autre chose, alors “ le désir (*horéxis*) est vide (*kénon*) et vain (*mataïan*) ” (34) : “ Vanité des vanités et tout est vanité ” dit *Qohéleth* (ou l’*Ecclésiaste*, I, 1). Ce dernier terme est celui-là même qu’Aristote utilise pour qualifier le hasard au Livre II de sa *Physique* : si, faute d’une fin ultime, le désir humain est vide d’objet, la conduite humaine va toujours *au hasard*, tel un archer qui n’aurait pas de cible ou ne pourrait la voir (34). L’action humaine ne pourrait alors savoir ni à quoi elle tend, ni comment y tendre, bref, ne pourrait ni savoir ce qu’elle veut, ni, par suite, *faire ce qu’elle veut* : on voit ici implicitement qu’à la question du sens est liée en profondeur la question de la *liberté*, en un sens qu’Aristote ne donne pas encore à ce terme, mais dont sa morale a formulé et légué tous les ingrédients nécessaires à sa définition.

Aristote prolonge en fait une critique de l’*utilitarisme* esquissée par Platon à la fin de l’*Hippias majeur*. Croyant pouvoir identifier le bien et l’utile, l’utilitarisme rend absurde la notion dont il prétend faire sa valeur absolue : car l’utile est par définition *ce qui est bon à quelque chose*, mais cela ne peut être un bien qu’en vue de quelque chose qui ne soit *bon à rien*. En d’autres termes, il y a deux manières d’être bon à rien : celle d’une *fin en soi*, “ que nous voulons pour elle-même (*ho di’hauto boulométha*) ” (33) et à laquelle le reste puisse être ordonné ; et celle d’un soi-disant utile qui, prétendant être tout le bien, ne pourrait jamais être ordonné à une telle fin et invaliderait sa propre notion. En tout état de cause la question “ *à quoi ça sert ?* ” ou “ *à quoi bon ?* ” renvoie toujours à l’idée d’un bien qui n’est pas bon à autre chose : elle n’est donc ni ultime ni décisive.

L’utile ne peut être bon qu’en vue d’un bien inutile – *gratuit*, ce qui ne veut pas dire frivole ni insensé. Et la bonté du second doit être jugée supérieure à celle du premier, puisque c’est elle qui en quelque sorte se communique à l’utile. C’est pourquoi Aristote appelle une telle fin “ le bien qui est aussi le meilleur (*tagathon kai to ariston*) ” (34), soit ce que toutes les écoles de philosophie morale appelleront à sa suite le *souverain bien*.

On le voit, Aristote ouvre une problématique qui restera prégnante jusque dans les formes contemporaines de l’existentialisme, héritières du pessimisme de Schopenhauer : de fait, l’action humaine – “ la vie (*bion*) ” (34) au sens pratique du terme – s’accomplit toujours *comme si* elle avait un sens. La question du philosophe est de savoir si elle est condamnée à rester dans le *comme si*, c’est-à-dire si elle doit se contenter d’une *illusion de sens*, dans laquelle Nietzsche verra le seul recours possible (“ N’importe quel sens plutôt que pas de sens du tout ” écrit-il à la fin de sa *Généalogie de la morale*). Nul doute qu’Aristote ne cherche à échapper à une telle issue, et à montrer qu’il n’y a pas ici à *choisir l’illusion*, comme le voudra Nietzsche, pour autant que la nature du souverain bien peut être objet de “ connaissance (*gnôsis*) ” (34), fût-elle “ schématique (*tupô*) ” (34) – au ch.7, Aristote en appelle au progrès dans la précision que pourront apporter les philosophes ultérieurs (60).

En 1094a 26 (34), Aristote demande “ de laquelle des sciences ou des capacités (*tinós tón épistémôn è dunaméôn*) ” relève la connaissance du souverain bien. Le second terme a une signification plus large que le premier. Il était utilisé déjà en 1094a 10 (33). Il faut entendre par là toute capacité de mise en oeuvre : une *puissance* au sens d’une compétence acquise, qu’elle soit d’ordre théorique, technique, ou pratique, bref au sens de ce que dans la *Métaphysique* Aristote définit comme une potentialité active, et pas seulement passive (D, 12 et Q).

b. Caractère politique du problème.

P.34, Aristote introduit une thèse qu’il présente comme une opinion (*doxèiè d’an*), ce qui ne signifie pas d’emblée qu’il la dévalue, mais seulement qu’il la propose à l’examen. Elle pose en effet un problème majeur, mais la discussion n’est pas abordée ici.

Aristote se contente plutôt d’énoncer deux justifications logiques de la thèse.

1. Si d’abord, d’après sa notion, et quelle que soit sa nature réelle, le souverain bien est la fin à laquelle doivent être ordonnées toutes les activités humaines, la connaissance du souverain bien aura nécessairement un rôle *ordonnateur et organisateur* à l’égard de ces activités : aussi Aristote l’attribue-t-il à celle des sciences qui est “ la plus maîtresse (*kuriôtatès*) et par excellence organisatrice (*malista architektonikès*) ”. Depuis la *République* de Platon, cette science est identifiée à la *politique*.

Cette dernière oeuvre se présente en effet à la fois comme l’élaboration philosophique du programme d’une réforme politique de la Cité sur la base d’une connaissance ontologique du souverain bien. Un disciple de Platon était donc amené assez logiquement à juger que le souverain bien est l’objet de la politique. C’est cette thèse qu’Aristote réexpose ici tout à la fois comme une nécessité logique et comme une vérité de fait ; car en droit comme en fait, c’est la *dunamis* de l’homme politique qui ordonne l’ensemble des pratiques humaines au sein des Cités : “ puisqu’elle se sert des autres sciences, et qu’elle légifère aussi sur ce qu’il faut faire et ce dont il faut s’abstenir, sa fin à elle doit englober celle des autres, en sorte qu’elle doit s’identifier au bien humain (*tanthrôpinon agathon*) ” (1094b 4 – Tr. 35). Cette dernière expression recevra sa pleine signification au ch.6.

2. La deuxième justification de la thèse renvoie elle aussi à la notion de bien, mais considérée sous un aspect à la fois quantitatif et qualitatif. Il paraît en effet logique de considérer que le bien collectif surpasse tout bien simplement individuel. Non pas seulement parce que le premier serait une *somme* des seconds, mais plutôt parce que, au sein d’une société politiquement organisée, ceux-ci sont ordonnés comme des moyens à celui-là. Selon Platon, la justice consiste en ce que chacun accomplisse “ son oeuvre propre (*ta hautou prattein*) ” dans la Cité (*République*, IV, 433a 8). Il paraît dès lors tout aussi logique de considérer que le souverain bien réside dans le bien public plutôt que dans aucun bien individuel. La sauvegarde du premier peut alors apparaître comme quelque chose “ de plus beau (*kallion*) et de plus divin (*théiôtéron*) ” (35) que celle du second, “ pour autant – commente s.Thomas (n° 30) – que cela a plus de rapport à la ressemblance de Dieu, qui est la cause ultime de tous les biens ”.

Il y a pourtant sur ce point une difficulté, qui n’a pas échappé à s.Thomas. Parmi les reproches qu’Aristote adresse aux platoniciens, sinon à Platon, il y a celui d’avoir confondu le bien absolu et le bien commun, ou réduit le premier au second, contrairement à ce qu’enseignait Platon, sinon dans la *République*, du moins dans la digression centrale du *Théétète*.

De fait, lorsqu’il donnera une réponse ultime à sa question initiale, Aristote n’identifiera pas le souverain bien à la réussite politique, mais à la contemplation métaphysique (Livre X, ch.7) : or la contemplation est un acte éminemment personnel de l’intellect, et non pas l’exercice d’un pouvoir à incidence pratique. Auparavant Aristote aura déclaré, au Livre VI : “ il est absurde de penser que la politique ou la prudence soit la connaissance la plus digne d’être recherchée si l’homme n’est pas le meilleur de ce qui existe dans le monde ” (290),

affirmant par là la subordination de la vertu intellectuelle de prudence politique à la *sophia*, c'est-à-dire à la science première.

Et en *Métaphysique*, I, 2 (982b 4), Aristote soutient une thèse qui a tout l'air de contredire celle qu'il expose au début de son *Éthique* : “ la plus maîtresse (*archikôtatè*) des sciences, plus maîtresse que celle qui est subordonnée, c'est celle qui connaît en vue de quoi chaque chose doit être faite, c'est-à-dire le bien de chaque chose, et en général le meilleur dans toute la nature ”. Or ce *meilleur*, mesure de toutes choses, Aristote pense comme Platon que ce n'est pas l'homme, mais Dieu. Dès lors c'est la connaissance de ce dernier plus que l'organisation du bien public qui doit constituer le souverain bien.

La contradiction peut alors être levée si l'on reconsidère en quoi le souverain bien est l'objet de la politique. La thèse peut en effet signifier que la politique y trouve son *principe* : autrement dit, il n'y a pas de politique digne de ce nom qui ne soit ordonnée en fonction de la connaissance du bien humain, soit du bien de l'homme en tant que tel. De ce point de vue, la science spéculative a valeur de principe à l'égard et à l'intérieur de la politique elle-même : il revient bien à la politique de décider d'une certaine manière de tout dans la vie collective, mais aucunement du bien qui donne leur raison d'être à ses décisions. Aristote ne peut reprendre à son compte la thèse qu'il cite qu'à la condition de l'interpréter comme une essentielle subordination de la politique à la morale et de celle-ci à la connaissance. La fin de la politique n'est pas pour Aristote le pouvoir (intérieur et extérieur) : celui-ci ne peut être qu'un moyen – insensé s'il ne vise le bien véritable, c'était déjà la leçon de Platon.

C'est ce que semble avoir compris s.Thomas :

“ (N° 26) Deux choses relèvent de la science organisatrice. L'une est qu'elle commande à une science ou un art qui lui est subordonné ce qu'il doit faire, comme l'art équestre commande à la fabrication des mors. L'autre est qu'elle s'en sert à sa propre fin. La première chose revient à la politique à l'égard des sciences spéculatives aussi bien que pratiques ; mais en deux sens différents. Car la politique commande à la science pratique à la fois quant à son usage – pour qu'elle opère ou n'opère pas – et quant à la détermination de son acte. Elle commande en effet à l'artisan non seulement qu'il use de son art, mais aussi qu'il en use de telle manière, pour faire des couteaux de tel type. Les deux sont en effet ordonnés à la fin de la vie humaine. (N° 27) Cependant la politique commande à la science spéculative seulement quant à son usage, mais pas quant à la détermination de son acte. Car la politique (*politica*) ordonne que certains enseignent ou apprennent la géométrie. C'est que les actes de ce genre, en tant que volontaires, sont matière de morale, et doivent être ordonnés à la fin de la vie humaine. Mais le politique (*politicus*) ne commande pas à la géométrie ce qu'elle conclut sur le triangle : car cela n'est pas soumis à la volonté humaine, et ne peut être ordonné à la vie humaine, mais dépend de l'ordre même des choses ”.

Le rapport entre la politique et la *sophia* détermine le rapport entre le bien public et le bien des personnes tel qu'il est conçu dans la *Politique*. Il y a pour Aristote une certaine identité entre les deux parce qu'ils sont en relation de subordination réciproque. L'homme étant selon lui non seulement “ social ”, mais “ politique par nature ”, le bien de l'individu ne peut être défini abstraction faite de sa relation à la communauté : le bien commun dépend de son activité, et celle-ci doit donc concourir à celui-là. Mais d'un autre côté, le bien commun ne peut être réel que comme bien de tous les membres de la communauté, c'est-à-dire en tant qu'il permet à chacun de réaliser son bien. En *Politique* VII, 2, Aristote définit “ la meilleure constitution ” comme une “ organisation dans laquelle n'importe qui peut accomplir des actions excellentes et mener une vie heureuse ” (GF p.454).

Sans cette réciprocité, il y aurait contradiction entre le bien commun et le bien de chacun, et destruction de l'un par l'autre, ce qui est le cas pour Aristote dans toutes les formes corrompues de l'État, où la vertu du citoyen diverge de celle de l'homme de bien (*Politique*, III, 4). (Cette conception est apparue particulièrement pertinente à ceux qui, au XX^{ème} siècle, ont

analysé le phénomène du totalitarisme). Réciproquement, une politique vraiment réaliste doit se soucier de rendre les citoyens vertueux, c'est-à-dire de leur donner les moyens de l'excellence, tant morale qu'intellectuelle (III, 9).

II. Le bonheur comme souverain bien.

Il s'agit de répondre à la question : *qu'est-ce qui est bon absolument ?* Or cette question avait reçu une réponse dans le platonisme, qui était même le centre de toute la doctrine : l'identification du principe absolu au *bien en soi*, soit à l'*idée* du bien. L'identification aristotélicienne du souverain bien au bonheur est un aspect de la dissidence critique d'Aristote à l'égard de l'école platonicienne.

A. Critique du platonisme (ch.4).

Il ne s'agit pas d'une polémique, mais d'une dialectique philosophique. Aristote appelle les platoniciens ses "amis", terme révélateur du sens qu'il donnait à sa dissidence : l'adversité spéculative est autre chose que l'inimitié. Il y a pour Aristote une forme de *philia* qui est une condition de la recherche philosophique. Mais ce qui lui donne son sens est un *amour commun de la vérité*. Or cela implique une sorte de priorité de la vérité sur l'amitié : ce n'est pas être vraiment l'ami de son ami que de se déclarer d'accord avec lui du seul fait de cet amitié. Seul le souci de la vérité peut rendre l'amitié elle-même véritable, alors même qu'un désaccord profond fâche toujours et rend la *véracité* plus difficile.

La tradition a forgé un dicton : *Amicus Plato. Magis amica veritas.*

L'analyse critique la plus approfondie de la théorie platonicienne des idées se trouve en *Métaphysique*, A, 6, auquel Aristote renvoie en 1096b 7 (49).

a. Le bien en soi (*auto to kâlon*) selon Platon.

La notion platonicienne d'idée a une signification indissociablement logique et ontologique.

L'idée, ou l'en-soi (*auto kath'auto*), se définit comme ce qui, n'étant rien que soi, ne peut être confondu avec autre chose. Par exemple, le cercle-en-soi, ou l'idée de cercle, exprimée par sa définition, n'est pas tel cercle, mais ce par quoi tout cercle se distingue d'une figure d'un autre type : le cercle comme tel, sans qu'il y ait à lui attribuer une taille ou une position, ou une relation avec autre chose (inscrit, circonscrit, exinscrit, etc.). De même, le lit-en-soi de la *République* n'est pas tel lit mais ce par quoi tout lit se distingue d'un autre meuble.

Cette pure *identité à soi* de l'idée fait d'elle tout à la fois un fond de l'être et le principe de la vraie connaissance, c'est-à-dire de la *science* : l'idée *est* plus réellement que tout ce qui participe d'elle, non pas parce qu'elle aurait une réalité empirique plus évidente, mais au contraire parce qu'elle n'en a pas et échappe ainsi aux incertitudes de l'expérience sensible. Son immatérialité insensible – qui la fait appartenir au "lieu intelligible (*topos noëtos*)" – ne doit pas lui faire dénier l'existence, au contraire.

La théorie des idées apparaît à cet égard comme un prolongement de l'ontologie parménidienne, qui faisait de l'identité de l'être à soi-même – *l'être est* – le premier principe de toute vérité connaissable.

Cette conception avait une conséquence méthodologique : il faut considérer l'idée *séparément* (*chôris*), dans son identité propre, pour connaître à partir de là, à la lumière de l'idée, la vérité énonçable sur les choses qui en participent.

Cette méthode est une sorte de *mathématisme a priori*, dont le Livre VI de la *République* trace le programme : s'affranchir des apparences empiriques et des opinions qu'elles suscitent pour déduire à partir d'une intuition initiale, dont l'objet est désigné par Platon comme étant le *bien-en-soi*.

En tant qu'il est le *bien qui n'est rien que bien* – le bien sans mélange d'aucun mal (cf. la définition de l'*égal-en-soi* dans le *Phédon*) –, celui-ci est ce par quoi toute autre chose peut être dite bonne : il est le *souverain bien* en tant qu'il commande la bonté de tout le reste. Et cela doit s'entendre en un sens ontologique et pas seulement moral. Car, formellement pris, le bien est *ce qui est tel qu'il doit être* : la perfection absolue du bien absolu est ainsi principe de l'être et pas seulement de l'agir, car toute chose, et non pas seulement toute action, est bonne à la mesure de sa *conformité* à son *idée*.

b. Réfutation.

Aristote conteste : 1/ qu'une telle idée existe ; 2/ qu'à supposer qu'elle existe, on puisse en faire un principe pour l'action.

1. Un premier ensemble d'arguments vise à montrer qu'il n'y a pas de concept *univoque* du bien – qu'il “ ne saurait être un universel commun et un (*koïnon ti katholou kai hén*) ” (47) –, ce que suppose la possibilité de considérer son idée comme *une*.

a. P.46. Renvoyant de manière allusive et obscure à l'enseignement oral de Platon, Aristote s'appuie d'abord sur une incohérence de la théorie platonicienne. D'un côté, il doit y avoir une idée partout où il y a une unité intelligible signifiée par un mot. D'un autre côté, Platon a de fait exclu qu'il en soit ainsi pour tout : par exemple des relations, ou des nombres en tant qu'ils comportent “ de l'antérieur et du postérieur ”, soit ce que nous appelons une relation d'ordre.

L'allusion à cet aspect du platonisme est ici un détail obscur et sans grande importance (voir la note de Tricot). Elle ne fait qu'introduire un argument de plus grande portée : le bien se dit en autant de sens que l'être, c'est-à-dire dans toutes les *catégories*. *Bon* ne saurait signifier chaque fois la même chose, ni par conséquent se laisser ramener à l'unité d'une idée.

N.B. Les *catégories* désignent les principales manières d'attribuer l'être, sous la forme des diverses manières d'être que désignent les *prédicats attribués*. Aristote distingue ainsi, dans le traité des *Catégories*, dix genres principaux d'attribution de l'être : substance (*ousia*), quantité (*poson*), relation (*pros ti*), qualité (*poïon*), action (*poieîn*), passion (*pascheîn*), position (*keisthai*), temps (*poté*), lieu (*pou*), possession (*écheîn*). Aristote considère ces termes comme des *genres supérieurs*, parce qu'ils entrent dans la définition d'autres termes (par exemple celles du nombre et de la grandeur comme espèces de la quantité), sans pouvoir être eux-mêmes définis ni les uns à partir des autres, ni à partir de genres supérieurs : car les termes plus universels, tel l'être, ne sont plus des termes génériques : la scolastique les appellera des *transcendants*.

P.47. Aristote ne passe pas en revue la totalité des catégories. Son argument reçoit trois formes complémentaires :

- il distingue d'abord *to ti esti*, la qualité et la relation (la première expression désigne l'essence, soit le second sens de l'*ousia* : par exemple, *homme* en tant qu'il peut servir à désigner et Socrate et Platon) ;

- la deuxième invoque l'antériorité naturelle (*protéron tè phusei*) de la substance (*ousia* au sens 1er : la chose individuelle imprédicable) sur la relation (par exemple : être *cause* de...) : l'existence de la relation présuppose celle de la substance ;

- la troisième résume l'idée, et donne des exemples qui permettent de comprendre. Parmi ceux-ci, il y a la désignation du *bien relatif*, à savoir *l'utile*, qui sera repris plus loin, p.50.

b. P.48. Aristote fait ensuite fond sur le rôle donné à l'idée dans le platonisme, en tant que principe de science : à l'unité de l'idée doit correspondre l'unité de la science de ce qui en participe (et pour Platon, toute la science devait être une puisque tout participe de l'idée du bien).

À quoi Aristote oppose que cette unité de science ne se vérifie même pas dans les biens qui relèvent d'une même catégorie : critique plus externe, puisqu'elle revient à opposer les faits à la théorie.

c. Pp.50-51. Retour à la distinction entre *l'utile* et le *bien par soi*. Platon avait déjà suffisamment montré que la bonté du *bien relatif* présuppose celle d'un *bien absolu*, et que les deux ne peuvent donc pas être bons dans le même sens : la dialectique de l'utilitarisme suffit à attester que le bien n'est pas un concept univoque.

Mais en outre, même si l'on accepte de limiter l'idée de bien aux biens par soi, la diversité de ceux-ci rend à nouveau problématique l'univocité de celle-là.

De deux choses l'une. Ou l'on identifie bien-en-soi et idée du bien ; il faut alors faire abstraction de la diversité des biens par soi pour concevoir l'idée du bien-en-soi, et celle-ci se vide de tout contenu : elle est censée être le bien qui n'est rien que bien, mais ne saurait être aucun bien déterminé. Ou alors on prend en considération la diversité des biens par soi, et il apparaît impossible que le prédicat *bon* puisse s'attribuer dans le même sens à l'honneur (le propre des "gens bien"), à la prudence (qui est un moyen de bien choisir), et au plaisir (qui fait du bien), comme le prédicat blanc s'attribue à la neige et au carbonate de plomb utilisé pour la peinture ou le maquillage.

2. Un deuxième ensemble d'arguments vise le caractère *séparé* que le platonisme prête au bien en soi comme à toute autre idée. Il s'agit de montrer que cette séparation supposée entraîne qu'il est inutile de s'y référer.

N.B. C'est le point majeur de l'autocritique platonicienne dans le *Parménide* : Aristote ne fait que reprendre des arguments formulés par Platon, qu'il semble avoir pris plus au sérieux que les Académiciens.

a. P.48. L'*homme-en-soi* est censé d'abord désigner l'unité intelligible de la multitude des hommes sensibles, ce qui permet de leur attribuer une dénomination et une définition communes. Mais si l'on pose l'*homme-en-soi* comme l'*homme qui n'est rien qu'homme*, abstraction faite et séparément de tout le reste, il en résulte que l'*homme-en-soi* est l'homme par excellence, ce à quoi il faut par excellence attribuer le prédicat homme. Toute la difficulté est là : car pour pouvoir poser que l'idée d'homme est réelle indépendamment de ce dont elle est l'idée, il faut admettre que l'*homme qui n'est rien qu'homme* est un homme, sans quoi on ne pourrait pas prédiquer l'idée d'elle-même pour énoncer l'identité à soi qui la définit en tant qu'idée. Dès lors, il y a un prédicat commun et une définition commune aux hommes concrets et à l'*homme-en-soi* : non seulement il paraît inutile de renvoyer à la connaissance d'une idée supposée *séparée*, mais cette supposition entraîne une conséquence contradictoire. Car la définition et le prédicat communs aux hommes concrets et à l'*homme-en-soi* ont exactement le même statut logique qui était censé distinguer l'idée de ce qui y participe. Vouloir saisir l'idée à part – la substantifier ou l'*hypostasier* – ne permet pas d'y trouver un principe d'unité intelligible, et par suite d'intellection et de science, mais la démultiplie à l'infini : il faut donc s'en garder d'autant plus que c'est inutile puisqu'on n'aura rien gagné à prétendre définir l'*homme-en-soi* au lieu de définir les hommes tout court.

Cet argument, auquel Aristote fait souvent allusion et dans lequel il voyait manifestement une difficulté sérieuse mise en évidence par Platon lui-même, avait reçu dans l'école platonicienne le nom de *Troisième homme*.

Le *Parménide* (132 a-b) en donne une formulation qui renvoie à l'idée de *grandeur* :

(Parménide) “ Voici, je pense, d'où tu en viens à poser, en son unité, chaque forme singulière. Quand une pluralité d'objets t'apparaissent grands, ton regard dominant leur ensemble y croit découvrir, j'imagine, un certain caractère un et identique ; et c'est ce qui te fait poser le grand comme unité.

Ce que tu supposes est vrai, aurait assuré Socrate

Eh bien, le grand en soi et les multiples grands ne révéleront-ils pas, à un pareil regard de l'âme dominant leur ensemble, l'unité d'un nouveau grand, qui leur impose à tous cet aspect de grandeur ?

C'est probable

C'est donc une nouvelle forme de grandeur qui va surgir, éclore par delà la grandeur en soi et ses participants : nouvel ensemble, que dominera une nouvelle forme, à qui tous les composants de cet ensemble devront d'être grands ; et ce n'est donc plus unité que te sera chaque forme, mais infinie multiplicité ”.

Dans son *Commentaire à la Métaphysique*, à propos du *Peri Idéôn* d'Aristote, Alexandre d'Aphrodise (scholarque du Lycée de 198 à 211), expose la forme classique de l'argument :

“ Voici ce que montre le *Troisième Homme*. Si ce qui est attribué à juste titre à plusieurs sujets est aussi quelque chose d'autre en dehors de ses sujets d'attribution, il en est séparé – c'est en effet ce que pensent montrer ceux qui affirment les idées : car selon eux, si l'homme en soi est quelque chose, c'est parce que l'homme est attribué à juste titre aux hommes individuels qui sont multiples, et qu'il est autre que les hommes individuels – mais s'il en est ainsi, il y aura un troisième homme. Si en effet l'attribut est autre que ses sujets d'attribution et existe à part, et que l'homme est attribué aussi bien aux individus qu'à l'idée, il y aura un troisième homme en dehors des individus et de l'idée. Et pareillement il y en aura encore un quatrième, attribué au troisième, à l'idée, et aux individus, et pareillement un cinquième, et cela indéfiniment ” (84 – 21).

Aristote, dans la *Métaphysique* (Z, 13, 1038b 35), donne l'argument comme une raison décisive de sa thèse sur l'immanence de l'universel aux êtres singuliers :

“ Rien de ce qui se présente comme un universel n'est une substance, pour cette raison aussi que rien de ce qui est attribué en commun ne signifie un individu (*todé ti*), mais une qualité (*toïondé*). Sans quoi on tombe, outre de multiples difficultés, dans le *troisième homme* ”.

b. P.48. La séparation de l'idée implique son *éternisation* : car l'identité à soi qui la définit en tant que telle la soustrait au devenir, soit à l'altérabilité des choses qui y participent. Aristote souligne qu'il n'y a là non plus aucun gain logique puisque le caractère d'éternité ou de sempiternité n'ajoute rien à l'essence définie, de même que la durée plus ou moins longue d'une blancheur de change rien à la blancheur en tant que telle : c'est un accident extérieur à la qualité elle-même.

Dans la *Métaphysique* (A, 9 ; B, 2 ; I, 10), Aristote aggrave cette critique en soulignant la contradiction qu'il y a à éterniser des attributs essentiels d'êtres mobiles et corruptibles. L'idée d'animal devrait inclure la mortalité et la passibilité alors que, en tant qu'idée supposée séparée, elle doit être incorruptible et impassible : l'animal-en-soi est éternel, et ne peut donc être animal au même sens que les animaux. Alors que l'idée est censée rendre compte de l'usage d'un nom commun univoque, sa séparation introduit une inévitable équivoque.

“ Rien n’est plus absurde (*atopon*) que de dire qu’il existe des natures (*phuseis*) en dehors de celles qui sont sous le ciel, et que celles-là sont identiques aux natures sensibles, sauf en ce que les premières sont éternelles (*aïdia*) tandis que les autres sont corruptibles (*phtharta*). Ils disent en effet que l’homme, le cheval, ou la santé existent en soi sans être rien d’autre, faisant à peu près la même chose que ceux qui disent qu’il y a des dieux, mais qu’ils ont forme humaine (*anthrôpoeideis*) : car de même que ceux-là ne faisaient rien d’autre que des hommes éternels, leurs idées [aux platoniciens] ne sont rien d’autres que des sensibles éternels ” (B, 2, 997b 5).

Pour l’allusion elliptique à la thèse pythagoricienne, qu’Aristote juge seulement plus plausible sans la reprendre à son compte, voir la note de Tricot.

3. Pp.51-53. Aristote rencontre une grave difficulté : l’impossibilité de définir une unique notion du bien pourrait signifier que ce terme est *équivoque*, c’est-à-dire n’être qu’un nom recouvrant une diversité de significations *homonymes* mais sans rapport entre elles.

Cette difficulté s’éclaire à partir de la conception du signe linguistique qu’Aristote a été le premier à formuler. Selon le traité *De l’interprétation* (ch.1), celui-ci est un *symbole*, c’est-à-dire l’association conventionnelle d’un son ou d’un graphisme et d’une *modification de l’âme* (*pathêma tês psuchês*), soit d’une pensée ou, plus précisément, d’un *concept*. Cette institution résulte pour Aristote d’une institution volontaire, et il s’ensuit de là que deux cas au moins peuvent se présenter quant à l’association entre ce que les Stoïciens appelleront, longtemps avant Ferdinand de Saussure, le *signifiant* et le *signifié* : “ On parle d’homonymes quand le nom seul est commun, tandis que l’énonciation de l’essence rapportée au nom diffère, par exemple si l’on appelle *animal* aussi bien l’homme que son portrait ” (*Catégories*, I, 1a 1). Là où il y a homonymie, il y a une unité de nom, mais pas d’unité conceptuelle : l’unité du nom ne peut alors être qu’un *accident* – en 1096b 26 (51), Aristote dit *apo tuchês* – par rapport à chacune des significations qu’il symbolise. Parler du bien en tant que tel serait alors se payer de mots, dissimuler une multiplicité insurmontable sous l’unité apparente d’une dénomination.

Aristote a toutefois le premier conçu une autre forme possible d’unité conceptuelle réelle, qui soit comme le milieu entre une pure équivoque et une *synonymie* complète.

“ On parle de synonymes quand le nom est commun et que l’énoncé de l’essence rapporté au nom est le même, par exemple quand on appelle *animal* l’homme et le bovin (...) : si en effet l’on définit ce que c’est pour chacun que d’être *animal*, on donnera la même définition ” (*Ibid.*, 7).

Mais on peut aussi concevoir une certaine unité entre des significations diverses si elles renvoient toutes à l’une d’entre elles. Aristote envisage deux formes d’une telle *plurivocité ordonnée* : l’unité par *dérivation* à partir d’un terme unique (*aph’hénos*), ou l’unité par *ordination* à un terme unique (*pros hén*).

En ce qui concerne le bien, la première forme retrouverait l’essentiel du platonisme, séparatisme en moins : car tout bien s’entendrait alors comme dérivant de la bonté absolue du premier principe de l’univers (cf. La *République* et le *Timée*). La deuxième correspondrait aux conceptions d’Aristote lui-même, à un double titre : d’une part au sens où tout bien est tel par son ordination à une même fin ultime que l’éthique entreprend de définir, mais aussi au sens où l’ensemble de ce qui existe est ordonné à la perfection du principe divin qui est la cause finale de l’univers. Au livre X, les deux se rejoindront.

Les deux interprétations sont assurément compatibles. Mais Aristote leur substitue immédiatement une troisième possibilité : celle d’une unité dite d’*analogie*, terme que la scolastique aristotélicienne détournera de son sens grec pour lui faire désigner la forme précédemment définie de plurivocité ordonnée.

Analogia signifie en grec la *proportion*, soit une *identité de rapport* : $a/b = c/d$; ou : “ la plume est à l’oiseau ce que l’écaille est au poisson ” (*Parties des animaux*, I, 4, 644a 21).

On pressent que l’analogie serait peu satisfaisante pour lever l’équivoque, car elle signifierait que l’unité conceptuelle de la notion de bien consiste simplement dans le rapport de

convenance entre chaque bien et l'être dont il est le bien. Du point de vue moral, cela pourrait équivaloir à une forme de relativisme : à chacun son bien, et tout dépend du point de vue, ce qui n'est assurément pas la thèse d'Aristote.

Il paraît donc logique que l'éthique entreprenne d'accréditer la première solution. Aristote renvoie pourtant une fois de plus le débat sur ce point, autant que le débat sur le statut ontologique de l'idée, à la philosophie première (53).

4. D'où le retour, p.53, à des considérations plus véritablement d'ordre éthique, étroitement connectées toutefois à la critique du platonisme.

L'idéalisme séparatiste (réalisme des idées) a en effet pour conséquence paradoxale de rendre le bien inaccessible en tant même qu'il est supposé séparé, c'est-à-dire au-delà de ce qui est "praticable (*prakton*) ou accessible (*ktèton*)" (1096b 34) à l'homme.

N.B. On pourrait objecter qu'Aristote situera lui-même le souverain bien dans la connaissance intellectuelle du suprême intelligible, c'est-à-dire de ce qui est par essence tout à fait au-delà de ce qui est humainement faisable. Mais c'est là situer le souverain bien de l'homme dans une *activité* dont l'homme est naturellement capable, alors même que cette activité n'est plus d'ordre pratique, tout autant que son objet.

L'inaccessibilité du bien en soi se double de son inutilité pratique, confirmée par les faits. Aristote ne met pas en question que la connaissance de la fin soit déterminante pour l'action. Mais il conteste que l'idée du bien en soi, conçue à la manière platonicienne puisse servir de "modèle (*paradeigma*)" (1097a 2) : toutes les compétences scientifiques ou techniques visent non pas *le bien*, mais un certain bien déterminé, et c'est la définition de ce dernier qui leur importe, non pas la possibilité de lui attribuer une bonté. Par exemple, un médecin ne peut l'être sans savoir que la santé est un bien, mais savoir cela ne suffit aucunement à faire un bon médecin, sans quoi n'importe qui le serait : il lui faut savoir, même imparfaitement (a 5, p.53), en quoi consiste la santé et ce qui est propre à la rétablir.

Platon pouvait bien dire dans le *Cratyle* que le fabricant de navettes les fait d'après leur idée, c'est la forme de la navette qui lui importe en tant que telle, et non pas l'idée du bien, celle-ci serait-elle le principe ontologique ultime de l'autre.

N.B. On peut noter à quel point il y a dans tout ce passage à la fois connexion et distinction de l'ontologie et de l'éthique : celle-ci renvoie assurément à la solution de problèmes d'ordre ontologique, mais cette dernière apparaît d'emblée à la fois nécessaire et insuffisante pour répondre aux problèmes d'ordre proprement éthique.

B. Identification du souverain bien au bonheur.

a. Topique (ch.2 et 3).

En 1095a 26 (p.41), Aristote présente le platonisme comme une tentative pour résoudre un problème qu'il affronte lui-même : surmonter l'équivoque apparemment totale et insurmontable qui résulte de la diversité conflictuelle des *jugements de valeur*, dont l'évidence est plus aisément constatable empiriquement qu'il n'est possible d'indiquer d'emblée un critère qui permettrait de les départager. Aristote retrouve donc le problème que posait à Platon le relativisme des Sophistes, qui se contentaient de prendre acte de la diversité des valorisations et, au lieu d'y voir une raison de chercher le vrai dans ce domaine, y voyaient au contraire ce qui devait permettre au *logos* de faire la preuve de sa puissance invincible d'*ensorcellement* (cf. l'*Éloge d'Hélène*, de Gorgias, DK B 11, folio p.710).

P.40, Aristote énonce pour la première fois le lieu commun que reprendront tous les moralistes : il y a un accord à *peu près* (*schèdon*) universel à *dénommer* "bonheur" le souverain bien, mais désaccord perpétuel sur l'essence (*ti estin*) de ce que ce mot désigne, soit

accord sur le signifiant et désaccord sur le signifié, ce qui doit avoir pour conséquence d'installer la vie et la morale dans la perspective d'un *malentendu fondamental*.

L'accord est ici présenté comme un fait. Il s'explique assez facilement d'une manière à la fois empirique et logique, du fait que la question "à quoi bon être heureux ?" paraît absurde à tout le monde, alors qu'on trouve toujours un sens à faire quelque chose en vue de l'être. (Cf. Pascal, *Pensées* B 425). L'absence de bonheur est un manque qui ne peut que compromettre le sentiment de "bien vivre (*eû zèn*)" et de "réussir (*eû prateîn*)".

Le désaccord fait du bonheur un *problème*, au sens défini par les *Topiques* (I, 11) : le *problème* – obstacle logique – est une proposition sur laquelle il y a opposition entre la pensée des savants (*sophoi*) et celle de l'opinion, ou au sein des deux.

Ladite opinion est ici caractérisée par sa préférence pour des biens *apparents*, sinon voyants (*tôn énargôn ti kai phanérôn*) : plaisirs, richesses, honneurs – sous-entendu : les sages préfèrent des biens inapparents.

Cette première relativité s'aggrave du fait que le jugement de chacun varie en fonction de son état, social, physique, ou intellectuel. Tout sentiment d'un manque, naturel ou suscité par une comparaison (cf. Rousseau), fait désirer le bien dont on se sent privé, et l'expérience témoigne d'une propension générale à penser que le bien absent permettrait d'être heureux. On est tenté d'entendre déjà implicitement la leçon de Pascal : "Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais" (*Pensées*, B 172).

La critique des opinions reprend au ch.3 (p.43) à partir de la référence à une tradition héritée du pythagorisme, qui distingue *trois genres* de vie, suivant que celle-ci est consacrée à la recherche du *plaisir*, à l'activité *politique*, ou à la *connaissance*.

1. La première est d'abord citée comme un exemple. Aristote présente comme une chose aisément compréhensible qu'il y ait chez chacun un accord entre sa manière de vivre (*bios*) et sa conception du bonheur : la confusion du bonheur et du plaisir sous n'importe quelle forme est donnée ici comme l'exemple le plus répandu de cet accord. On peut noter au passage le jugement passablement aristocratique d'Aristote sur la grossièreté de "la plupart (*hoi polloi*)", qui amorce implicitement la critique reprise quelques lignes plus loin, laquelle démarque fortement l'appréciation morale par rapport à tout critère simplement social : il y a une excuse pour ceux qui sont voués aux tâches serviles (*andrapodôdeis*) à penser trouver leur bonheur dans les plaisirs qui les leur font oublier, tandis qu'il n'y en a aucune pour les gens aisés à qui leur position sociale offre un *loisir* qui devrait leur permettre de réfléchir et d'adopter une autre conception. [N.B. Le stoïcisme enseignera, lui, que la sagesse est possible même pour l'esclave, tel Épictète].

N.B. En 1096a 4 (p.44), à propos du troisième genre de vie pythagoricien, Aristote renvoie par anticipation à ce qui fera l'objet du Livre X. Il n'exclura nullement le plaisir du bonheur ; il définira même le bonheur comme *un certain plaisir*, mais situera celui-ci dans l'activité de l'intelligence : les jouissances d'ordre sensible sont naturelles à l'homme *génériquement*, tandis que les joies de l'intellect le sont *spécifiquement*.

2. Quant au deuxième genre de vie, la critique est un peu plus développée. C'est celui qui s'offre à *l'homme libre*, au *citoyen*, par opposition à l'esclave et à l'étranger.

La critique renvoie implicitement à des raisons qu'Aristote n'a pas encore exposées sur la nécessaire *autarcie* du souverain bien (cf. Ch.5, p.56). Il y a une précarité des honneurs politiques du fait de leur caractère essentiellement dépendant par rapport à l'opinion d'autrui, laquelle ne peut guère être présumée toujours favorable, surtout dans ce domaine de rivalité permanente.

Aristote oppose au goût des honneurs un principe qu'il rapporte à une sorte de *divination* (*manteuômétha*), soit une *intuition* qui apparaît tout à la fois logique et empirique : nous ne pouvons désirer un souverain bien que comme un bien qui nous soit à la fois *propre* (*oîkéïon ti*) et difficile à nous arracher (*dusaphaîréton*). La précarité d'un bien ne peut que nous le rendre

moins désirable, ce qui paraît déjà impliquer qu'un bien *intérieur* soit préférable en tant que tel à un bien *extérieur*. [On retrouvera quelque chose de cette idée dans la distinction stoïcienne entre *ta éph'hèmin* et *ta ouk éph'hèmin*, et l'injonction de situer le bien exclusivement dans les premiers].

Aristote pense que l'expérience confirme ce principe dans la mesure où la réputation et les responsabilités ne sont pas recherchées seulement pour un bénéfice externe mais comme confirmation pour chacun de son propre mérite moral : “ ils semblent en outre rechercher l'honneur (*timè*) pour se persuader eux-mêmes qu'ils sont bons ; aussi cherchent-ils à être honorés des sages (*phronimôn*), et auprès de leurs connaissances, et cela pour leur vertu (*arètè*) ” [Tricot traduit par : *excellence*, ce qui est conforme au sens platonicien de la notion, mais il traduit ensuite par *vertu*].

Suit alors une remarque critique contre une possible identification de la vertu. Comme souvent, il s'agit d'une incidente qui anticipe des développements ultérieurs, à savoir la définition de la vertu comme *disposition* acquise (*héxis*). En tant que disposition, la vertu n'est qu'une potentialité (*dunamis*), et se contenter d'identifier le souverain bien et la vertu reviendrait, à la limite, à identifier le bonheur à une vie végétative (cf. ch.9, p.65), ou à une vie pleine de malheurs dans laquelle la vertu serait simplement possédée, sans qu'on trouve ou puisse y trouver de satisfaction à l'exercer. La mise en oeuvre d'une disposition est nécessairement préférable à la disposition elle-même, l'*acte* à la *puissance*, parce que c'est le premier qui donne son sens à la seconde – c'est l'un des sens de l'*antériorité* de l'acte sur la puissance que professe Aristote.

N.B. Aristote paraît exclure ici (voir aussi la fin du ch.10, pp.70-71) la possibilité d'un bonheur dans l'infortune comme l'enseigneront le stoïcisme, et, d'une certaine manière, le christianisme. En sens contraire, voir : ch.11, p.74.

3. La fin du ch.3, après avoir différé l'étude de la vie théorétique, sort de la triade pythagoricienne pour dénoncer le caractère insensé de la vie consacrée à faire des affaires (*bios chrèmatistikos*), absurdité qui consiste à “ prendre pour fin la multiplication des moyens ” (Gustave Thibon). Aristote développe à fond cette critique en *Politique*, I, 9-10. L'absurdité en question est pour lui tellement évidente qu'il n'y reviendra même pas dans l'*Éthique à Nicomaque*. Il lui paraît plus raisonnable de prendre le plaisir comme une fin en soi, plutôt que la richesse.

b. Détermination négative de la nature du bonheur (ch.5).

Il ne s'agit pas d'exposer d'emblée en quoi le bonheur consiste, mais d'élaborer une caractérisation formelle qui puisse servir de fil directeur dans l'identification du souverain bien.

Le chapitre 5 ne fait d'abord (pp.54-55) que reprendre des points déjà acquis (peut-être une rédaction antérieure interpolée), pour revenir à la recherche d'un *prakton agathon*, soit *du* ou *des* biens réalisables qui sont visés comme “ fin de tout ce qu'on fait (*tôn praktôn hapantôn télos*) ”.

N.B. Aristote paraît admettre encore la possibilité d'une pluralité de fins dernières alors que sa recherche d'une solution logique au problème de l'équivoque du bien semblait aboutir à l'exigence d'une fin unique ordonnatrice de tout le reste. Cette solution réapparaît p.55 : l'attribution d'un degré de perfection et du caractère préférable se fait selon le rapport de subordination qui fait de certaines fins les moyens de certaines autres.

D'où une conciliation subtile entre l'évidente multiplicité des fins par soi, et la nécessaire unicité du souverain bien. Le privilège du bonheur est d'être la seule fin qui soit voulue et recherchée absolument pour elle-même, mais ce privilège ne destitue pas certaines autres fins de leur valeur de fins en soi, c'est-à-dire de tout ce qui est aimé “ même si rien n'en provient (*mèthénos apobaĩnontos*) ”, c'est-à-dire indépendamment de tout profit extérieur à la fin elle-même : “ honneur (*timè*), plaisir (*hédonè*), intelligence (*noûs*), ainsi que toute vertu (*arètè*) ”.

La p.56 introduit ce qui est sans doute le caractère formel principal de la notion de souverain bien : l'*autarcie*.

Aristote indique au passage que cette notion a pour lui un sens politique, auquel il recourra pour définir la Cité comme communauté complète en *Politique*, I, 2, où l'on retrouve la célèbre formule : “ l'homme est par nature un être politique (*phusei politikon ho anthrôpos*) ” - la *Politique* précisera : un “ animal (*zôion*) ”, en ajoutant que “ l'autarcie est, comme fin, ce qu'il y a de meilleur ”.

Ce renvoi à la dimension politique de l'homme suffit à écarter toute confusion entre cette conception autarcique du bonheur et un égoïsme purement individualiste : il paraît exclu, pour Aristote, que l'homme puisse être heureux autrement qu'en relation. L'extension de celle-ci est laissée pour le moment à l'état de question : elle fera l'objet des trois derniers chapitres (8, 9, 10) du traité de l'amitié au Livre IX.

La suffisance à soi exclut toute forme de manque, d'*insuffisance*, dont l'idée est incompatible avec celle d'un bien tel que rien ne peut être visé de meilleur : “ autarcique (*autarkês*) signifie pour nous ce qui à soi seul (*monouménon*) fait que la vie est désirable (*haiîréton*) et ne manque de rien (*mèdénos éndéâ*) ” (1097b 14).

Ainsi, sous le nom de bonheur, le souverain bien est visé formellement comme un bien qui se suffit à lui-même, parce que, s'il pouvait être accru par l'addition du moindre bien, il ne pourrait constituer à lui seul le souverain bien (1097b 18, dernières lignes de la p.56).

Aristote tire de là une conséquence subtile : le bonheur ne peut pas être compté au nombre des biens, parce qu'alors il ferait nombre avec eux et pourrait en être augmenté, cessant du même coup d'être ce qu'il y a de meilleur.

N.B. Une fois de plus, on pourrait penser que cela contredit l'exigence d'une fin à la fois déterminée et praticable. Mais on peut aussi envisager l'idée que le bonheur soit une intégration de biens et ne puisse se réduire à un seul bien limité : c'est ce à quoi en viendra Aristote quand il distinguera, au Livre X, le bonheur - identifié à l'activité de la vertu intellectuelle de *sophia* - et la *vie heureuse*, qui intègre l'ensemble des vertus, et même un certain nombre de biens extérieurs, matériels ou humains, le tout ordonné à la fois à et par la *sophia*.

c. Détermination positive de la nature du bonheur.

1/ L'œuvre de l'homme (ergon tou anthrôpou) – ch.6.

Idée générale : comme fin nécessaire et universelle des activités humaines, le bonheur doit être conçu comme fin de *l'homme en tant que tel*, et non pas en tant qu'il a telle compétence et qu'il exerce telle activité particulières. La question du souverain bien, sous la dénomination de *bonheur*, est celle de la définition du *bien* qui puisse être considéré à la fois comme *proprement humain*, et *humain par excellence*.

N.B. Tricot traduit *ergon* par *fonction* et renvoie à *République*, I, 352d ss. Platon, faisant débattre Socrate avec l'élève des Sophistes Thrasymaque, justifie l'affirmation du bonheur réel de l'homme juste, par opposition à la réussite apparente de l'injuste, à partir d'une analyse téléologique de la fonction des outils et des organes, ainsi que d'une définition de leur *excellence*, en grec : *arété*, terme qui sert chez Aristote à désigner la *vertu*. La “ fonction propre de chaque chose ”, c'est “ ce qu'elle est seule à effectuer, ou en tout cas ce qu'elle réalise plus parfaitement que toutes les autres ” (353a). On peut dès lors envisager l'idée d'une fonction propre de chaque être pris comme un tout, et non pas seulement celle de ses outils partiels, naturels ou artificiels.

N.B. Platon conduit son raisonnement jusqu'à se demander quelle est la “ fonction propre de l'âme ” (353d). Aristote questionne un peu différemment en s'interrogeant sur la fonction non pas de l'âme, mais “ de l'homme ”, ce qui paraît éliminer l'aspect dualiste du

questionnement platonicien, et revenir à la logique initiale de celui-ci, lorsque Socrate interroge sur “ la fonction propre du cheval ”.

N.B. Tricot traduit sous une forme assez dubitative ce qui est dans le texte une affirmation renforcée (optatif avec *an*, suivi de *eipér* avec l’indicatif) : il faut admettre qu’il y a un *ergon* de l’homme, c’est-à-dire un bien, à la fois comme fin désirable (*tagathon*) et comme ce qu’il est seul capable de bien faire (*to eû*), correspondant à sa compétence – capacité de mise en œuvre, d’activité – spécifique.

Le raisonnement d’Aristote comporte deux temps :

d’abord il serait absurde que les diverses techniques opèrent artificiellement certaines tâches spécialisées qui sont leur bien propre, sans trouver leur sens dans une fin qu’il est naturel à l’homme de viser : l’homme, sans cela, serait travailleur dans le détail de ses activités, et d’une manière générale *argon*, c’est-à-dire désœuvré, moins au sens où il serait paresseux – Aristote dit le contraire –, mais plutôt sans but, ou, comme dirait Gustave Thibon, sans une fin qui donnerait sens à la multiplication de ses moyens ;

ensuite, il y aurait contradiction à ne pas dire de l’organisme en totalité ce qu’on trouve à dire de chacun de ses organes : celui-ci a sa fonction propre, au sens précédemment défini, dans l’organisme, et il serait absurde de penser qu’un ensemble organisé d’organes, dont chacun accomplit sa fonction d’après sa propre organisation partielle, n’a pas lui-même une fonction spécifique, soit une compétence et des performances propres, qui le distinguent des autres types d’organisme. Même pour un Jacques Monod, qui reprend l’analogie aristotélicienne entre l’art et la nature (*Le hasard et la nécessité*, ch.I), l’œil est fait pour voir en ce sens qu’il est construit de telle sorte qu’il puisse capter les images lumineuses tout comme un appareil photographique : c’est son aptitude propre, en tant qu’aptitude naturelle. La question d’Aristote consiste seulement à demander en quoi consiste l’aptitude propre de l’homme : elle porte sur son essence, une fois reconnue son existence.

La réponse est cherchée dans une analyse comparative, qui résume en quelques lignes les recherches extrêmement précises et approfondies du traité *De l’âme*, quoi qu’il en soit de l’ordre chronologique de la rédaction des œuvres.

Aristote demande d’abord d’ “ écarter (*aphorizeîn*) ” toute forme de vie qui n’est pas propre (*idion*) à l’homme : vie végétative et vie sensitive, avec les propriétés biologiques générales de nutrition (*thrèptikè*) et de croissance (*auxètikè*).

“ Reste alors une vie pratique (*praktikè*) de ce qui possède la raison (*logos*), soit au sens de ce qui obéit à la raison (*to mén hōs épipèithēs logōi*), soit de ce qui l’a en tant qu’il raisonne (*tod’hōs échon kaî dianoouménon*) ”. Phrase difficile parce qu’elle paraît ignorer une distinction qui ne sera faite que plus loin, au ch.13, –Tricot anticipe en parlant de “ partie rationnelle de l’âme ” – entre les vertus morales et les vertus intellectuelles : le début semble renvoyer au domaine de la *praxis*, la fin plutôt à celui de la *théoria*. On peut aussi y voir la suggestion qu’il y a là deux aspects de la vie de l’homme en tant qu’être rationnel, qu’il convient de distinguer, mais aucunement de dissocier : la capacité de raisonner est impliquée dans la pratique morale.

Mais surtout il faut reconnaître ici l’invention philosophique de la notion de *volonté*, en tant qu’*appétit rationnel*, dans sa distinction d’avec l’intellect en tant que capacité de connaissance. La volonté, c’est la capacité d’*obéir à la raison*, c’est-à-dire de tendre à un *bien intelligible*, connu en tant que tel, et indépendamment des appétits sensibles, soit des inclinations sensitivo-affectives. Première appréhension philosophique de la notion de *raison pratique*.

N.B. La *mise à part* de ces caractères communs à tous les vivants ou à tous les animaux implique aussi et en même temps leur *attribution* à l’homme. De même que plus haut, Aristote parlait de l’homme plutôt que de l’âme, les dimensions génériques de la constitution naturelle de l’homme ne peuvent être exclues de la définition du bien humain, alors même que ce n’est pas en référence à elles que ce bien peut être compris dans ce qu’il a de spécifique. Il s’agit seulement de dire que ces dispositions naturelles ne peuvent suffire à constituer le bien

proprement humain, soit le bonheur en tant que souverain bien de l'homme. Mais la définition de ce dernier en référence à la différence spécifique de l'homme – le *logos* – doit être considéré comme inclusive plutôt qu'exclusive des dimensions précédentes : on peut bien qualifier l'éthique d'Aristote de rationalisme moral, puisqu'il définit le bonheur comme œuvre de raison, en dépit de toutes les apparences empiriques qui semblent justifier le contraire, mais ce rationalisme, à l'opposé de ce que sera celui d'un Kant, n'entend pas définir le bien à l'encontre des dispositions et des inclinations naturelles de l'homme. Il demande seulement que la nature humaine soit considérée dans son intégralité, et pose le problème moral avant tout comme celui d'une intégration cohérente et harmonieuse de dispositions naturelles effectivement multiples et virtuellement conflictuelles si la raison n'y met pas bon ordre, sans prétendre les éradiquer ni seulement les contrarier.

La p.59 compose un faisceau d'arguments visant à conclure que “le bien humain (*anthrôpinon*) est une activité de l'âme selon la vertu (*kat'arétèn*), et s'il y a plusieurs vertus, selon la meilleure et la plus accomplie (*aristèn kai télēiōtatèn*)”.

La mention de l'âme n'a ici aucune connotation dualiste. Le traité *De l'Âme* enseignera lui aussi que l'âme est la forme du corps, c'est-à-dire son principe d'unité organisée, et que l'intellection est une opération propre à l'âme : c'est leur âme qui donne à certains sujets naturels la capacité de penser (*noein*), mais c'est elle aussi qui leur donne les capacités de voir et d'entendre, lesquelles peuvent exister sans la pensée intellectuelle. Le corps est d'autant moins exclu par la mention de l'âme qu'il s'agit ici pour l'essentiel de la vie pratique, c'est-à-dire, en la prenant concrètement, d'un ensemble de mouvements corporels. L'âme est à entendre comme principe de vie (*zôè*), laquelle est commune aux végétaux et aux animaux, homme compris : en 1098a 13, Aristote identifie *zôèn tina* – Tricot : “genre de vie” – et *psuchès énergēian*, et à cette dernière il associe aussitôt des *praxeis méta logou*.

Arguments :

1. Le bien doit être défini en termes d'activité (*kat'energēian* – Tricot traduit : “exercice”) plutôt que de simple disposition, car c'est la première qui donne son sens à la seconde. Le bonheur n'est pas un sentiment de bien-être, mais une activité qui s'exerce (cf. X, 6, p.505 ; *Métaphysique*, Q, 8 1050a, Tricot p.510).

2. La vie rationnelle peut être envisagée comme *kata logon*, ou comme *mè aneu logou* : cette distinction entre l'activité rationnelle proprement dite et la rectification rationnelle des autres dimensions de la vie humaine anticipe le ch.13.

3. Il y a identité de genre (*tôi gênei*) entre une activité quelconque, et la même activité considérée sous sa forme la plus excellente, soit celle d'un *spoudaios*, chez qui s'ajoute à l'activité “la supériorité selon la vertu (*tès kata tèn arétèn hupérôchē*)” – Tricot : “l'excellence due au mérite”. N.B. Cette précision n'est pas sans portée morale : le bonheur n'est rien d'autre que la bonne manière d'être homme, soit *l'excellence d'une compétence naturelle présente en tout homme* – aussi Aristote ne manquera-t-il pas de s'interroger sur la possible participation au bonheur de ceux dont l'humanité n'est pas complètement reconnue dans le monde qui est le sien : les esclaves, mais aussi les femmes et les enfants. Aristote écrira au ch.10 (p.69) : “Ce qui est la récompense de la vertu et la fin la meilleure paraît être aussi quelque chose de divin et de bienheureux (*makarion*). Mais ce doit être aussi commun à la plupart (*polukoïnon*) : car cela peut échoir (*huparxai*), avec de l'étude et de l'application, à tous ceux qui n'ont pas de handicap (*mè pépèrômenoïs*) à l'égard de la vertu”.

La fin du chapitre apporte, proverbe à l'appui, une précision que la traduction rend encore plus ambiguë que le grec. Par *bios télēios*, il faut entendre une vie qui a atteint son *télos*, mais pas au sens de la mort. Le ch. 11 questionnera dubitativement sur la possibilité d'un bonheur *post mortem*, et Aristote juge par ailleurs risible de considérer la mort comme le *télos* de la vie : “C'est d'une manière risible que le poète fait dire [à propos d'un mort] : ‘il a atteint le terme pour lequel il était né’. Car n'importe quoi ne peut prétendre à être la fin dernière, mais seulement ce qui est le meilleur” (*Physique*, II, 2). La vie accomplie est celle qui a eu

suffisamment de temps pour mettre en œuvre de façon durable l'activité excellente qui constitue le souverain bien. C'est ce qui fera dire à Aristote, au ch. 10, que " les enfants qu'on dit heureux le sont en espérance (*dia tèn elpida*) " (1100a 2 – Tricot, p.70).

Le début du ch.10 reprend et complète cette présentation en confrontant diverses hypothèses envisageables sur le mode d'acquisition du bonheur : étude (*mathèton*), habitude (*éthiston*), exercice (*askèton*), faveur divine (*théïa moïra*), chance (*tuchè*).

Aristote traite d'abord, sur un mode qui reste hypothétique, de la quatrième possibilité : il ne saurait y avoir un meilleur don divin (*théôn dôron*, *théosdoton*) aux hommes que le bonheur. Le thème sera repris plus abondamment au livre X (ch.9, Tricot p.522). Mais la question de savoir s'il peut y avoir là plus qu'une hypothèse relève de la philosophie première : elle excède l'objet du moraliste.

Aristote ajoute que ça n'empêche pas de considérer qu'il y a dans le bonheur quelque chose de divin à partir du moment où il est rattaché à l'acquisition de la vertu. Sur ce point aussi, le livre X donnera sa pleine mesure à l'idée en identifiant le bonheur et la contemplation, pour autant qu'elle est l'acte de ce par quoi l'homme peut s'assimiler à la divinité, d'une manière qui est à la fois propre à l'homme, et meilleure que ce qui est donné aux autres êtres : *l'intellect*.

Dès lors, qualifier le bonheur de divin n'exclut nullement qu'il résulte d'un développement actif et habituel de ce dont l'homme est capable de par sa nature, si aucun handicap particulier ne s'y oppose. Aristote juge que le refus de cette thèse implique l'irrationalité qu'il y a à faire de ce qu'il y a de meilleur un fruit de la *tuchè* (traduit une fois par " chance imméritée ", puis par " hasard ").

Nous sommes ramenés ici au finalisme affirmé par Aristote dès le début de son œuvre : " ce qui est selon la nature (*ta kata phusin*) est comme il est pour autant que cela est aussi bien que possible (*hôs oïon té kallista échein*) ". La nature, telle que la définit le livre II de la **Physique**, est en effet pour chaque être naturel, le principe interne d'un mouvement, d'un devenir spontané qui s'accomplit si rien ne l'empêche : ce qui est selon la nature d'un être, c'est ce qui se produit lorsqu'elle ne rencontre pas d'obstacle ; à ce titre, le mouvement naturel représente ce qui est pour chaque être le meilleur, et qui n'échoue que par accident.

Aristote applique ce qu'il dit en général de la nature à trois sortes de réalité, trois termes dont les significations s'entrelacent plutôt qu'elles ne s'opposent : l'art (*technè*) est en effet une sorte de cause (*aïtia*), qui, à la différence des causes simplement naturelles, met en œuvre la *puissance rationnelle* de l'intellect, qui peut être à ce titre considéré comme " la meilleure (*aristèn*) " des causes, pour autant qu'elle a la connaissance de son efficacité. L'interprétation de s. Thomas, qui pense qu'il s'agit de Dieu, n'est pas exclue, mais ne s'impose pas non plus : Aristote, dans ce chapitre, semble plutôt chercher à concevoir la perfection qu'est le bonheur en y montrant l'accomplissement de la nature humaine, plutôt qu'en le rattachant directement à la divinité.

N.B. La fin du ch.10 ne fait que reprendre des points déjà abordés.

2/ Intégration des autres doctrines (ch. 8 et 9).

Le ch.8 se contente de présenter la doctrine d'Aristote comme une réinterprétation inclusive de conceptions traditionnelles apprises à l'école de Platon (voir la note de Tricot, et **Lois**, V, 743e, Pléiade p.803) : double division des biens en *extérieurs* et *intérieurs*, et de ceux-ci en *corporels* et *spirituels*, avec une préférence marquée pour ces derniers.

Le ch.9 commence d'une manière purement topique, en citant diverses conceptions du bonheur qui s'intègrent facilement à la sienne, puis démarque la conception d'Aristote en tant qu'elle situe le bien dans l'activité plutôt que dans la disposition.

Dans la partie centrale du chapitre, Aristote expose sa thèse majeure qui vise à montrer que la vertu est ce qui rend heureux parce que c'est elle qui rend plaisantes les bonnes actions :

le plaisir, loin d'être exclu de la moralité, devient comme le test révélateur d'une moralité accomplie, qui autrement se réduirait à un devoir accompli à contrecœur : loin d'Aristote est l'idée moderne selon laquelle le mérite moral tiendrait avant tout à la pénibilité de l'action bonne.

Quant aux biens extérieurs, rien de vraiment original : ils ne font pas le bonheur, mais ils y contribuent, pour autant qu'une privation excessive le compromet. Le chapitre 10 (p.70) distinguera, sans trop préciser, ce qui est de l'ordre du nécessaire (*anankaïon*), et les biens qui sont des adjuvants utiles (*sunerga kai chrèsima*) – mettons : le logis et le vêtement d'un côté, l'ordinateur pour écrire les cours de l'autre.

C. Questions connexes.

a. Bonheur et durée — Le bonheur *post mortem* (ch.11).

Il donne à la réflexion éthique un approfondissement qui dépasse les limites de la vie mondaine. L'éthique d'Aristote ne s'inscrit pas avant tout dans la perspective d'une survivance dans l'au-delà : son principe est une définition du bonheur en fonction de la réalité naturelle de l'homme. Néanmoins, le traité *De l'Âme* enseigne l'immortalité de l'intellect, et par conséquent de l'âme intellectuelle puisque l'intellect est inhérent à l'âme, et que ses facultés ne la divisent pas. La question posée s'inscrit donc assez logiquement dans la perspective d'Aristote, en même temps qu'elle se fait l'écho de conceptions courantes.

Lointaine anticipation (p.71) du futur thème existentialiste : la mort met fin à la vie, mais c'est elle par là-même et elle seule qui peut lui conférer sa signification complète. La problématique existentialiste du sens n'est évidemment pas éloignée de la question aristotélicienne du bonheur, et Aristote pose déjà la question : que dire d'une vie d'homme, dont tout le sens est d'être à la poursuite du souverain bien, tant qu'elle n'est pas terminée ?

Ladite anticipation va même plus loin, puisque Aristote déclare “ tout à fait absurde (*pantélôs atopon*) ” la supposition qu'on pourrait n'être heureux qu'une fois mort : dans l'existentialisme, la mort est ce qui tout à la fois donne et ôte son sens à la vie.

Cette dénonciation péremptoire de l'absurdité ne signifie pas la récusation d'un bonheur ou d'un malheur *post mortem*.

Aristote envisage d'abord (pp.71-72) le **prolongement de la félicité d'un homme, ou son contraire, dans ses descendants** (analogue à la sorte d'immortalité symbolique que certains artistes cherchent dans leur œuvre). Il la rapproche du cas où un homme est ignorant du bienfait ou du méfait qui lui échoit (s. Thomas donne l'exemple de celui qui est diffamé à son insu).

L'inconscience attribuée aux morts n'est donc pas une objection. Aristote en voit une en revanche dans le **caractère parfaitement aléatoire** du prolongement envisagé : du fait qu'il appartient à chacun de chercher son bonheur en devenant vertueux et que cette recherche est volontaire, la vertu des descendants ne peut être qu'une conséquence contingente de celle du défunt. D'où l'aporie : , causée par le choc de deux inconvenances : que le bonheur du mort soit tributaire du mérite moral de ses descendants, ou qu'il n'en soit en rien affecté.

Aristote analyse la difficulté en fonction des acquis antérieurs sur la notion du bonheur comme **disposition stable susceptible de résister, grâce aux vertus qu'il intègre, aux vicissitudes de l'existence. Le bonheur est une indépendance conquise à l'égard de la fortune**, bonne ou mauvaise (anticipation du stoïcisme) : le bonheur ne consiste pas dans les heureux événements, mais dans la fortification intérieure que constitue la vertu.

C'est pourquoi Aristote juge absurde (p.72) l'idée qu'il faut attendre la mort pour juger de la réussite d'une vie, comme si le vivant ne pouvait être et être estimé heureux quand il profite de ses vertus pendant sa vie : tel que l'envisage Aristote, le mort ne peut être dit heureux

qu'en fonction de la félicité qui a été la sienne pendant sa vie, et pouvait donc être affirmée en toute vérité à ce moment déjà.

Pour confirmer sa notion du bonheur, Aristote souligne (pp.73-74) que les vertus du caractère paraissent encore plus solides que les connaissances, lesquelles sont sujettes à l'oubli, tandis que l'équanimité conférée par la vertu ne passe pas, mais au contraire s'affirme parfois avec l'âge.

N.B. Peut-être faut-il rapprocher de ce passage une remarque assez obscure au sujet de la prudence en VI, 5 (p.287) : la prudence n'est " pas seulement une disposition accompagnée de règle (*oud'héxis méta logou monon*) ". Aristote en veut pour preuve que l'opinion est sujette à l'oubli, et c'est là une raison de plus de les distinguer. Cela paraît signifier que cette rectitude qu'est la prudence ne joue son rôle que par son union étroite avec la vertu morale, ce qui la rend aussi stable que celles-ci : une fois la droite règle inscrite dans le caractère, il n'y a pas d'éclipses de prudence comme il y a des trous de mémoire.

Les pp.74-75 constituent sans doute l'un des plus beaux passages sur la conception aristotélicienne du bonheur, qu'on peut sans doute qualifier d'*optimiste*, à condition de ne pas entendre par là cette " démanigaison des imbéciles " que fustigeait Bernanos. S'affirme ici une sorte de *foi en la vie et en la capacité morale de l'homme à faire tourner au plus grand bien possible des conditions toujours aléatoires et éventuellement douloureuses*. L'homme heureux est ici comparé au *bon général* et au *bon cordonnier* : le premier n'est pas celui qui gagne toujours, mais celui, tel Napoléon en 1815, qui ne fut pas loin de gagner la guerre avec moins de moyens qu'il n'avait jamais eu, jusqu'à l'imprévisible mais décisif épisode Grouchy. De même le bon cordonnier ne fait pas toujours des chaussures de prestige, mais produit les meilleures possibles avec le matériau qu'il reçoit.

En 1101a 17 (bas de la p.75), Aristote esquisse l'idée d'une *bonne mort* comme celle qui correspond à l'existence heureuse/vertueuse dont elle est le terme. Le texte grec paraît bien jouer sur le double sens de la notion de *vie achevée* : il y a en effet une grande proximité entre l'expression *téléion bion* (1101a 16), qui connote l'idée de perfection morale, et le participe *tèleutèsonta* (17), qui connote l'idée d'aboutissement.

Les pp.76-77 témoignent de ce qu'on peut bien appeler non seulement l'humanisme, mais l'humanité d'Aristote.

Comme le comprend s. Thomas (Tricot, note 1, p.76), ces lignes semblent ne pas concerner seulement les morts : les vivants (*zôntas*) sont mentionnés explicitement en 1101a 31. Elles doivent être lues par anticipation dans la perspective du traité de l'amitié aux livres VIII et IX (sans doute parmi les plus beaux textes d'Aristote) : il est impossible de ne pas être affecté par le bonheur ou le malheur de l'ami, car " c'est dans une mise en commun que consiste l'amitié (*én koînôniai gar hê philia*) " (1159b 31 – p.407).

Aristote maintient le caractère de césure radicale qu'il faut reconnaître à la mort : elle est plus grande qu'entre les événements de la tragédie et ceux qui sont censés l'avoir précédée, puisque ceux-ci concernent tous les vivants encore présents.

Les morts ne sauraient donc sans doute être affectés comme le sont les vivants, mais cette vertu qu'est l'amitié est, comme toute autre vertu, devenue inhérente à l'âme et ne peut donc en être détachée. C'est pourquoi Aristote n'écarte pas l'idée qu'il puisse y avoir encore une félicité ou sa privation pour les morts, et en rapport avec la vie de ceux qu'il laissent derrière eux, même s'il admet aussi que le mort n'est plus exposé comme il l'était aux vicissitudes de l'existence.

N.B. Dans tout ce passage, Aristote n'utilise pas l'optatif avec *an*, tournure classique de l'affirmation renforcée, mais des verbes tels que *éοiké* (il semble), ou *phainetai* (il paraît). Le discours a donc bien une allure non seulement topique et dubitative, mais hypothétique.

b. Dignité du bonheur (ch.12)

Ce chapitre n'est pas négligeable, sous ses allures de questionnement académique.

La réflexion repose sur la distinction entre deux formes d'approbation morale : l'éloge (*épaĩnos*) et l'honneur (*timè*). Aristote s'y réfère pour faire valoir que le bonheur est logiquement l'objet d'une approbation d'un degré encore supérieur à l'éloge dont toute qualité morale et même physique est l'objet.

Aristote souligne au passage (p.78) que l'éloge vise à la fois la qualité possédée par quelqu'un et la bonté de ce à quoi il se rapporte au moyen de cette qualité, qu'il s'agisse d'assurer le bien commun par la justice ou de remporter les Jeux Olympiques.

La considération du culte religieux offre un élément de compréhension et de justification. Étant donné l'écart ontologique et l'incommensurabilité de la divinité et de l'humanité, certains éloges humainement sensés deviennent insensés si on les transfère au dieu : il y a des mérites humains dont la divinité ne saurait être louée comme, selon s. Thomas, d'être invincible à la concupiscence ou à la crainte.

Il ne convient pas de louer le dieu, à moins que l'on entende la louange non pas comme un éloge (humain, trop humain), mais comme la proclamation qu'il est *makarios* et *eudaĩmôn* - deux termes qui signifient l'un et l'autre le bonheur, ou, comme on dit, la *béatitude* [Épicure définira la divinité comme un "vivant incorruptible et heureux (*zōon aphtarton kai makarion*)"].

Bref, le bonheur tel que le conçoit Aristote mérite selon lui qu'on lui rende les honneurs divins, ce qui n'est pas étonnant puisqu'il le conçoit comme une assimilation de la vie humaine à la vie divine par le moyen de la connaissance de la divinité (voir : X, 7). Ce caractère se trouve justifié par l'assomption du bonheur à titre de principe de la vie morale.

L'allusion à Eudoxe anticipe le grand débat du début du livre X sur le plaisir, qu'Eudoxe identifiait au souverain bien, mais en s'en faisant une idée toute proche de celle qu'Aristote a du bonheur (hédonisme).

III. Division des vertus (ch.13).

A. La politique et l'âme.

Aristote retrouve d'abord la thèse du chapitre 1, et la complète en anticipant le livre V : "il semble bien que le véritable politique ait consacré [à la vertu] l'essentiel de ses efforts : car il veut rendre les citoyens bons et respectueux des lois". La politique est envisagée ici non pas comme art d'exercer le pouvoir, mais comme science du bien sans lequel l'exercice du pouvoir est voué à l'absurdité d'être à lui-même sa propre fin – alors qu'il est nécessairement de l'ordre de l'activité transitive, et non pas immanente : il ne saurait donc répondre à la notion du souverain bien telle qu'Aristote finira de la définir au livre X.

Aristote en déduit immédiatement que la vraie politique requiert la connaissance de ce dont le bonheur est le bien suprême. Cela, il l'appelle "l'âme", terme qu'il n'y a à nouveau aucune raison d'interpréter en un sens dualiste : si le souverain bien est attribué à l'âme, c'est que les biens dits du corps ne sont bons que dans la mesure où ils font du bien à l'âme, et qu'il revient à celle-ci, en tant qu'elle est capable de connaissance, de savoir en quoi peut consister le bon usage des biens du corps (hygiène, beauté, etc.), ainsi que des biens extérieurs. Les biens de l'âme sont les plus excellents du seul fait qu'il lui revient, par le biais de la connaissance, d'avoir le rôle directeur qui fait de la vie une vie proprement humaine.

L'analogie avec la médecine est parfaitement éclairante. Conformément à l'enseignement d'Hippocrate, le bon ophtalmologue doit avoir une connaissance de l'ensemble de l'organisme : la partie n'est bien connue que dans sa relation au tout. Connaître l'âme, ce n'est pas pour le politique ignorer le corps, mais c'est considérer l'individu en totalité, alors qu'on n'en prendrait qu'une vue partielle en le limitant à ce qu'il a de directement visible, et aux biens du même ordre.

Le point de vue de l'âme, c'est le point de vue du tout, parce que, conformément à la doctrine du traité *De l'Âme*, l'âme est, à titre de principe formel, ce par quoi le corps vivant qu'est l'homme est un tout organisé.

Assurément, Aristote ne recourt pas ici au vocabulaire hylémorphiste. Pourtant, rien plus que son hylémorphisme ne peut donner sens à ce qu'il dit ici de l'âme et du corps. La discussion sur la portée ontologique de la distinction des parties de l'âme est explicitement abordée dans le traité : ici, Aristote s'empresse de la déclarer sans importance, ce qui est dire qu'il y a une certaine indépendance de l'éthique par rapport à des questions qui sont décisives d'un point de vue ontologique, comme toutes celles notamment qu'il renvoie à la philosophie première.

B. Les parties de l'âme.

Leur distinction est fondée sur l'expérience, à un double titre.

Aristote renvoie d'abord aux observations qui mettent en évidence cette forme de vie qu'il appelle végétative (*phutikon*), et que nous appelons le métabolisme. Il est amené à la reconnaître aux embryons animaux, au stade où ils ne paraissent pas encore avoir de sensibilité, et aussi à en étendre l'attribution au vivant adulte : sur ce point qu'il jugeait seulement “ plus raisonnable (*eulogôteron*) ”, le progrès de la science a confirmé sa thèse en attestant que les formes initiales du métabolisme – par exemple la nutrition cellulaire – se prolongent chez le vivant adulte.

La raison invoquée par Aristote est trouvée dans la fonction du sommeil, inhibition des activités consciemment contrôlées, et par conséquent annulation de la différence entre la vertu et le vice.

N.B. Aristote émet incidemment l'hypothèse que les dispositions morales pourraient avoir quelque influence sur le contenu des rêves, hypothèse que Freud n'a pas tout à fait désavouée, et que s. Thomas a développée assez copieusement (cf. Jean-Louis Chrétien, *La voix nue*, ch.6, qui commente ce passage ainsi que les parallèles de l'*Éthique à Eudème*, pp.128-129).

Les considérations sur la vie végétative conduisent à la laisser de côté, en tant qu'elle est commune à tous les vivants – écho au ch.6.

La considération de la partie appétitive donne lieu à un jugement plus affiné alors même qu'elle n'est pas propre à l'homme, mais commune aux animaux.

Car il y a une propriété spécifique de l'affectivité humaine, qui la rend “ participante en quelque manière à la raison (*metéchousa [...] pèi logou*) ”, ce qui n'a évidemment pas lieu d'être dans les espèces dépourvues de conscience rationnelle. L'expérience ici invoquée à l'appui de cette thèse n'est plus d'ordre biologique, mais bien moral : c'est celle de l'impulsivité du caractère intempérant, incapable de réfréner son désir de plaisir. Au contraire, le caractère tempérant est celui pour lequel il n'y a plus de conflit entre l'appétit sensible et la gouverne rationnelle. Aristote voit dans ces faits l'indice que la raison entretient avec l'affectivité un rapport tout autre que celui qu'elle a avec la fonction végétative, qui échappe totalement à son commandement – au moins dans les conditions habituelles et tant qu'on n'est pas devenu un *yogi* confirmé. L'existence d'un **conflit potentiel, surmonté ou non surmonté, entre raison et affectivité** témoigne de ce que celle-ci n'est jamais vécue, chez l'homme d'une

manière tout à fait indépendante à l'égard de *ce qu'en fait* la raison, activement ou par son inaction.

Aristote recourt à nouveau à une analogie biologique : l'impuissance à commander volontairement le mouvement d'un membre paralysé, éventuellement contraire à celui qu'on désire (cf. certains symptômes de affections neurologiques, comme la maladie de Parkinson). Aristote souligne que, pour être intérieur et invisible, la résistance et la déviation de l'impulsion déréglée n'en sont pas moins réelles.

Une troisième sorte d'expérience vient compléter l'argumentation : celle de la *parénèse morale*, sous tous ses aspects, d'encouragement ou de réprobation (p.85). Leur objet est la capacité d'obéissance ou de désobéissance de l'affectivité, selon qu'elle aura été ou non rectifiée, ce qui apparaîtra ensuite comme la fonction de la vertu morale.

Aristote est alors conduit à reconnaître que la partie rationnelle de l'âme doit elle-même avoir deux fonctions distinctes : une fonction cognitive et une fonction impérative. Dire que l'affectivité peut obéir, c'est dire du même coup qu'il y a quelque chose qui peut lui commander, ce qui est encore autre chose que de simplement connaître.

Aristote illustre la distinction en opposant ce qu'il y a de rationnel dans une démonstration mathématique, et ce qu'il y a de rationnel dans le fait d'écouter le conseil d'un père ou d'un ami : l'expression grecque *échein logon* s'utilise dans les deux cas. Tricot traduit judicieusement la première occurrence par "tenir compte" (tout comme l'expression *logon didonai* se traduit par : rendre compte). En revanche l'interprétation du *logos* mathématique comme rapport ou proportion (note 3) s'impose moins.

Il s'agit ici de rien de moins que l'*invention philosophique de ce que par la suite on appellera volonté, définie comme appétit rationnel, ou raison pratique*. Aristote se démarque ici du platonisme, qui n'avait distingué dans l'âme que trois parties : le *noûs*, le *thumos*, et l'*épithumétikon*.

N.B. La fonction d'obéissance semble faire l'objet d'un transfert. Elle a d'abord été attribuée à l'affectivité (ligne 31). Elle sert ensuite à qualifier la subdivision de la partie rationnelle qui est distinguée de la raison connaissante, en une phrase concise : "double sera aussi ce qui a la raison, d'un côté ce qui l'a principalement et en soi-même, d'un autre ce qui est comme à l'écoute (*akoustikon*) de son père" (1103a 2, p.86). L'image suggère assez fortement ce qu'on peut appeler une subordination de la volonté à ce "père" qu'est l'intellect : c'est la connaissance, ou éventuellement l'ignorance du bien, par erreur ou par malice, qui détermine le commandement que la volonté exerce sur l'affectivité, mais *de telle sorte que ce soit autre chose de connaître le bien et de le vouloir*.

C. Vertus morales et vertus intellectuelles.

Les vertus morales sont des rectifications du caractère qui ont pour fonction de faciliter l'obéissance aux injonctions de la raison, lesquelles sont fondées sur la connaissance rationnelle du bien en ce qu'il a d'intelligible, par-delà les attrait sensibles qui ne connaissent que ce bien particulier qu'est l'agréable *hic et nunc*.

Le nom de *dianoétiques* semble renvoyer aux opérations discursives de la raison (*dianoia*). Mais on peut remarquer qu'il inclut précisément la mention du *noûs*, qui est ici présupposé à toutes ses opérations. De fait, le livre VI n'étudiera par les activités discursives de l'intellect (*sophia*, *épistémè*, *technè*, *phronèsis*) sans mettre à leur principe son intuitivité fondamentale (la vertu d'*intelligence*, appelée elle-même *noûs*).

Livre II

Ce livre, beaucoup plus clairement construit et ordonné que le précédent, expose la théorie générale de la vertu morale.

On peut bien parler de théorie dans la mesure où il s'agit pour Aristote de dire ce qu'est la vertu morale, et d'énoncer son essence dans une définition. Mais la visée générale de la recherche est rappelée au début du ch.2, d'une manière qui démarque la morale aristotélicienne de l'héritage socratique du platonisme : “ le but de notre recherche n'est pas que nous sachions ce qu'est la vertu, mais que nous devenions bons, faute de quoi elle serait inutile ” (1103b 27 – p.90-91). Alors même qu'il fera en fin de compte de la vérité le bien suprême, il s'agit toujours pour Aristote de vivre *pour* la vérité et de vivre *de* la vérité, soit de vérifier par l'expérience morale que la vérité est la source du *bien vivre*.

I. L'acquisition de la vertu morale

A. La nature et l'habitude : chapitre 1.

La présente discussion doit être comprise dans la perspective de I, 6 : le bien humain a été défini en référence à la spécificité de la nature humaine. Or s'il s'agissait d'un simple fait de nature, il n'y aurait pas de problème moral. Et s'il y en a un, c'est que la nature ne produit pas d'elle-même le bien, et on peut dès lors se demander si elle en est un critère suffisant. Il faut donc préciser quel est le rapport entre la vertu qui est censée définir le bien humain, et cette nature dont elle est censée être le bien.

a. Le naturel et l'inné.

“ Aucune des vertus morales ne nous est par nature innée (*phusei hêmîn engignétai*) ” (1103b 19 – p.87). La vertu est essentiellement un *acquis*, et Aristote s'emploie à le justifier à partir d'une analyse de l'expérience.

Analyse subtile, qui pourrait apparaître d'emblée contradictoire.

Aristote commence en effet par poser en principe que “ rien de ce qui existe par nature ne peut être altéré par habitude (*allôs êthizetai*) ” (*ibid.*). On peut considérer cette proposition, sinon comme une définition, du moins comme une caractérisation de ce qui est naturel, en tant que ce qui arrive par nature se distingue de ce qui arrive par *art* – soit par volonté – ou par *hasard*. La nature est un ordre essentiellement indépendant de ces deux types de causalité.

[Le hasard n'est pas en cause ici : Aristote y voit (cf. *Physique*, II, 4 à 6) une contingence exceptionnelle, qui présuppose la régularité de l'ordre causal et ne peut donc être à son principe : il ne change rien à ce qu'il y a de naturel dans les causalités qui le provoquent accidentellement.]

Quant à l'habitude, il est clair au contraire qu'elle entraîne des modifications, et on peut se demander ce qu'elle modifie si ce n'est pas la nature.

Aristote justifie sa proposition en invoquant l'expérience des êtres naturels dont l'homme peut faire un usage volontaire. L'expérience atteste qu'il y a des natures telles qu'on ne peut les modifier par un tel usage, même répété : c'est cette résistance qui nous révèle l'idée

du naturel comme de ce dont notre volonté ne décide pas, par exemple la loi selon laquelle les corps *lourds* ont leur *lieu naturel* en *bas*, au contraire des *légers* qui l'ont en *haut*. Le mouvement vers le haut est pour la pierre un mouvement *violent*, c'est-à-dire *contraint* : il contrarie sa nature, et la preuve en est qu'il ne dure pas et ne l'empêche pas de revenir à son mouvement naturel – d'elle-même elle en revient à se mouvoir dans le sens contraire à celui qu'on lui imposait de l'extérieur. Pour que le mouvement naturel de la pierre puisse être modifié par la répétition, il faudrait que sa nature soit autre.

Aristote prend ici ses exemples dans l'ordre des *puissances irrationnelles*, auxquelles la *puissance rationnelle* de la volonté ne peut pas faire produire un autre effet que celui auquel elles sont appropriées par nature. Sous-jacente est ici la distinction entre les causes simplement naturelles, sources d'un seul type d'effet, et des causes dont la nature comporte une ouverture à des effets contraires (*Métaphysique*, Q, 2).

[Si l'on voulait moderniser l'exemple, on dirait : pour faire qu'un corps lourd – tel un avion – s'élève, il faut obéir à des lois naturelles, soit des déterminations causales auxquelles la volonté ne change rien, et qu'elle peut mettre en œuvre précisément parce qu'elle n'y change rien, et peut par suite s'appuyer sur elles en sachant comment elles opéreront.]

Il faut alors considérer que l'habitude opère bien une modification à partir et au sein de la nature qu'elle affecte, mais elle ne modifie pas la nature en ce qu'elle a d'inné : ce qu'il y a de naturel dans une habitude, et qui la rend possible, demeure au sein même de l'habitude. Il s'agit de la capacité même de contracter des habitudes (*péphukosi mén hêmîn déxasthai autas*), laquelle n'est originellement qu'une virtualité que seule l'habitude transforme en disposition effective (*téléïouménois dé dia tou éthous*). La virtualité initiale se révèle à l'expérience ouverte à des possibilités en définitive opposées (vertus et vices), et c'est l'habitude qui la fixe sur l'une d'elles : la capacité initialement indéterminée devient par là capacité déterminée d'agir de telle manière.

D'où la thèse qui fait figure de première conclusion : “ les vertus ne naissent en nous ni par nature (*phusei*) ni contrairement à la nature (*para phusin*) ” (1103a 23 – p.88). Ce qui est naturel ne se confond pas avec ce qui est inné : il est des natures – et pas seulement celle de l'homme – pour lesquelles il est naturel que tout ce qui leur est naturel ne leur soit pas inné. Ces natures sont naturellement inachevées, ouvertes, et appellent un achèvement, faute duquel elles se dénaturent (cas de l'enfant sauvage). François Jacob dira vingt-quatre siècles plus tard : “ nous sommes programmés pour apprendre ”.

N.B. La conformité ici mentionnée n'oppose pas la vertu au vice : en un sens la vertu n'est pas plus naturelle que le vice, en tant que développement habituel auquel la nature humaine est vouée. C'est à un autre niveau qu'il faudra saisir en quoi la vertu sauvegarde la nature en la perfectionnant alors que le vice la corrompt et la contrarie.

b. Faculté naturelle et disposition habituelle.

Le passage de la puissance (*dunamis*) à l'acte (*énergéïa*) – l'actualisation de la puissance – est une caractéristique de la nature humaine comme de la nature en général.

Mais il convient de distinguer deux possibilités, attestées par l'expérience.

La mise en œuvre d'une faculté sensible ne suppose que la possession du sens lui-même, par génération naturelle, et ne requiert aucun exercice : on peut certes apprendre à regarder, mais on ne peut pas apprendre à voir, et c'est dans la seule mesure où l'on n'est pas aveugle qu'on peut en outre apprendre à regarder. Il suffit dans ce type de disposition que la faculté naturelle soit mise en présence de son objet, soit ce que le traité *De l'Âme* appelle le *sensible en acte*, qui ne fait réellement qu'un avec la *sensation en acte*, la chose sensible – le corps – suffisant à opérer par elle-même cette actualisation.

Il n'en va pas de même dans le cas des dispositions qui ne font pas que permettre une certaine mise en œuvre, mais résultent elles-mêmes d'une mise en œuvre préalable.

Aristote rapproche sur ce point la vertu morale de l'art, qui est une vertu intellectuelle. Il les opposera au chapitre suivant, mais ici, l'art sert d'analogie pour attester l'existence d'un type de disposition à agir qui n'existe pas sans un apprentissage préalable.

Aristote rencontre en fait le problème de l'apparente circularité de la vertu, et les exemples tirés de l'art apparaissent comme une première forme de réponse à la difficulté. Il atteste en effet que “ les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons ” (p.88) : comme dit le proverbe non cité ici, c'est en forgeant que l'on devient forgeron. Et cela s'applique pour Aristote tout aussi bien à la justice et au courage : on ne saurait devenir juste sans pratiquer des actions justes, ni courageux sans faire des actes qui demandent du courage – ce qui implique assurément qu'il faille distinguer entre le simple accomplissement de tels actes, et le fait de posséder la vertu : on ne peut l'acquérir que dans la mesure où, dès le départ, on n'est pas absolument incapable d'agir comme elle l'exige, mais il lui revient d'apporter une capacité d'accomplir de pareils actes *autrement* qu'on ne le pouvait au départ.

Aristote trouve une justification supplémentaire dans le rôle éducatif des lois dans les cités – par exemple quand on institue un règlement pour organiser le tri sélectif permettant une récupération plus rationnelle des ordures ménagères, ou des sanctions pour sauvegarder la propreté des lieux publics.

c. L'apprentissage, pour le meilleur ou pour le pire.

C'est en forgeant qu'on devient... bon ou mauvais forgeron.

Aristote prolonge et approfondit l'analogie avec l'art. Pour bien jouer du violon, il est primordial d'apprendre à tenir son archet et de ne laisser s'installer aucune forme de crispation ou de rigidité dans les doigts et le poignet : il est beaucoup plus difficile de *corriger* après-coup une mauvaise position que de l'acquérir initialement, plus facile aussi de l'acquérir enfant qu'adulte. Par suite, la qualité du jeu dépend inévitablement de la qualité des conseils donnés au départ. La fonction propre de l'apprentissage est de *rectifier* la manière d'effectuer les gestes tant que l'habitude n'est pas installée. Le mauvais musicien n'est pas tant celui qui n'a pas encore fini d'apprendre à jouer, que celui qui a mal appris, ou appris à mal jouer, ce qui revient au même. Tant que l'apprentissage est inachevé, le bien reste possible : il n'est pas atteint, mais rien ne le rend définitivement impossible, comme dans le cas d'un mauvais apprentissage, par exemple d'un violoniste qui s'est habitué à jouer faux.

N.B. Aristote paraît récuser l'idée que la qualité technique ou artistique soit essentiellement une affaire de don naturel. Il ne s'agit pas pour lui de nier celui-ci – il en affirme plus d'une fois la réalité –, mais plutôt de souligner que, s'il existe, il reste à tout jamais tributaire de la formation par un maître (*didaskôn*), qui peut faire valoir le don ou le corrompre.

C'est pourquoi Aristote dit que ce sont les mêmes actes qui engendrent ou corrompent la vertu. Il faut l'entendre évidemment en un sens générique. Ce ne sont pas les mêmes actes, strictement parlant, qui produisent l'art et le manque d'art, la vertu et le vice : ce sont des actes du même genre (par exemple mouvoir un archet), mais accomplis de manière différente. L'identité d'origine (*ek tôn autôn*) et de cause (*dia tôn autôn*) dont il est question ici signifie cette communauté de genre, et aussi le fait qu'il s'agisse toujours d'une habitude engendrée par la répétition.

Ce qui vaut pour l'art vaut pour la vertu morale. L'homme ne peut éviter de devenir vertueux ou vicieux, bien qu'il ne soit par nature ni l'un ni l'autre : c'est la qualité des actes qu'il prend l'habitude d'accomplir qui détermine la qualité de son caractère. Nul ne naît réfléchi plutôt qu'irréfléchi : il faut apprendre, plus ou moins facilement, à réfléchir plutôt qu'agir impulsivement à l'aveuglette. Nul ne naît colérique à proprement parler, mais s'emporter sous le coup de la colère, c'est aggraver sa coléricité et sa tendance à l'emportement.

D'où l'importante formule de conclusion : “ les vertus naissent des actes qui leur sont semblables (*ek tôn homoiôn énergeiôn*) ” (1103b 21 – p.90). La notion de similitude dit ici l'essentiel, à deux titres :

1/ ce n'est pas la même chose d'agir vertueusement et d'agir d'une manière semblable à la vertu, puisque la seconde manière précède et rend accessible la première ;

2/ la notion de similitude renvoie à celle d'imitation : il faut la capacité innée d'imiter pour pouvoir devenir capable par imitation d'agir de la même manière que celui qu'on a commencé par imiter.

N.B. Tout comme dans l'ordre de la connaissance, on ne peut ici remonter à l'infini : de même que la vérité doit d'abord être découverte pour pouvoir être transmise, de même l'acquisition d'une capacité de bien agir par imitation d'un modèle suppose qu'il est possible et non pas impossible de le faire indépendamment d'une telle imitation, soit la possibilité de connaître le bien et de s'en rendre capable en le voulant et en s'efforçant de le mettre en œuvre. La vertu n'est jamais qu'un moyen de faciliter la conduite bonne, et l'éducation un moyen de faciliter, c'est-à-dire aussi de raccourcir l'acquisition de la vertu : on peut être un artiste ou un artisan autodidacte, mais la transmission scolaire des règles de l'art est aussi une économie par rapport à la méthode empirique des essais et des erreurs.

B. La vertu et le plaisir de l'action : chapitre 2.

a. Généralités préliminaires.

Le début du chapitre, un peu décousu, mêle des considérations méthodologiques qui reprennent le livre I, et l'anticipation d'un point traité ultérieurement.

Ce dernier renvoie en fait à une particularité problématique de l'*Éthique à Nicomaque*, aux yeux d'un lecteur moderne. Nous identifions volontiers la morale à l'énonciation de lois, de prescriptions en général négatives plutôt que positives. Or cette notion a une place très restreinte dans l'œuvre. Elle vient certes au premier plan dans le traité de la justice. Mais c'est à peine si Aristote se soucie de rendre compte du contenu des lois morales et de leur caractère impératif, qu'il tient plutôt pour acquis, l'essentiel sur ce point étant exposé, assez rapidement, en II, 6 (p.107). L'objectif de la philosophie morale n'est pas tant pour Aristote de “ fonder ” les lois morales, que de donner les moyens du bien vivre, c'est-à-dire du bonheur : les premières ne semblent pas nécessiter pour lui l'essentiel des efforts du moraliste, comme ce sera le cas dans la philosophie moderne. L'*orthos logos*, notion qu'il hérite du platonisme, ne saurait se réduire pour Aristote à la généralité de la loi.

Pour ce qui est de la méthode, Aristote rappelle d'abord l'orientation pratique du traité – la vie doit être sa véritable vérification –, et en outre son caractère inévitablement schématique. Celui-ci est justifié ici par une indication qui pourrait paraître inquiétante (p.92) : “ ce qui concerne l'action et l'utile n'a rien de fixe (*oudén hestèkos échei*), pas plus que ce qui a trait à la santé ” (1104a 3). Il faut entendre là un écho à la critique sophistique (voir le *Théétète*, qui associe relativisme et mobilisme) : Aristote semble mettre momentanément en question la possibilité d'atteindre aucun universel (*katholou*) dans le domaine pratique. Une telle indétermination dans le général doit rendre l'appréciation du particulier encore plus difficile à déterminer, de sorte qu'il ne pourrait être l'objet d'aucun art (*technè*), ni d'aucune prescription (*parangélia*).

C'est pourquoi Aristote va jusqu'à envisager une forme d'individualisme situationniste : “ c'est toujours aux agents eux-mêmes qu'il revient d'examiner ce qui convient à chaque occasion (*kairos*), comme en médecine ou en navigation ” (8). La médecine est toutefois l'exemple que donne Aristote au début de la *Métaphysique* pour illustrer l'idée que l'art est la

première forme d'élévation à l'universel dans la culture humaine, même si son exercice ne va jamais sans une individualisation du diagnostic et du traitement. On peut alors comprendre qu'en morale autant qu'en médecine, la singularité des cas n'interdit pas la formulation de principes généraux, même s'il faut une compétence spéciale pour les articuler : ce sera le rôle de la *prudence*.

La doctrine sur cette dernière vertu sera en fait la réponse aristotélicienne à cette difficulté particulière : comment éclairer les hommes dans ce qui leur importe le plus, à savoir la connaissance des moyens de bien vivre ? Le situationnisme n'est pas une réponse parce qu'il revient simplement à livrer l'action à l'arbitraire. Aussi Aristote s'efforcera-t-il de penser l'articulation et la subordination de la *phronèsis* à la *sophia*.

C'est ce qu'il annonce ici : “même si le présent discours est tel qu'on a dit, il faut essayer d'être de quelque secours (*boèthein*)” (1104a 11) pour ceux qui ont à déterminer leur conduite. Cela semble signifier que l'aporie susdite a une signification topique, et qu'Aristote ambitionne bien d'apporter un éclairage universel suffisamment sûr pour orienter l'action. Le moraliste ne saurait prétendre avoir d'avance la juste appréciation et la solution de tous les cas singuliers. Mais comme il n'est rien de singulier qui ne comporte de l'universel, il s'agit de dégager celui-ci et de chercher les conditions de sa juste application.

b. La juste mesure (pp.92-94).

Aristote approfondit l'analyse du rapport entre la vertu et les actes qui l'engendrent ou en découlent.

Une première généralité peut à bon droit être induite de l'expérience, qui permet de définir la vertu, dans la ligne du platonisme, comme une *hygiène de l'âme*.

Le rôle de l'analogie, non discuté ici, est d'éclairer l'obscur (*tôn aphanôn*) par le clair (*tois phanérois*). Platon avait souligné que le propre du vice est de s'ignorer lui-même, c'est-à-dire de mettre celui qui en est affecté dans l'ignorance du mal qu'il lui cause en fait. L'avantage de la santé est de constituer un bien que personne ne songe à discuter, et dont la privation par la maladie ne peut être appréhendée, subjectivement autant qu'objectivement que comme un mal. Ce qui intéresse Aristote ici, ce n'est pas le détail de la nosographie médicale, mais la leçon générale qu'elle donne sur ce qui cause la perte de la santé (pp.92-93), ou au contraire l'entretient (pp.93-94).

Le fait invoqué est l'évidence hygiénique de l'ajustement des rations alimentaires et des efforts physiques aux capacités de la personne. Au chapitre 5, (1106b, p.104), citant l'exemple de Milon de Crotone, Aristote soulignera la relativité individuelle de la mesure. Ici il souligne seulement qu'un bien peut être corrompu de deux manières, par excès ou par défaut, ou, si l'on veut, par excès en plus ou en moins, ou encore par défaut de juste mesure : tout défaut est une sorte d'excès, et tout excès est un défaut. La suralimentation cause la pléthore ou l'obésité, la sous-alimentation les carences. De même pour le manque d'exercice ou le surentraînement.

D'après les exemples, la vertu est déjà définie comme médiété, ce qui sera l'objet du ch.5. Aristote n'invente pas la désignation des vertus comme telles : que la modération et le courage soient des vertus n'est pas en question. Il s'agit plutôt d'expliquer pourquoi ils le sont, et l'explication est plutôt suggérée qu'explicitée. D'un point de vue générique, le vivant animal qu'est l'homme a par nature besoin d'un équilibre hygiénique pour ne pas souffrir de lui-même. Aristote veut faire comprendre qu'il en est ainsi du point de vue de ce qui est spécifique à l'homme, tout au moins pour ce qui relève d'un entraînement volontaire : l'équilibre moral s'entend par rapport à des tendances virtuellement opposées de la nature humaine, dont il s'agit de faire en sorte qu'elles ne s'annulent pas l'une l'autre et ne privent pas cette nature de l'une de ses dispositions essentielles. Il y a un juste usage de la disposition à la crainte, qui est le sens naturel du danger, soit de la menace d'un mal virtuel, de même qu'il y a un juste usage de la

disposition au plaisir, qui est la réponse naturelle à la présence du bien, et dont la privation – l'*insensibilité* – ne peut être pour Aristote qu'un vice.

N.B. La morale aristotélicienne s'inscrit ici en faux contre la culture cynique de l'insensibilité à l'égard de toutes les formes de jouissance. Il en reste quelque chose dans le stoïcisme, mais celui-ci n'en voit pas moins dans la sagesse une source de joie, non passionnelle à ses yeux, mais essentiellement vertueuse parce que liée en profondeur à la conscience de la liberté intérieure – ce dont Descartes fera l'essence de la vertu de *générosité*.

Aristote note ensuite que la santé est ce qui rend d'autant plus capable d'accomplir les actes qui favorisent la santé, qu'il s'agisse d'alimentation ou d'exercice : l'organisme sain est celui qui est réellement en état de satisfaire ses besoins. La maladie est ce qui l'en rend momentanément incapable, de sorte que ce qui est normalement sain pour l'organisme cesse pour un temps de l'être : comme dit Canguilhem, la maladie change les normes du vivant ; et c'est alors que l'art doit subvenir pour suppléer la nature.

Ce que la vertu change, ce n'est pas la capacité naturelle de faire face à un danger ou de s'abstenir d'un plaisir, c'est la facilité avec laquelle on le fait.

c. Vertu et plaisir.

Aristote fait apparaître qu'il y a un rapport nécessaire de la vertu au plaisir : “ c'est aux plaisirs et aux peines que la vertu morale a rapport (*péri hēdonas gar kai lupas estin hē ēthikē arētē*) ” (1104b 8).

La fin du chapitre (p.96) fera apparaître que le terme de plaisir est à prendre ici en un sens large, et non pas réduit aux seules jouissances sensibles, liées à la vie végétative et animale (nutrition et reproduction). Aristote note qu'il y a pour nous trois causes, respectivement, de choix (*hairēsis*) ou d'aversion (*phugē*) : le beau (*kalon*) et le laid (*aïschron*), l'utile (*sumphéron*) et le nuisible (*blaberon*), l'agréable (*hēdu*) et le pénible (*lupéron*). Mais c'est pour ajouter ensuite que “ le beau et l'utile apparaissent eux aussi agréables ” (1105a 1).

Mais ce rapport est double : car non seulement le plaisir est ce à quoi la vertu a affaire et qu'elle a pour fonction de rectifier, mais il y aussi un plaisir qui est lié intrinsèquement à la vertu elle-même.

Aristote commence par ce dernier aspect, qui dans une certaine mesure commande les autres.

Il y a en effet une satisfaction propre à la vertu, qui vient de la facilité qu'elle procure dans l'accomplissement de l'action bonne : il y a un plaisir paradoxal à ne pas éprouver tel plaisir, qui est la conscience d'en être le maître et non pas l'esclave. On pourrait parler, en termes nietzschéens, d'une “ intensification du sentiment de la puissance ”. Aristote ne pense pas, comme Nietzsche, que c'est là notre seul critère de vérité, mais il pense en tout cas clairement que c'est là par excellence le test révélateur (*sēmēion*) de la vertu, autant que du vice : l'injustice déplaît à l'homme juste, et ce dernier n'accomplit pas les actions justes par crainte d'un châtement, mais parce qu'il les aime.

Les indications suivantes viennent confirmer le lien intrinsèque entre vertu et plaisir :

1/ Le plaisir est la forme naturelle et première, sensible et empirique, “ commune aux animaux ” (1104b 34 – p.96), de l'expérience du bien : le bien, c'est d'abord ce qui fait du bien, et c'est de là seulement pour Aristote que nous pouvons en acquérir la notion intelligible. Aussi l'attrait du plaisir et la répulsion pour la peine sont-ils nécessairement des motivations indéracinables (cf. p.97 en haut), sur lesquelles l'éducation doit faire fond : donner le goût de la bonne conduite en l'associant au plaisir de la récompense, et détourner de la mauvaise en l'associant au désagrément de la punition, et cela pour que le goût soit orienté avant que la conscience soit en mesure de comprendre rationnellement le bien fondé des exigences morales.

2/ Autre fait d'expérience : plaisir et peine sont des passions qui accompagnent toutes nos actions et toutes nos passions, lesquelles sont toujours vécues de façon agréable ou pénible. Aristote conclura son chapitre (p.97) en soulignant : “ nous réglons (*kanonizomen*) nos actions, les uns plus, les autres moins, d'après le plaisir et la peine ”. N.B. Tricot traduit (p.95) *hépétai* par “ logiquement ”, alors qu'il s'agit d'un accompagnement éprouvé plutôt que d'une conséquence déduite.

3/ Sur le rôle curatif des peines judiciaires, voir le *Gorgias*, où le juge est défini comme un médecin des âmes. La sanction pénale est le pendant, à l'âge adulte, des punitions de l'enfance. Platon pensait déjà que les fonctions vindicative ou expiatoire ne suffiraient pas à justifier le mal de peine. La fonction dissuasive d'intimidation se rapproche de la fonction curative à titre de prévention : mieux vaut prévenir que guérir. Mais le châtement ne peut être pleinement justifié que s'il peut apparaître comme un bien pour le fautif lui-même. Aristote invoque pour sa part un principe hippocratique : “ Les maladies qui proviennent de plénitude sont guéries par évacuation, celles qui proviennent de vacuité, par réplétion et, en général, les contraires par les contraires ” – “ Il faut commencer la cure en ordonnant le contraire de ce qui a produit le mal. Par ce moyen, on le détruit avec sa cause ” (*in* Carton, p.72).

4/ Dernier indice : l'erreur de certains sur la vertu (p.96). Ils l'ont conçue comme “ impassibilité (*apathéia*) ” et “ repos (*hèsuchia*) ” – c'est-à-dire inactivité – du fait que l'attrait et la poursuite des plaisirs apparaît en général comme la source principale de la méchanceté. Aristote conteste ce qu'il y a d'absolu, et par conséquent d'aveugle et de simplificateur dans cette conception, qui revendique ce qui lui apparaît comme une dénaturation de l'homme.

L'éclaircissement complet sur ce dernier point ne sera en fait donné qu'au livre X, quand Aristote établira que le plaisir ne peut pas être considéré et jugé séparément de l'activité qu'il accompagne, et dont il est le couronnement quand elle est vécue de façon réussie. Récuser tout plaisir, Speusippe, ou identifier le plaisir et le bien comme Eudoxe, c'est là deux manières opposées de commettre la même erreur, qui est de penser qu'on peut parler du plaisir au singulier et dans l'absolu, alors qu'il est toujours relatif à l'activité qui le procure, et à la disposition de la personne à l'égard de cette activité. Il faut dès lors penser que le plaisir ne justifie rien par lui-même, et qu'il n'y a non plus aucune raison de le récuser en tant que tel : loin d'exclure le plaisir, la vertu l'inclut à la fois comme son objet et comme son signe, et le critère du plaisir vertueux n'est pas le plaisir lui-même, mais la droite règle qui dicte le moment et la manière (*hôs deî kai hós ou deî kai hoté, kai hosa alla prostithétai*)

Le chapitre se termine sur un jugement complexe. Le mot cité d'Héraclite dit seulement qu'il est “ difficile de lutter contre son cœur (*thumos*) ”. Ce dernier mot est très polysémique : chez Platon, il sert à désigner l'irascible par opposition au concupiscible (*épithumètikos*), qui sont les deux sortes d'impulsion qui échappent au *noûs* et auxquelles il doit tenir la bride. Aristote semble faire écho à son maître, en opposant *hèdonè* et *thumos* (*ira* dans le texte latin que commente s. Thomas) : il ajoute au mot d'Héraclite qu'il est plus difficile de combattre le plaisir que l'élan du cœur, ce qui suppose que celui-ci doive lui-même être éventuellement réprimé, et peut paraître paradoxal parce que, comme le souligne s. Thomas, “ il semble difficile de combattre la colère du fait de son impétuosité (*impetum*) ” (n° 278). La plus grande facilité paraît signifier que l'élan du cœur fait moins obstacle à l'appétit rationnel que le plaisir, peut-être parce que l'attachement au plaisir ne va pas sans une tendance à l'amollissement, alors que l'autre est un élément de force qui peut être un puissant soutien pour la volonté (cf. le mot de Hegel : “ rien de grand ne s'est fait sans passion ” – les grands hommes ont souvent sacrifié les plaisirs ordinaires à la poursuite passionnée de leurs desseins).

Aristote veut seulement souligner que c'est la vocation de la vertu que de rendre capable de ce qui est difficile : la difficulté que constitue la force de l'attrait pour la jouissance doit donc faire de celle-ci l'objet par excellence de la vertu.

D'où la remarque : “ le bien est meilleur en cela ”, c'est-à-dire : dans ce qui est plus difficile. Tricot glose quelque peu, sans trahir tout à fait le texte. Aristote ne veut sûrement pas

dire qu'il est meilleur de faire le bien à contrecœur, mais au contraire que l'excellence de la vertu est de permettre de faire de bon cœur ce qui ne va pas sans difficulté. Or parmi les difficultés, certaines sont exceptionnelles, mais d'autres sont ordinaires et communes, parce que liées aux inclinations les plus naturelles – "*concupiscentia delectationis et communior est et naturalior, et magis durat*" écrit s. Thomas, opposant la permanence du désir de jouissance au caractère plus ponctuel des *coups* de "cœur". Aristote semble bien vouloir dire que les difficultés les plus ordinaires sont loin d'être les moins grandes.

C. Y a-t-il un cercle de la vertu ? : chapitre 3.

Texte majeur, où Aristote expose la solution du problème déjà rencontré incidemment.

a. Le problème.

La première difficulté est de savoir comment il est possible d'accomplir les actes de la vertu sans être encore vertueux (si on est vicieux, on ne peut plus les accomplir, on peut seulement être empêché par contrainte de produire les actions vicieuses).

Réponse : l'a *chance* et l'*imitation*. La première, selon l'exemple d'Aristote, correspondrait au cas des personnes dont on dit qu'elles ont l'orthographe naturelle. La seconde implique la tutelle d'un formateur (*allou hupothéménou*).

D'où la distinction subtile entre la *matière* et la *manière* de l'acte : *grammatikon ti* et *grammatikôs*. Le deuxième terme est aussitôt expliqué en référence à l'existence d'une disposition intérieure, en l'occurrence un savoir : *kata tèn én autô grammatikèn*. Si arbitraires que soient les règles grammaticales, il y a une différence entre leur application consciente et une conformité fortuite avec elles. De même selon qu'on traduit un texte étranger à l'intuition ou en trouvant la construction correcte.

b. Art et vertu morale.

Nouvelle distinction subtile et essentielle.

Les activités productrices d'œuvres ont tout leur bien dans celles-ci, et l'art qui permet de les réaliser, en tant que disposition acquise à une certaine production, leur reste extérieur : les œuvres ont un caractère qui correspond à l'art de l'artiste et le manifeste, que ce soit d'un point de vue simplement technique ou d'un point de vue stylistique. C'est l'artiste qui a la *technè* et non pas son œuvre, qui, elle ne produit rien. Mais l'art et son activité ont toute leur fin dans l'œuvre. Le travail, dira Marx, s'éteint dans son produit. Une œuvre d'art est simplement une chose conforme aux règles de l'art, c'est-à-dire celles qui disent comment doit être la chose pour répondre à sa fin, qu'il s'agisse de passer par-dessus un cours d'eau, de gagner une bataille, ou de mettre en scène un drame comique ou tragique.

Dans le domaine moral, le bien ne réside pas tout entier dans l'action elle-même, mais plus encore dans la manière dont elle est accomplie : la disposition de la personne est essentielle à la bonté morale de l'action. Aristote est le premier à affirmer explicitement que l'action moralement bonne n'est pas celle qui est seulement conforme aux règles de la moralité, soit à une moralité conçue seulement en termes de règles, ou de lois. Ladite moralité n'a pour lui de bonté qu'à être un réel perfectionnement personnel, ce qui implique certaines exigences qui dépassent la simple qualification des actes.

Aristote commence de détailler les ingrédients de l'action véritablement morale, ou vertueuse, lesquels seront analysés plus à fond par la suite, et notamment au livre III.

Le premier est la *conscience*, soit la connaissance (*eidōs*) de l'acte lui-même, et de sa bonté : savoir ce qu'on fait et pourquoi on le fait – agir, comme on dit, en connaissance de cause, ce qui exclut, commente s. Thomas, que l'action provienne de l'ignorance ou du hasard.

Le deuxième est que l'action soit l'objet d'une *prohairesis*, c'est-à-dire d'un choix délibéré, notion qui sera étudiée en III, 4. C'est la notion aristotélicienne qui servira ultérieurement à définir la notion moderne de *libre arbitre*. S. Thomas (n° 283) oppose cette détermination de l'acte par le choix (*electio*) à celle qui proviendrait d'une passion telle que la crainte (*ex timore*).

Aristote ne l'analyse pas ici, mais la mentionne pour préciser quelle motivation est inhérente au choix vertueux : celle-ci consiste en ce que l'action bonne n'est pas voulue pour autre chose que son caractère vertueux, par exemple, commente s. Thomas, “ si quelqu'un fait une œuvre de vertu en vue d'un gain (*lucrum*) ou d'une vaine gloire (*inanis gloria*, l'un des sept péchés capitaux) ”.

Troisième ingrédient : que l'action soit accomplie *bēbaiōs kai amétakinētōs échôn*. Sont mentionnés ici les caractères de solidité et de stabilité de la vertu, ce qui implique la résolution et la persévérance, caractéristiques d'un *habitus* : s. Thomas interprète le premier adverbe (*firme*) comme signifiant “ la constance eu égard à soi-même ”, et le second (*immobiliter*) le fait de “ n'être détourné par rien d'extérieur ”.

L'art peut alors être caractérisé comme la disposition dans laquelle le savoir (*to eidenai*) est seul indispensable : conception très intellectualiste de l'art, qui sera développée au livre VI, et dans laquelle la part d'habileté personnelle n'est guère prise ne compte : dans le domaine technique, il suffit pour Aristote de savoir pour pouvoir – ce qui est paradoxalement plus vrai des techniques modernes, à base scientifique, que des arts et métiers dont pouvait parler Aristote. Reste qu'un savoir-faire tel qu'un tour de main est encore autre chose qu'une disposition morale.

Au contraire, dans le domaine de la vertu morale, le savoir a beaucoup moins d'importance que l'entraînement à des actes accomplis dans les conditions définies précédemment. Aussi Aristote critique-t-il, à la fin du chapitre, ceux qui se contentent de discourir sur la vertu sans chercher à la pratiquer effectivement. Il dénonce là une sorte d'intellectualisme mensonger, comme le feront à leur tour les Stoïciens, après les Cyniques, en récusant la philosophie livresque, au profit d'un volontarisme pratique.

c. Conclusion synthétique (pp.99-100).

La moralité ne réside pas dans la ponctualité d'une action, mais dans la continuité d'une conduite. S. Thomas remarque (n° 284) qu'on peut être un “ bon technicien (*bonus artifex*) ” même si on ne choisit pas d'opérer selon son art, ou si l'on ne persévère pas à le faire. Pour la vertu, c'est impossible, car seule la persévérance dans la conduite vertueuse produit la vertu, et inversement, la vertu est la disposition qui facilite et assure cette persévérance. Tout commence avec la rectitude de l'action, et c'est elle qui conduit à la rectitude de la disposition, laquelle confirme et conforte la rectitude de l'action. Il faut donc qu'il puisse y avoir une rectitude naturelle de l'action qui précède et rend possible sa rectitude habituelle.

S. Thomas a vu clairement que ce chapitre soulève une question majeure qui engage toute la cohérence de l'aristotélisme :

“ Si l'on demande comment il est possible [de devenir vertueux] s'il est vrai que rien ne se fait passer soi-même de la puissance à l'acte, il faut répondre que la perfection de la vertu morale, dont il est ici question, consiste en ce que l'appétit est réglé par la raison. Or les premiers principes de la raison sont inscrits en nous naturellement, que ce soit dans l'ordre pratique (*in operativis*) ou dans l'ordre théorique (*in speculativis*). Par suite, de même que, moyennant la connaissance préalable des principes, quelqu'un se rend savant en acte (*scientem in actu*) par une

découverte (*inveniendo*), de même, en agissant suivant les principes de la raison pratique, on se rend vertueux en acte ” (n° 286).

La clé du problème est donc pour s. Thomas la capacité naturelle de l’intellect à appréhender le bien intelligible comme tel, moyennant son travail de réflexion, et par là-même d’y ordonner des actes dont la répétition engendre la vertu.

II. Définition de la vertu morale.

A. Quant au genre : chapitre 4.

a. Division des états de l’âme.

Il s’agit de *ta én tèi psuchèi ginoména* : l’expression est vague et très générale. Elle est aussitôt précisée par une détermination numérique : *tria*. Or, des trois termes distingués, le participe *ginoména* ne semble s’appliquer qu’aux deux extrêmes, ou du moins ne s’applique pas dans le même sens à ceux-ci et au troisième terme. Il y a pourtant une logique dans l’énumération d’Aristote

1. Le point de départ est en effet l’expérience de l’état passionnel (*pathos*), soit de l’affection involontaire, dont Aristote donne quelques exemples classiques.

On peut noter que deux de ces termes, qui servent ici à désigner des passions, serviront aussi à désigner l’une une vertu (*philia*) et l’autre une passion excessive analogue à un vice (*phthonos*).

D’autre part, Aristote caractérise les passions en général (*holôs*) comme des affections qui sont source (*hoîs hépetai*) de plaisir ou de peine [ce qui motive sans doute l’introduction du terme *inclination* dans la traduction]. Ces deux derniers sont eux-mêmes des affections passionnelles, mais ils ont pour propriété d’accompagner les autres, et de déterminer leurs rapports d’opposition : par exemple entre la crainte (*phobos*) et l’audace (*tharsos*), l’envie et la joie (*chara*), l’amitié et la haine (*mîsos*).

2. Si les facultés (*dunameis*) sont citées en second, c’est sans doute parce qu’elles apparaissent comme le présupposé immédiat de l’affection passionnelle : celle-ci n’est pas éprouvée par n’importe quel être, mais seulement par l’être qui est naturellement apte à les éprouver (ni le végétal ni le minéral ne se mettent en colère quand on les mutilé ou qu’on leur marche dessus). Du fait que l’état passionnel est une réalité qui n’est pas toujours actuellement présente, Aristote met leur possibilité au compte d’une puissance naturelle d’être affecté de telle ou telle manière.

3. Il se trouve en outre que les facultés ainsi reconnues ne donnent pas lieu seulement à l’affection passionnelle, mais aussi à une certaine modification de la manière d’éprouver ces émotions, appelée “ disposition (*héxis*) ”. Il y a non seulement l’irascibilité naturelle, c’est-à-dire l’aptitude naturelle à réagir à la présence de ce qui fait obstacle à la poursuite d’un bien ; il y a aussi la différence, dans la manière d’éprouver la colère, entre l’emportement (*sphodrôs*) et l’indifférence nonchalante (*aneiménôs*).

Cette différenciation conduit à ajouter à l’opposition du plaisir et de la peine celle du bien (*eû*) et du mal (*kakôs*) dans la manière d’éprouver une affection : l’aptitude naturelle ouvre la possibilité des contraires, donc aussi la possibilité de l’annulation de l’un par l’autre, qui ne peut aller sans entraîner un manque. Le discriminant n’est plus alors le caractère agréable ou désagréable de l’affection : la discrimination se fait entre une disposition qui sauvegarde l’aptitude naturelle et des dispositions qui la corrompent par excès dans un sens ou dans l’autre.

b. La vertu comme disposition.

Il est clair qu'Aristote anticipe ici sa définition ultérieure de la vertu comme médiété, mais son but présent est plus limité : il s'agit seulement de situer la vertu dans la division tripartite précédemment admise.

Il procède à la fois par élimination, et en référence à un critère d'ordre moral : l'éloge et le blâme, dont précisément vertus et vices sont l'objet.

1. Ce critère permet d'écarter d'abord les affections passionnelles. Aristote donne d'abord comme un fait qu'elles n'encourent comme telles ni l'éloge ni le blâme, et il ajoute à cela une indication qui apparaît comme l'explication de la première : les passions en tant que telles sont *involontaires* en tant qu'elles sont éprouvées indépendamment de tout choix délibéré (*aproairétôs*). Cela signifie que dans un jugement moral, ce n'est jamais l'élément passionnel qui est jugé en tant que tel, mais seulement la disposition acquise à éprouver la passion de telle manière, pour autant que l'acquisition de cette disposition ne va jamais sans une part de choix : *hai aîrétai proairéseis tinés è ouk aneu proairéséôs*. La formule peut s'entendre de l'acquisition de la vertu, mais aussi de la vertu en acte dans sa fonction de rectification de l'affection éprouvée, moyennant le choix d'une certaine attitude, d'une certaine conduite : l'exercice de la vertu reste toujours volontaire, et en ce sens ne va jamais sans choix, même si, une fois acquise, la vertu facilite la détermination de la conduite, sans effort ni délibération.

Le troisième argument fait intervenir une distinction catégorielle entre passion et disposition.

Selon le traité des *Catégories*, la passion est le corrélatif de l'action. La *Physique* donne à ce couple de termes une portée fondamentale dans l'explication du mouvement comme *acte d'un moteur dans un mobile*. Aristote applique ici ces concepts à l'ordre éthique en caractérisant la passion comme un mouvement (*kineisthai*) de l'âme subi sous l'action d'une certaine cause, dans l'ordre affectif et non pas sensoriel – une *é-motion*.

Dans les *Catégories*, la notion de disposition – *diathésis*, à quoi correspond le verbe *diakeisthai* – est mise au nombre des *qualités*.

Il faut donc comprendre que l'affection passionnelle est une modification momentanée et réactionnelle de l'état psychique, tandis que la disposition est une manière d'être stabilisée susceptible de réguler ce type de réactions.

2. Les mêmes raisons valent pour les *facultés*.

Aristote rappelle qu'elles sont des aptitudes naturelles qui en tant que telles ne peuvent faire l'objet d'aucun jugement moral : celui-ci ne peut porter que sur une modification ou un usage volontaires des aptitudes naturelles.

N.B. Se pose ici implicitement une grande question concernant les fondements de l'éthique aristotélicienne. La notion de nature y joue un rôle essentiel. En tant que ce terme désigne un ensemble de potentialités dont l'existence est indépendante de la volonté humaine, ce qui est naturel n'est ni bon ni mauvais : la nature est ce qui rend le bien possible, et ne peut être source de mal que par un mauvais usage. Mais en même temps, la nature n'est pas moralement neutre, parce qu'elle est ce qui sert de fondement à la détermination du bien : c'est la nature qui indique quelle disposition acquise est susceptible de la perfectionner, ou au contraire de la corrompre. En ce sens ce qui est donné par nature est bon au double sens où cela comporte la potentialité du bien volontaire, et l'orientation qui peut guider la réalisation de ce bien.

B. Quant à l'espèce : chapitre 5.

Aristote présente (p.103) ce chapitre comme un approfondissement d'indications antérieures, celles qu'il a commencé de donner en expliquant quelles manières d'agir tendaient à détruire la vertu (ch.2).

Il s'agit, en bonne logique, d'ajouter la différence au genre pour spécifier la vertu, par opposition aux autres dispositions. Aristote rappellera en outre (p.104) qu'il traite ici de la vertu morale : la spécification qu'il introduit ne vaut pas dans l'ordre des vertus intellectuelles, qui n'ont pas à voir avec les affections passionnelles.

Le début du chapitre rappelle, analogie à l'appui, la définition platonicienne de l'excellence, tout à la fois, d'un organe (œil) ou d'un instrument (cheval) et de sa fonction : l'existence de dysfonctionnements est un fait de nature, qui se comprend en référence à une norme.

La définition de la vie vertueuse comme médiété se trouvait déjà chez Platon, par exemple en *République*, X, 619a 5 (GF Leroux p.519), à la faveur du mythe réincarnationniste.

Aristote propose pour sa part une approche mathématique de la notion de *mésotès*.

Il se réfère d'abord à la notion géométrique du continu (*sunéchès*), c'est-à-dire, conformément aux acquisitions de *Physique* III et VI, de l'infiniment divisible (*diaîréton*). L'approche prend donc d'abord en considération cette espèce de la quantité qui s'appelle la grandeur (*mégéthos*).

Deux distinctions sont exposées et entrecroisées.

Celle d'abord du plus (*pléion*) et du moins (*élatton*), de l'excès et du défaut, laquelle implique logiquement l'existence d'un moyen terme, défini négativement en opposition aux deux autres termes : l'égal (*ison*), c'est ce qui n'est ni plus ni moins, et ce par rapport à quoi il peut y avoir excès ou défaut. Ainsi défini, par opposition à deux formes possibles d'inégalité, l'égal constitue un terme moyen (*mésos*), soit un *milieu*.

Vient ensuite la distinction du milieu “quant à la chose (*kat'auto to pragma*)” et du milieu “par rapport à nous (*pros hēmas*)”.

Le premier est défini formellement, toujours dans l'ordre de la grandeur, par l'équidistance aux extrêmes – tel le milieu d'un segment de droite : on peut parler d'un milieu *objectif*, en ce sens qu'il est “un et le même pour tous (*hén kai to auto pāsin*)”, indépendamment de tout point de vue.

Aristote complète son analyse en passant de l'ordre des grandeurs à celui des nombres. L'exemple invoqué est une *mathématikē analogia*, par quoi il ne faut pas entendre ici une moyenne proportionnelle, mais une identité de rapport d'un autre type : $6 - 2 = 10 - 6$.

Le milieu objectif ainsi défini apparaît donc essentiellement quantitatif. La science de la quantité abstraite – les mathématiques – permettent d'en définir la notion, mais celle-ci peut évidemment trouver à se vérifier dans l'ordre physique des quantités concrètes, pour autant qu'on les considère précisément d'un point de vue purement quantitatif : quant on monte au sommet de la tour Eiffel, on passe nécessairement à mi-hauteur.

Or dans cet ordre de réalités apparaît un autre type de milieu, qui peut s'appeler subjectif ou relatif, pour autant qu'il s'entend relativement à un sujet, c'est-à-dire à un individu, donné.

N.B. L'exemple que donne Aristote est encore d'ordre quantitatif, et il ne s'agit pas d'un relativisme, c'est-à-dire d'une relativité par rapport à l'opinion, soit à l'arbitraire subjectif. Le milieu *pros hēmas* est, par rapport à l'opinion, tout aussi objectif que l'autre. Seulement, il apparaît comme tel relativement non pas aux seuls aspects quantitatifs de l'être considéré, mais relativement à un aspect qu'il faut appeler qualitatif puisqu'il concerne la constitution naturelle de la personne considérée à la fois spécifiquement – il s'agit d'un *homme* –, et individuellement – il s'agit de *tel* homme. Il faut donc parler d'une relativisation du quantitatif par rapport au qualitatif : la juste quantité ne peut pas être calculée en faisant abstraction de la différence du sujet.

Ainsi, sur le plan de l'hygiène, il y a des doses de nourriture qui sont excessives et d'autres qui sont insuffisantes pour tout le monde. Mais entre les deux, le milieu – c'est-à-dire ce qui n'est ni excessif ni insuffisant – n'est pas le même pour tous, ce qui est excessif pour untel pouvant être insuffisant pour tel autre. L'hygiène atteste donc que le bien est au milieu entre des extrêmes, à condition d'entendre celui-ci d'une manière relative et non pas absolue.

Subtile et paradoxale notion d'un milieu qui n'est pas au milieu ! Aristote récuse explicitement ici l'idée d'une normativité abstraite, sachant que la norme, c'est-à-dire la droite règle ou la juste mesure, ne peut pas se déterminer indépendamment de celui à qui elle s'applique.

Une confirmation est cherchée (p.104) dans l'activité artistique. On pense à Mozart répondant à l'empereur d'Autriche que son opéra ne comportait pas une note de trop. Il s'agit du premier caractère par lequel S. Thomas, s'inspirant du néoplatonisme et du stoïcisme, caractérisait la beauté, à savoir l'*integritas*, à côté de la *claritas* et de l'*ordo*. La surcharge gâche la beauté tout autant que le manque – même si certaines mutilations produisent des beautés énigmatiques.

Le sens artistique est ici caractérisé comme une capacité à voir ce qui est susceptible d'assurer l'intégrité de l'œuvre, c'est-à-dire cet équilibre ou cette proportion interne qui lui donne l'unité d'un tout bien fait : le propre de l'art est de savoir viser un milieu (*pros to méson blépeîn*), qu'il faut entendre relativement à l'œuvre elle-même, notamment par exemple à son genre littéraire, qui peut exclure des éléments stylistiques qu'un autre genre exige.

N.B. Aristote formule son idée sous une forme générale en employant le terme *épistémè* à la place de *technè* : c'est ce dernier terme qu'on attendrait puisqu'il est question des œuvres (*erga*). S. Thomas parle de *scientia operativa*.

Une phrase difficile, avec une asyndète : “ la vertu est plus exacte (*akribestéra*) et meilleure (*ameînôn*) que tout art, tout comme la nature, elle doit viser le milieu (*tou mésou an eîè stochastikè*) ”. Le raisonnement semble être : si l'art réussit à réaliser le bien qu'il vise par la conscience qu'il a du milieu juste, il doit en être ainsi de la vertu morale, pour autant qu'elle a plus de valeur que l'art en vue du bonheur. S. Thomas comprend cette supériorité en disant que l'art donne seulement la connaissance des moyens de produire une œuvre réussie, mais ne dispose pas par lui-même à produire selon l'art, tandis que la vertu dispose d'elle-même et seulement à agir bien, et cela comme la nature, en ce qu'elle est le fruit d'une habitude, c'est-à-dire, comme on dit, d'une seconde nature.

La fin du chapitre, après la reprise des exemples déjà donnés, ainsi que des conditions de l'action droite (quant au moment, à l'objet, au motif et à la manière) donne une dernière raison d'identifier le milieu et le meilleur (*ariston*). Aristote renvoie allusivement à une conception pythagoricienne que l'on retrouve dans le *Philèbe*, où Platon concevait le bien comme ce qui vient introduire une limite (*péras*) dans l'indéterminé (*apeïron*) – en l'occurrence le plaisir.

Idée importante : le bien apparaît en définitive comme ce que l'on peut vraiment vouloir, parce qu'il est ce que l'on peut vraiment viser. Seul le milieu est bien déterminé, tandis que s'écarter du milieu est indéfini : il n'y a qu'une manière d'atteindre le centre de la cible, et c'est pourquoi il est plus facile de le manquer.

N.B. le caractère essentiellement *stochastique* de la vertu : elle n'est pas l'assurance d'atteindre à tous les coups le milieu, mais elle est la disposition stable et permanente à le viser.

C. Vertu et loi : chapitre 6.

Chapitre de grande importance dans sa concision. Deux parties, dont la première résume et conclut le chapitre précédent, et la deuxième y ajoute ce qui en apparaît d'abord comme une limite essentielle.

Aristote fait place, au sein de son éthique de la vertu, à un point de vue qui deviendra ultérieurement dominant en philosophie morale, celui d'une éthique de la loi. Celle-ci sera copieusement développée dans la réinterprétation chrétienne de l'aristotélisme, du fait notamment de l'héritage biblique – la *Torah* – qui inspire cette réinterprétation : la construction de la deuxième partie de la **Somme de Théologie** de Thomas d'Aquin est significative à cet égard [*Ia-IIae* : 1. Le bonheur comme principe. 2. Anthropologie morale générale : les passions et la vertu en général. 3. Doctrine de la loi. *IIa-IIae* : les vertus particulières, théologiques puis cardinales, et leurs connexes]. Ultérieurement, le kantisme fondera toute la philosophie morale sur une doctrine du caractère inconditionnel des lois, et il concevra la vertu à partir de la notion de devoir, d'après l'idée que le bien n'est déterminable qu'à partir de la loi et non pas d'une connaissance de la nature humaine.

Aristote renvoie ici à une notion que Kant rejettera en dehors de la moralité : la *prudence*, vertu du *phronimos*.

Il y a ici comme une anticipation du livre V, rendue nécessaire par le fait que la définition acquise de la vertu comporte déjà un élément qui apparaîtra comme un objet de la prudence en tant que celle-ci est une *intelligence du singulier*, en l'entendant d'un point de vue pratique.

La *médiété* qui définit spécifiquement la vertu a en effet été comprise comme milieu objectivement relatif à l'individualité de chacun : sa détermination rationnelle (elle est *hōrismenē logōi*) ne relève pas d'une règle générale mais d'un jugement portant sur le singulier, comme dans le diagnostic médical. *To deon*, ce qu'il faut, le devoir au sens de ce qui est dû, *hic et nunc* et non pas abstraitement, tient sa nécessité non pas seulement d'une loi universelle, mais, paradoxalement, de la contingence de certaines circonstances jamais réductibles à la règle générale.

Sans faire encore la théorie de la *phronēsis*, Aristote suggère déjà d'une part la nécessité de cette vertu intellectuelle pour que la vertu puisse être concrètement mise en œuvre, et d'autre part la nécessité, au sein des vertus intellectuelles, d'une capacité de jugement qui ne porte pas sur le seul universel, objet propre de l'intellect, mais plutôt sur une manière singulière de réaliser l'universel.

Il n'y a là aucune sorte de facilité, comme celle qu'offrirait en apparence un relativisme subjectiviste. Il y a plutôt une difficulté supplémentaire dans la détermination du bien qui est à réaliser, pour laquelle on ne peut pas se contenter de généralités (on peut voir là chez Aristote un *réalisme* moral opposé à toute forme d'*idéisme*, et pourtant nullement immoraliste).

C'est pourquoi Aristote distingue deux points de vue pour qualifier la vertu, celui de l'essence et celui de l'excellence.

Il y a d'abord le point de vue du *to ti ēn eīnai* – on peut traduire par *ce qu'il est donné d'être*, ou *le fait d'être ce que c'est* –, c'est-à-dire de l'essence – l'*être-ainsi* – en tant qu'elle est exprimée dans la définition (*ton logon to ti ēn eīnai légonta*), par genre et différence spécifique.

La distinction des deux points de vue ne signifie pas exactement que celui de l'essence serait axiologiquement neutre : dire que la vertu est une médiété, c'est dire équivalamment que la médiété est vertueuse, c'est-à-dire bonne. Car la définition de la vertu comme médiété revient en fait à dire qu'il n'y a chaque fois qu'une manière d'éviter les deux extrêmes, exclusifs l'un de l'autre, que sont les vices : la vertu s'impose d'abord comme solution *logique* à cette exclusion mutuelle, et c'est à ce titre qu'on peut y reconnaître le bien qui permet d'éviter à la fois les deux vices contraires, lesquels apparaissent nuisibles en tant même qu'ils sont exclusifs. Autrement dit, la bonté de la vertu découle directement de sa nature de juste milieu.

Le deuxième point de vue est dit *kata to ariston kai to eū* – redoublement étrange du superlatif par le positif, qu'on pourrait traduire : *le meilleur, c'est-à-dire le bien*, en entendant par là que seul le meilleur peut constituer le bien véritable, par rapport auquel tout le reste ne peut apparaître que comme déficient et subordonné.

— En recourant au terme *akrotès*, Aristote souligne que la notion de milieu serait mal comprise si on y voyait seulement une sorte de médiocrité, soit une facilité qui consisterait à se contenter de pas grand chose. L'image est celle d'un sommet de montagne qui ne peut pas être atteint sans effort : comme le redira Spinoza à la fin de son *Ethique*, la vertu, autrement dit la sagesse est « difficile autant que rare ». Aristote redit un peu plus loin que *to méson einaï pōs akron*, entendant par là qu'on ne saurait s'élever plus haut que le sommet.

La deuxième partie du chapitre (p.107) introduit une limitation quant à la portée morale de la définition de la vertu.

Cette définition, pour être essentielle, ne rend pas compte à elle seule de la moralité d'une conduite. Aristote met en effet à part certaines formes d'action (*prâxis*) ou d'affection passionnelle (*pathos*) dont la qualification ne saurait relever de la notion de juste milieu : elles sont dénoncées comme “ intrinsèquement perverses (*auta phaûla*) ”, au sens où il ne saurait être question d'être plus ou moins dans le bien à leur égard, soit d'être plus ou moins bon dans la manière de les éprouver ou de les accomplir, comme s'il pouvait y avoir une excellence morale à être un bon voleur ou un bon tueur, en accomplissant à la perfection le vol ou l'homicide.

La mention de certaines passions ne va pas sans problème. C'est seulement au livre III qu'Aristote traitera à fond du caractère volontaire qui fait de l'action l'objet propre du jugement moral, mais celui-ci a déjà été mentionné au ch.3 du livre II (p.99). L'affection passionnelle, pour autant qu'elle est involontaire, ne paraît pas relever d'un tel jugement. Si certaines affections peuvent être qualifiées d'intrinsèquement perverses, c'est donc dans la mesure où elles paraissent essentiellement liées à des conduites condamnables, soit parce qu'elles ont été engendrées par de telles conduites, soit parce qu'elles les favorisent en y inclinant. Aristote donne en exemple : l'*épichairékakia*, c'est-à-dire la jouissance du mal d'autrui, l'*anaïschuntia*, soit l'absence de cette honte qui retient de certaines conduites déshonorantes, et l'envie (*phthonos*) qui fait haïr autrui pour le bien qu'il possède et pousse à vouloir s'en emparer. De telles dispositions intérieures ont logiquement pour manifestation des actes qui ne peuvent être que réprouvés, et pour autant il ne saurait être question à leur sujet d'une juste mesure, comme il y en a une dans la manière d'éprouver le plaisir ou la colère.

C'est pourquoi l'essentiel ici est la qualification des actes, car c'est à elle que renvoie la qualification des affections : il y a des actions telles “ qu'il n'est jamais possible de les accomplir de manière droite, mais c'est toujours de façon fautive (*ouk estin oûn oudépoté péri auta katorthoûn, all'aëi amartaneîn*) ”. Aristote donne trois exemples d'actions, sanctionnées dans la plupart des codes législatifs (cf. la *Torah*) : l'adultère, le vol, l'homicide – atteintes, respectivement, à ces biens que sont la famille comme communauté de filiation, la dispositions des biens propres, et la vie, condition de tous les autres biens. Dire que le blâme porte sur de tels actes et non pas seulement sur leur excès ou leur défaut, c'est dire que la notion de vertu morale ne suffit pas à déterminer leur qualification morale.

Apparaît ici un élément d'universalité dans la dénonciation de la *faute*. Aristote le précise comme indépendance à l'égard des conditions de l'action telles que la personne, le moment et la manière, et reconnaît quelque chose comme une *inconditionnalité* de la péjoration de telles conduites : “ c'est en un sens absolu qu'il est fautif de commettre n'importe laquelle de ces actions (*haplôs to poieîn hotioûn toutôn amartaneîn estin*) ”.

On ne peut pas dire qu'Aristote se mette en peine de justifier cette inconditionnalité, soit le caractère absolument impératif des règles qui interdisent de telles conduites. Implicitement, on est renvoyé ici à ce qui sera traité au livre V, puisque la loi est comme telle l'objet de la justice générale, qui est par là-même l'intégralité de la vertu morale. Mais au livre V aussi, Aristote ne fera guère plus que définir la justice générale comme légalité, sans chercher véritablement à fonder en raison la nécessité des lois : cette fondation restera implicite, à travers l'idée d'une certaine égalité conçue comme réciprocité entre les personnes, fondée sur leur commune nature.

La fin du chapitre paraît vouloir montrer qu'il n'y a pas de contradiction entre la réprobation inconditionnelle de certaines actions et la définition antérieure de la vertu et du vice. Il y a une sorte de connexion réciproque entre la définition des vices et la qualification des actions intrinsèquement perverses : les vices sont les dispositions qui inclinent à de telles actions, par exemple une trahison par lâcheté, ou un adultère par intempérance. La vertu apparaît alors comme la disposition qui permet de ne pas trouver désirables de telles conduites parce qu'elle ôte les obstacles qui empêchent de préférer les biens auxquelles ces actions s'opposent. Ainsi le vice d'injustice n'est pas ce qui rend certaines actions injustes, mais ce qui prédispose à des actions en elles-mêmes injustes.

Aristote souligne que, sous peine d'absurdité, il faut accorder un certain caractère absolu à l'opposition de chaque vertu aux vices contraires : il n'y a qu'un milieu entre deux extrêmes, et on ne saurait parler d'une " médiété d'excès ou de défaut, et d'excès d'excès ou de défaut de défaut ". Il y va ici de la cohérence de la définition de la vertu comme médiété : supposer qu'il pourrait y avoir une juste mesure dans le vice impliquerait qu'il puisse y avoir un excès ou un défaut dans la vertu, alors qu'elle se définit comme la disposition qui n'est ni excessive ni défectueuse. " Ainsi il n'y a ni excès ni défaut de tempérance ou de courage, parce que le moyen est en à certains égards un extrême " : on ne saurait être trop courageux, et ne pas l'être assez, c'est ne pas l'être. Manquer de courage, c'est être lâche, et passer la mesure du courage, c'est être téméraire : il n'existe pas de juste manière d'agir de façon lâche ou téméraire.

Ainsi la médiété qu'est la vertu morale caractérise bien la disposition acquise à agir correctement, et non pas les actes qu'une telle disposition permet de vouloir et d'accomplir facilement. Il y aurait circularité si l'action bonne était définie comme celle qui résulte de la vertu, et la vertu comme ce qui porte à l'action bonne. La détermination de celle-ci ne relève pas de la vertu morale, mais de certaines vertus intellectuelles dont le livre VI fera la théorie : seule une connaissance du bien en tant que tel permet de dire quelle disposition peut être considérée comme vertueuse pour autant qu'elle en permet la réalisation, à l'exclusion d'autres dispositions qui l'empêchent.

N.B. La thèse d'Aristote est donc, bien clairement, qu'il y a des actions qui, considérées en elles-mêmes, sont toujours des fautes et ne peuvent pas l'être plus ou moins. Mais il faut distinguer de ce jugement sur l'action " matériellement prise " le jugement qui porte sur la responsabilité de l'acteur, dont les conditions seront étudiées au livre III : on n'est pas toujours également fautif de commettre une action qui est en soi une faute en ce qu'elle prive d'un bien qui est dû.

III. Applications.

A. Exemples de vertus, et de vices opposés : chapitre 7.

Il s'agit d'un catalogue qui reprend, explicite, et complète le tableau (*diagraphè*) donné en *Éthique à Eudème*, II, 3 (Tricot p.90). Le but est de donner un contenu concret aux généralités précédemment définies, et de montrer par là-même leur pertinence pour éclairer le détail de la vie morale.

Malgré son caractère essentiellement descriptif et lexical, ce chapitre est un témoignage intéressant de la méthode d'Aristote. Car il s'appuie sur les appellations courantes quand elles existent, mais il souligne aussi les lacunes du vocabulaire, à propos notamment de l'ambition, de la colère (p.110), et des trois vertus sociales que sont la véracité, l'enjouement et l'amabilité (p.111). Cela le conduit d'une part à expliquer ces lacunes, d'autre part à inventer des appellations : il y a en effet dans la langue des décisions sémantiques, qui peuvent s'expliquer

facilement du fait que les vices sont inégalement répandus : ainsi l'intempérance est plus fréquente que le vice qu'Aristote décide de dénommer *insensibilité* (p.109).

L'invention des noms (*onomatopoieîn*) a pour but la clarté (*saphènéia*) : il n'y aurait pas de dénomination possible s'il n'y avait rien à nommer, c'est-à-dire s'il n'y avait pas une réalité intelligible à concevoir – en l'occurrence une certaine manière de se conduire, qualitativement distincte des autres – ; mais la dénomination est ce qui permet d'actualiser le concept dans la pensée et dans le discours.

B. Précisions sur l'opposition des vices et des vertus : chapitre 8.

Les rapports entre les deux genres de disposition sont envisagés sous deux angles : celui de la relation logique d'opposition, et celui de la relation formelle de similitude.

1. Aristote mobilise d'abord deux termes de son vocabulaire logique : les concepts d'*opposition* et de *contrariété*, étudiés respectivement aux chapitres 10 et 11 des *Catégories*, et en *Métaphysique*, D, 10.

Dans ce traité les contraires (*énantia*) sont présentés comme une espèce des opposés (*antikeiména*) à côté des oppositions entre relatifs, privation et possession, et contradictoires. L'opposition est le rapport logique entre des termes dont chacun s'exprime comme négation de l'autre. Le caractère commun à toutes les formes d'opposition est que des opposés ne peuvent être attribués ensemble au même sujet. Ce qui caractérise la contrariété, notamment par rapport à la contradiction, c'est qu'elle peut comporter des intermédiaires entre les contraires – comme : être sur le seuil, ce qui est n'être ni dedans ni dehors.

Ici vertus et vices sont d'abord caractérisés comme mutuellement opposés, puis comme mutuellement contraires.

La contrariété entre les vices ne fait pas problème, puisque, dans le genre *héxis*, ils sont des extrêmes (*akra*) exclusifs l'un de l'autre, entre lesquels la vertu fait figure d'intermédiaire (*mésôn*).

Mais comment comprendre alors la contrariété entre les extrêmes et l'intermédiaire ? L'analogie mathématique éclaire ce point : il y a une contrariété absolue entre le plus grand et le plus petit de part et d'autre de l'égal, mais il y a par suite une contrariété relative entre l'égal et les deux autres, parce qu'on peut attribuer à l'égal l'un des contraires en le considérant relativement à l'autre.

C'est pourquoi Aristote introduit l'idée d'un *degré de contrariété*, appelant “ contrariété maximale (*pleistè énantiotès*) ” l'opposition des extrêmes que sont les vices. On rejoint p.114 la définition des contraires, en *Métaphysique*, D, 10, comme extrêmes opposés d'un même genre.

Ces considérations assez formelles reçoivent une illustration intéressante dans l'ordre des jugements moraux, pour autant que ceux-ci sont conditionnés par les dispositions de celui qui juge : chacun préfère naturellement se considérer comme vertueux plutôt que comme vicieux, et par suite assimile à un vice la vertu qu'il n'a pas, ce qui ne serait pas possible sans la contrariété relative entre chaque vertu et les vices opposés.

On retrouve ici le problème que pose la relativité des jugements moraux, et la solution qu'en donne Aristote. Cette relativité est un fait, mais il ne prouve rien par lui-même. Qu'il y ait des intempérants qui jugent le tempérant insensible parce qu'il s'abstient de certains plaisirs, et des insensibles qui le jugent vicieux parce qu'il ne s'abstient pas de tous, cela atteste par le fait non pas que tout ici est une question de point de vue, mais que dans cette dimension de l'existence qu'est la capacité de jouir, il y a nécessairement une position intermédiaire entre deux extrêmes également possibles, qui constitue comme la solution dialectique à leur opposition, pour autant que c'est seulement du point de vue d'un des extrêmes qu'elle peut être à tort confondue avec l'extrême opposé. Il y a ainsi une objectivité de la détermination de la vertu qui paradoxalement se dégage de la relativité subjective des appréciations dont elle fait

l'objet : que la tempérance puisse être l'objet de jugements contraires révèle l'inadéquation des points de vue qui commandent ces jugements, en même temps que la valeur morale objective de la tempérance en tant qu'elle s'oppose également aux deux vices contraires.

Bel exemple de fondation inductive d'un jugement de valeur.

2. Quant à la relation de similitude ou de dissemblance entre les opposés, la précision apportée est que le milieu qui définit la vertu ne se laisse pas assigner d'une manière géométrique, soit sous la forme d'une dichotomie comme celle qui divise en deux un segment de droite. La vertu est toujours intermédiaire entre des vices, mais elle peut avoir une plus grande proximité avec l'un des extrêmes qu'avec l'autre. Il ne s'agit plus de degré dans la contrariété mais dans la ressemblance, soit une caractéristique d'ordre plutôt phénoménologique que simplement logique.

Aristote donne deux explications à ce qu'il constate comme un fait.

La première est dite tenir "à la chose même (*ex autoû tou pragmatos*)". Par exemple la lâcheté se manifeste par la fuite devant le danger ou le risque, tandis que la témérité se manifeste, comme le courage, par le fait de l'affronter. Il y a ainsi apparence que l'opposition est seulement entre courage et lâcheté : c'est là oublier que la témérité ne s'oppose pas seulement à la lâcheté, mais aussi au courage, et qu'il y a une juste mesure dans les conduites audacieuses.

De même, la tempérance (*sôphrosunè*) se manifeste plutôt par une abstention de jouissance qui la fait ressembler à l'insensibilité (*anaïsthèsia*) plutôt qu'à l'intempérance (*akolasia*), alors qu'elle n'est nullement identique à la première.

La deuxième raison est dite venir "de nous-mêmes (*ex hêmôn autôn*)", c'est-à-dire de notre constitution naturelle : les passions de crainte et de désir sont universelles, et d'elles-mêmes elles inclinent plutôt, respectivement, à la lâcheté et à l'intempérance. Il en résulte qu'en général l'acquisition de la vertu dans ces domaines doit inévitablement contrarier quelque peu ces tendances plutôt qu'aller dans leur sens : la visée stochastique du juste milieu paraît dès lors tirer du côté de l'excès qu'est la témérité ou du défaut qu'est l'insensibilité.

On le voit : sans être rigoriste, Aristote conçoit l'excellence qu'est la vertu comme un refus de la facilité.

C. De la méthode en éducation morale : chapitre 9.

Les principes pédagogiques ici dégagés sont les conséquences directes des analyses précédentes.

Ce qu'elles font apparaître d'abord, c'est la difficulté principale, qui est d'*assigner le milieu* où se trouve la vertu.

Les dispositions naturelles (colère) ou les conditions matérielles de l'action (argent à dépenser) n'offrent que des possibilités, mais ne donnent par elles-mêmes aucune règle.

Il faut pour cela une connaissance analogue à celle qui permet, en géométrie de trouver le centre d'un cercle, par exemple à partir d'un triangle inscrit et de ses médiatrices.

La nature ne peut ainsi devenir principe de régulation que si elle est envisagée dans sa dimension de rationalité, tout en sachant qu'ici la rationalité purement mathématique n'est pas de mise.

Avant toute considération méthodologique particulière, Aristote souligne en général que le perfectionnement moral requiert un certain savoir, et que cela fait à la fois sa difficulté et son prix. Il n'est affaire de spontanéité naturelle qu'au sens où il relève de la capacité spontanée de la raison à user d'elle-même.

Pour ne pas en rester à une telle généralité indéterminée et sans utilité pratique, Aristote formule trois règles d'éducation, mais jusqu'à la fin du chapitre il soulignera qu'il n'y a là que des orientations qui ne suppriment aucunement la difficulté.

La première consigne (p.115) est négative : s'il n'est pas possible d'assigner positivement et rigoureusement le milieu, il y a plus de chances de l'approcher si on se détourne de ce qui s'y oppose le plus, c'est-à-dire de la tendance native dont l'attrait est le plus fort. Cette consigne vaut pour tout domaine de vertu.

La manière concrète de viser le bien est ainsi de viser le moindre mal : *ta élachista lèptéon tòn kakôn*. On peut comprendre qu'ici l'expérience du mal est fondamentale parce que c'est à partir d'elle et de la comparaison des maux produits par l'action que peut s'effectuer la rectification de la conduite, comme dans la fameuse méthode dite *des essais et des erreurs*. On n'est pas capable d'emblée de dire en quoi le bien consiste absolument, mais l'expérience donne à constater du plus ou moins mauvais, soit du meilleur et du moins bon, ce qui est déjà en soi une orientation vers le bien.

La deuxième consigne (p.116) semble vouloir individualiser ce qui restait encore très général dans la première.

Tricot paraît forcer le texte en parlant d'emblée de “ fautes ” : le terme *amartaneîn* n'apparaît que plus loin. Aristote dit d'abord seulement qu'“ il faut observer (*skopeîn*) à quelles choses nous-mêmes sommes le plus enclins (*eukataphorōi*) ”, en soulignant qu'elles ne sont pas les mêmes pour tous, le plaisir et la peine étant le signe naturel des préférences de chacun.

Il s'agit donc de l'exigence d'équilibrer les tendances natives pour éviter qu'elles ne favorisent les fautes en se renforçant excessivement.

La troisième règle revient à une généralité, mais concrète cette fois puisqu'il s'agit du fait que la disposition au plaisir est la principale et la plus universelle des inclinations naturelles, celle par conséquent qui risque le plus de fausser le jugement sur le bien en le faisant confondre avec l'agréable.

La fin du chapitre réaffirme la difficulté essentielle qu'il y a à déterminer la droite règle du fait du caractère toujours individuel (*kath'ékaston*) de ce qui est à déterminer : non pas la qualification générale d'une action abstraitement considérée, comme celles qu'Aristote envisageait au chapitre 6, mais la détermination de la conduite convenable pour tel individu dans telle situation.

Il y a ici un problème d'ordre noétique. Aristote rappelle que l'individuel relève de la sensation plutôt que de l'intellection, dont l'objet propre est l'universel, qui permet la démonstration rationnelle. Or, s'il s'agit d'apprécier dans quelle mesure telle conduite singulière est correcte, cela ne peut certes relever d'une démonstration, mais le jugement suppose une confrontation du singulier et de l'universel, et une possibilité de reconnaître celui-ci dans celui-là : il ne saurait y avoir de rectitude sans règle, et sans immanence de la règle à ce qui est correct, c'est-à-dire conforme à la règle.

Ainsi *to déon* comporte le paradoxe d'être une sorte de nécessité qui est appréciable par une sorte de discrimination intuitive analogue à la sensation, mais qui n'est pas déterminable comme conclusion d'un raisonnement.

Aristote s'explique par là le fait que le jugement moral soit toujours dans une certaine mesure fluctuant et approximatif : ainsi la *douceur* est la forme louable de l'*impassibilité*, et la *virilité* celle de l'*irritabilité*, d'après l'idée que le mieux que l'on puisse attendre est que quelqu'un soit, sous l'une de ces deux formes, aussi proche que possible d'un juste milieu qui est entre elles tout autant qu'entre les formes extrêmes de l'irascibilité ou de son absence.

N.B. Aristote semble ici préciser et nuancer l'**Éthique à Eudème**, où la douceur (*praotès*) désigne la vertu intermédiaire entre l'impassibilité et l'irascibilité. Une douceur qui ne laisserait aucune place à une ferme réprobation du mal, quand l'occasion s'en présente, serait suspecte.

Livre III

À prendre le livre tel qu'il se présente, il n'a pas d'unité logique

Les chapitres 1 à 7 sont la première élaboration philosophique de ce qui s'appellera par la suite *libre arbitre* et *responsabilité*. Il s'agit de la causalité de l'homme à l'égard de ses propres actes, à savoir le fait qu'il en est le principe, et les conditions auxquelles il peut l'être pleinement.

Le chapitre 8 est un rappel des thèses majeures du livre II ; puis les chapitres 9 à 15, analysant le courage et la tempérance, entament l'étude des vertus particulières qui se prolonge dans la totalité du livre IV, à l'exclusion de la justice et de l'amitié.

I. Le volontaire (*hékousion*) et l'involontaire (*akousion*).

A. La contrainte (chapitre 1).

a. Problématique.

Aristote n'a pas inventé de nom pour désigner la **volonté**, alors même qu'il en a cerné la notion à la fin du livre I, en tant que **visée rationnelle d'un bien intelligible**, susceptible de commander, mais aussi de se heurter à l'appétit sensible indépendant de la raison. Seuls les actes propres de l'appétit rationnel seront dénommés : le choix (*prohairesis*), la délibération (*boulè* ou *bouleusis*), et le souhait (*boulèsis*). La scolastique aristotélicienne usera du terme de *voluntas* pour désigner soit la faculté de vouloir en général, soit la visée des fins qui correspond à la *boulèsis*.

Les adjectifs grecs *hékôn* et *akôn* peuvent se traduire plus littéralement, sans faire intervenir le terme de volonté, par : *de plein gré* et *malgré soi*, c'est-à-dire avec ou sans le consentement de ce qu'on appellera par la suite volonté.

Le premier terme avait servi à formuler une maxime classique reprise par Socrate, qui sera citée et discutée au chapitre 7 : "Nul n'est méchant de son plein gré (*oudeis hekôn ponèros*)". Le livre III peut être considéré globalement comme un examen critique de la doctrine socratique selon laquelle la moralité, ou la vertu, n'est rien d'autre que la science du bien, ou que, comme le redira Descartes, *omnis peccans est ignorans*, et qu'"il suffit de bien juger pour bien faire".

Aristote va s'efforcer de montrer que cette proposition n'est pas entièrement fausse, et qu'en un sens il n'y a jamais de mauvaise volonté, mais aussi qu'elle est équivoque, parce qu'il y a diverses formes de l'ignorance et que toute ignorance n'excuse pas.

La première approche des deux notions est, comme d'habitude, empirique : ce qu'elles servent à qualifier fait l'objet de réactions opposées, et Aristote s'interroge sur le sens et la justification de cette différence.

Lesdites réactions sont soit d'ordre moral, c'est-à-dire généralement sociales, soit d'ordre judiciaire, c'est-à-dire proprement politique pour autant que cela engage la législation, laquelle doit être pour Aristote, du moins dans le cadre d'un État bien constitué, le prolongement et la mise en œuvre des prescriptions éthiques.

Ainsi la récompense (*timè*, l'honneur) et le châtement (*kolasis*), sont le pendant de l'éloge (*épaînos*) et du blâme (*psôgon*), en ce qui concerne les conduites reconnues volontaires, et jugées bonnes ou mauvaises. Les autres sont l'objet de l'indulgence (*suggnômè*, le pardon), privée ou publique, laquelle peut se doubler de la passion de pitié (*éléon*), réactions qui n'ont de sens que par rapport à un mal involontairement commis (un bienfait qu'on n'a pas cherché ne suscite pas de jugement).

La question est donc de savoir **quels critères permettent de déterminer si un acte doit être considéré comme volontaire ou non.**

D'une manière à nouveau topique, Aristote introduit deux critères de l'*akousion*, appuyés sur des cas plus ou moins évidents : l'action est dite involontaire **si elle est accomplie par contrainte (*biai*) ou par ignorance (*di'agnoïan*).**

Le chapitre 1 est consacré aux diverses formes que peut prendre la contrainte au cours de l'action.

b. Les cas évidents.

Il s'agit des cas de pure contrainte.

La notion de contrainte renvoie implicitement à l'**opposition physique entre le mouvement naturel et le mouvement violent**. La nature est le principe à la fois interne et spécifique du devenir d'un être. Le mouvement violent est celui dont un être est le sujet parce qu'une cause extérieure vient faire obstacle à son devenir naturel. Par exemple, les sapins poussent naturellement à la verticale, mais un sapin peut commencer par pousser à l'horizontale s'il a germé sous un rocher (ce qui fournit le matériau pour fabriquer l'*Alphorn*).

Deux exemples illustratifs, dans l'ordre de l'action : **aller à la dérive sous l'effet d'une tempête, et être pris en otage**. N.B. Dans le premier cas, c'est seulement le mouvement du navire qui est pris en considération pour autant qu'il échappe au contrôle humain, et non pas les actes qui peuvent en résulter, dont il sera question ensuite.

L'évidence des cas de pure contrainte fournit un pôle de comparaison pour aborder les situations plus complexes.

c. Les cas litigieux.

*1. Définition des actions “ mixtes (*miktai*) ”.*

Aristote envisage des cas litigieux d'actions auxquelles on se décide en fonction de circonstances contrariantes.

Le premier cas envisagé est celui d'un tragique conflit de devoirs – un *cas de conscience*. Le contexte est celui d'un terrorisme politique (en transposant : ne fallait-il pas mentir pour sauver des Juifs ?).

Le deuxième cas semble moins tragique pour autant que l'action envisagée n'est pas “ quelque chose de honteux (*aïschron ti*) ”, et relève d'un intérêt matériel indubitable pour “ quiconque a du bon sens (*hoï noûn échontes*) ”.

Loin d'opposer les deux cas, Aristote souligne plutôt leur similitude. Ici et là, l'action accomplie est un mal en soi détestable, à des titres divers, et l'on vise le *moindre mal*.

De tels cas feront par la suite l'objet du débat entre le *tutorisme*, qui veut s'en tenir à la certitude de la règle morale, et le *conséquentialisme*, qui veut qu'on prenne en considération les conséquences effectives qu'on sait devoir résulter de l'action (dans l'exemple : est-on sûr que le tyran fera ce qu'il promet ?). Le tutorisme reproche au conséquentialisme de traiter les questions de devoir éthique comme s'il ne s'agissait que d'intérêt bien compris.

Il ne s'agit pas directement de la qualification morale des actes, mais de la manière dont la volonté s'y trouve engagée : l'agent s'y décide, mais contre son gré. L'acte est donc en cela *ouk hékousion*, et apparenté à l'*akousion*, et il comporte pourtant un élément de décision qui l'apparente à l'*hékousion*. Aristote est une fois de plus confronté à la définition d'un intermédiaire entre des contraires.

S'introduit ici une distinction fondamentale entre ce qui vaut " dans l'absolu (*haplôs*) ", c'est-à-dire la nécessité de la règle générale qui discrimine le bien et le mal, et ce qui ne vaut que compte tenu de circonstances temporellement variables et comme telles contingentes. La règle morale fait nécessairement abstraction de ce dont l'action ne peut absolument pas faire abstraction. En 1110b (p.122), Aristote dira que " les actions sont de l'ordre du particulier " dans lequel il y a " beaucoup de différences (*pollai diaphorai*) ".

Ainsi la règle dit ce qui doit être absolument voulu, et en ce sens les actions mixtes " sont peut-être, absolument parlant, involontaires, car personne n'en choisirait aucune pour elle-même ". Mais dans de tels cas, " la fin de l'action est relative au contexte momentané (*to dé télôs tès praxéôs kata ton kaïron estin*) ". Des circonstances accidentelles peuvent faire que ce qui est en soi un bien nécessaire ne doive pourtant pas être accompli. Thomas d'Aquin dira qu'un bien peut devenir *par accident* un mal.

S'introduit du même coup la distinction fondamentale entre la qualification morale d'un acte considéré " matériellement ", c'est-à-dire abstraction faite de tout le reste, et l'engagement de la volonté dans l'acte, soit ce que nous appelons la responsabilité : celle-ci ne peut aucunement être appréciée dans l'absolu, contrairement aux actions elles-mêmes.

En 1110a 15, pour montrer en quoi l'action mixte peut être considérée comme *hékousion*, Aristote donne la première formulation philosophique de ce qui servira ultérieurement à définir le concept moderne de la *liberté* : " dans de telles actions, le principe moteur des organes (*hè archè toû kineîn ta organika méré*) est intérieur à celui qui les commet ; et ce dont le principe est en lui, il dépend de lui (*ép'autôî*) de le faire ou pas ".

Être principe de ses propres actes : c'est là une propriété qui est inhérente à l'*éleuthéria*, la liberté politique de celui qui, par opposition à l'esclave, est à lui-même sa propre fin, et donc principe pour lui-même en même temps que pour d'autres ; mais comme en témoignent les exemples d'Aristote, cette dimension de la liberté au sens grec caractérise l'homme agissant en général et non pas les seuls hommes libres. Nouvel élément d'universalisme dans l'humanisme aristotélicien.

2. Qualification morale des actions mixtes (pp.120-121),

Il s'agit moins de la justifier que de montrer qu'elle vérifie leur définition : la variété des appréciations dont ces actions sont l'objet atteste la difficulté d'une discrimination simple à leur sujet.

Il apparaît clairement qu'Aristote renvoie dos à dos un *formalisme* qui ignorerait la particularité des cas, et un *situationnisme* qui ignorerait la validité des règles. Une fin particulière et circonstanciée n'est pas à elle seule un principe suffisant de justification.

Ainsi par exemple risquer ses biens, sa réputation ou sa vie – mal consenti – pour une cause noble est digne d'éloge, tandis que se déshonorer pour de l'argent est blâmable.

Il y a des actes qui, sans être louables, sont pardonnables parce qu'ils sont commis dans une situation inhumaine : par exemple trahir un secret sous la torture.

Aristote n'en admet pas moins qu'il y a aussi de l'impardonnable, et que la mort doit être jugée préférable au fait de commettre certains actes, tel le matricide. D'où la critique à la fois esthétique et morale de la tragédie d'Euripide : car Alcmeon y est présenté comme contraint de tuer sa mère pour échapper aux malédictions de son père Amphiaraüs, ce qu'Aristote juge non pas tragique mais " ridicule (*géloïon*) ".

Les divers cas envisagés sont là pour attester la **difficulté du discernement dans les situations ambiguës**, dans lesquels il est impossible de décider absolument ce qu'il faut faire, louer ou blâmer. Aristote souligne d'ailleurs qu'il faut toujours tenir compte de la difficulté supplémentaire qu'il y a à se tenir à un choix qui ne s'impose que du fait de circonstances contrariantes.

d. Conclusion et réfutation d'une erreur.

Conclusion (1110b, p.121) : **la volonté n'est absolument hors de cause que dans les cas de pure contrainte. En dehors, il s'agit du choix volontaire de fins non voulues, pour autant qu'elles apparaissent comme le moyen inévitable d'une fin meilleure.**

La fin du chapitre écarte par suite une extension fallacieuse de la notion de contrainte aux séductions de l'agrément, au prétexte que celles-ci sont un effet produit en nous par des choses **extérieures** à nous qui nous apparaissent comme des sources d'une possible satisfaction, qu'elle soit de l'ordre sensible de l'agrément (*ta hédéa*) ou de l'ordre intelligible du bien moral (*ta kala*). Aristote souligne que c'est là le moyen courant de s'excuser de ses mauvaises actions tout en s'attribuant le mérite des bonnes.

Sa première objection consiste à dire qu'**une telle conception annule bien plutôt la possibilité de distinguer les bonnes et les mauvaises actions**, pour autant qu'elles visent toujours un bien, soit ce dont l'obtention doit être logiquement source d'une satisfaction : toute action serait dès lors contrainte (Kant dira qu'une action déterminée par l'intérêt n'est pas vraiment libre mais soumise au déterminisme naturel, et que pour être libre l'action doit être désintéressée).

Deuxièmement, l'effet propre de la contrainte est de contrarier la volonté : elle se vérifie donc dans l'insatisfaction qu'elle inflige, et la tristesse (*lupè*) **qui en résulte. Si l'action est vécue comme plaisante, c'est donc le signe qu'elle ne comporte rien de contraignant** : le plaisir pris à l'acte doit être considéré comme le signe révélateur qu'il n'y a pas de contrainte.

L'attrait du plaisir peut certes peser sur la décision volontaire, mais il ne s'agit pas alors de contrainte, seulement d'intempérance.

B. L'ignorance (chapitre 2).

La question est de savoir dans quelle mesure elle rend l'action involontaire.

a. Distinction entre l'involontaire et le non-volontaire.

Aristote pose cette distinction formelle à propos de l'action *di'agnoïan*, c'est-à-dire d'un effet qu'un agent produit sans savoir qu'il le fait. Le chapitre 1 avait présenté ce type d'action comme la deuxième forme de l'*akousion*, mais une attention plus grande à l'expérience morale exige de l'affiner.

Aristote justifie en effet sa distinction formelle en référence à la distinction empirique entre deux états psychologiques impossibles à confondre, puisque l'un est la pure et simple négation de l'autre : le regret et l'absence de regret.

Ce dernier est ici présenté comme une tristesse (*épilupon*) et un repentir (*métaméléia*) résultant de la conscience *a posteriori* d'un certain acte, signes de la désapprobation de celui-ci, et d'un refus à son égard qui l'aurait empêché s'il l'avait précédé : le regret est l'indice de quelque chose qui contrarie la volonté. Au contraire, l'absence de regret est l'indice de quelque chose qui lui est conforme : ce qu'on ne regrette pas d'avoir fait sans le savoir (par exemple avoir touché quelqu'un, en bien ou en mal, par une parole), c'est ce qu'on aurait fait en

connaissance de cause : l'absence de regret est le signe que l'acte est assumé après-coup même s'il n'a pas été commis pour avoir été voulu.

“ Quelquefois, commente s.Thomas, [l'effet] n'est pas contraire à la volonté, mais il est *en-dehors (praeter)* d'elle, pour autant qu'elle l'ignore ” (n° 406). S.Thomas explique la distinction (n° 408) par un exemple analogique (dans l'ordre de la passion plutôt que de l'action) : si je reçois de l'argent en croyant recevoir de l'étain, ce ne sera pas contre mon gré, sans que je l'aie voulu ; si je reçois de l'étain en croyant recevoir de l'argent, ce sera contre ma volonté.

Le principe général, selon s.Thomas, est que “ l'acte de la volonté ne peut se porter sur ce qui est tout à fait inconnu, puisque l'objet de la volonté est un bien connu ” (n° 407). C'est pourquoi on peut admettre, comme Aristote le redira ensuite, que certains actes ont pour cause non seulement la volonté agissante, mais l'ignorance elle-même.

N.B. Dans la première phrase, l'involontaire est d'abord présenté comme une espèce du non-volontaire, par opposition au volontaire. Mais on voit du même coup qu'il y a une espèce de non-volontaire qui n'est pas non plus involontaire, soit qui n'est ni volontaire ni involontaire et a ainsi le statut logique d'intermédiaire entre les contraires que sont l'*akousion* et l'*hékousion*.

La distinction est donc en définitive entre : ce qu'on fait *de force* ou *malgré soi* ; ce qu'on fait *sans le vouloir mais non malgré soi* ; ce qu'on fait *de plein gré*.

b . Distinction entre l'action “ par ignorance (*di'agnoïan*) ” et l'action “ dans l'ignorance (*agnoôn*) ”.

Tout autant que ne pas vouloir, *ne pas savoir ce que l'on fait* est un *pollachôs légoménon*.

1. Dans l'ignorance : l'action irresponsable.

Il s'agit d'une action commise en état d'ignorance. Mais cette ignorance n'explique pas, n'est pas *ce pourquoi* un effet s'est produit en dépit de la volonté : elle est bien plutôt la manière dont l'action a été voulue, et ne l'explique que comme effet d'une certaine volonté.

Aristote envisage deux cas, qui s'éclairent mutuellement.

D'abord celui de l'action commise sous l'effet d'un état passionnel momentané, soit sous l'effet d'une absorption matérielle – l'ivresse, exemple que reprendra Spinoza –, soit sous l'effet d'une situation contrariante – la colère, qui, dit-on, rend aveugle (cf. le cas du crime passionnel). Les deux sont interprétés comme des états d'ignorance, au sens où ils comportent une perte du jugement autant que du contrôle sur les paroles ou les gestes. De l'homme ivre ou emporté, on dit qu'il ne sait plus ce qu'il fait : il est caractérisé par “ l'ignorance dans la délibération (*hè én tèi prohairesēi agnoia*) ”, parce qu'il n'est pas en état de faire de son action l'objet d'une véritable réflexion consciente. Il s'agit d'une ignorance qui porte sur l'action elle-même.

De ces cas d'ordre passionnel, Aristote rapproche l'obscurcissement du jugement qui résulte du vice. Ainsi, en tant que répulsion pour les actions justes, l'injustice fausse le jugement qui définit et commande celles-ci : le vice conduit à l'ignorance de ce à quoi il s'oppose ; il tire le jugement dans le sens de ce qui lui est favorable. Comme on dit aujourd'hui, celui qui commet des *incivilités* pense en général affirmer par là son bon droit.

Ainsi, le propre du vice est d'instaurer de façon durable une forme d'aveuglement que la passion ne cause que momentanément (*ira furor brevis*). L'ignorance engendrée par le vice ne porte pas sur une situation momentanée, mais sur les règles mêmes de l'action : le vicieux “ ignore ce qui est son avantage (*agnoei ta sumphéronta*) ”, en entendant par là son bien véritable. “ Les ignorants, commente s.Thomas, deviennent d'une manière générale injustes à l'égard des autres et mauvais à l'égard d'eux-mêmes ” (n° 410).

Ce qui est ici défini n'est pas une action dont on ne serait pas responsable, mais bien plutôt l'action irresponsable, soit l'irresponsabilité non pas infantile ou pathologique, mais fautive ou vicieuse, et comme telle passible d'un blâme justifié : une telle action, souligne Aristote, ne peut pas être considérée comme involontaire, puisque celui qui la commet poursuit le bien qui lui apparaît tel en fonction de son état d'ignorance, passionnel ou vicieux.

Ainsi l'ignorance qui consiste dans l'absence de délibération, ou dans l'inconscience morale n'excuse pas l'action, mais au contraire l'accuse, parce que c'est précisément cela qui la rend fautive ou perverse (*mochthèria*).

2. Par ignorance : l'action excusable.

La notion présentée plus haut en général est ici précisée comme celle d'une ignorance "portant sur les particularités de l'action, à savoir ses circonstances et ses objets (*hè kath'ékasta, én oïs kaï pèri ha hè prâxis*)". soit de ce qui reste étranger à la manière de vouloir, et qui ne se laisse pas ramener à la généralité des règles : il s'agit de la matérialité de l'acte, non pas au sens de ce qui le distingue en lui-même spécifiquement des autres actes, mais au sens des "conditions singulières de l'acte humain" (s.Thomas, n° 414).

S.Thomas commente en schématisant :

Particularités					
Causes de l'acte		Genre		Acte en lui-même	
Finale	Efficiente	Agent	Instrument	Manière d'agir	Matière ou objet

Aristote assortit ses distinctions et ses exemples de trois précisions.

D'abord deux restrictions quant à l'ignorance

D'une manière peut-être discutable, Aristote écarte la possibilité d'une ignorance de la totalité des particularités ou d'une ignorance de l'agent lui-même, soit d'une action accomplie dans un état de totale inconscience. C'est sans doute vrai dans la plupart des cas, mais que dire du somnambulisme ?

Puis une hiérarchisation de l'importance des diverses particularités.

Cette importance paraît estimée d'après la gravité des effets. L'ignorance de l'acte, c'est par exemple de blesser son fils en le prenant pour un malfaiteur. L'ignorance de la fin, de tuer quelqu'un en voulant le soigner : s.Thomas précise que la fin ignorée n'est pas celle qu'on vise, mais l'effet du moyen que l'on emploie.

Il faut rappeler que d'une manière générale, de telles ignorances n'excusent que dans la mesure où elles sont accidentelles et, comme on dira ultérieurement, *invincibles*, à la différence de celle qui résulte de la passion ou du vice : si l'ignorance a son principe dans l'agent lui-même, et en définitive toujours par manque de vertu, elle n'excuse pas. Elle n'excuse que si l'agent n'y est pour rien. Et certes on n'est jamais trop prudent dans la prise en considération des particularités de l'action, mais il est inévitable que certaines d'entre elles échappent quelquefois.

C. Le volontaire (chapitre 3).

La première phrase tire la conséquence de la définition précédente de l'*akousion*. Cette fois, l'opposition n'est plus entre *hékousion* et *ouk hékousion*, mais plutôt entre *akousion* et *ouk akousion* : l'action ne peut être considérée comme involontaire dès lors qu'il n'y a ni contrainte, ni ignorance inévitable d'une particularité. Agit volontairement celui qui agit de lui-même et en connaissance de cause.

N.B. Aristote semble ici négliger les précisions qu'il a données : 1/ sur les actions commises par ignorance et assumées après-coup ; 2/ sur les actions mixtes, dans lesquelles la responsabilité est problématique. Implicitement, ces dernières sont traitées ici comme des actions volontaires, puisque les circonstances contrariantes sont connues et non pas ignorées.

Il revient en revanche sur le cas des actions passionnelles, pour établir que l'irascible (*thumos*) et le concupiscible (*épithumia*) ne rendent pas l'action involontaire, du fait même qu'ils sont intérieurs à l'agent : les actions inspirées par le désir ou l'impulsivité doivent être considérées comme volontaires.

Pour justifier sa thèse, Aristote l'envisage *a contrario* et expose cinq raisons :

1. Il envisage le cas des animaux non rationnels. Chez l'homme, on considère parfois les puissances affectives comme des sources de contrainte parce qu'elles sont distinctes de la volonté et peuvent s'opposer à elle comme de l'extérieur. Mais chez les êtres qui n'ont pas d'appétit rationnel, ces puissances apparaissent au contraire comme la seule forme de *spontanéité* naturelle, celle que nous appelons l'*instinct*. C'est pourquoi, selon s.Thomas, “ on dit qu'ils agissent volontairement, non pas parce qu'ils agissent par volonté, mais parce qu'ils agissent d'un mouvement propre spontané, sans être mus par rien d'extérieur ” (n° 427). Pour pouvoir dire que l'homme est contraint par ses passions, il faudrait annuler l'opposition du spontané et du violent chez les êtres dépourvus de raison, soit faire comme s'ils agissaient toujours malgré eux et jamais de leur plein gré.

Du cas de la bête, Aristote rapproche celui de l'enfant, chez qui l'appétit rationnel n'est pas encore développé, et qui n'en fait pas moins spontanément la différence entre la contrainte et l'absence de contrainte.

On voit que le volontaire est ici étendu au-delà des cas où la volonté intervient consciemment : la volonté n'est en fait que la forme humaine consciente de la spontanéité naturelle.

On retrouvera quelque chose de ce point de vue chez Descartes : “ Il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés ” (*Les Passions de l'âme*, a. 47). Et chez Hegel lorsqu'il écrit que l'instinct est “ la volonté immédiate et naturelle ”, qui n'est “ libre qu'en elle-même ” et pas encore “ pour elle-même ” (*Principes de la philosophie du droit*, § 11).

N.B. Aristote ignore les phénomènes de compulsion pathologique, que mettra en évidence la psychologie moderne, lesquels peuvent relever de traumatisme psychiques et non pas d'habitudes vicieuses.

2. Aristote envisage une hypothèse : que seules les actions raisonnables seraient volontaires, puisqu'elles engagent l'appétit rationnel, alors que les actions inspirées par la passion seraient involontaires. Ce qui revient à dire que les bonnes actions seraient seules volontaires, tandis que les mauvaises ne le seraient pas, dans la mesure où elles ne peuvent être inspirées que par un appétit qui va à l'encontre de ce que dicte l'appétit rationnel.

Seul le bien serait fait de plein gré : on reconnaît la maxime socratique sur laquelle Aristote reviendra plus loin. Nul n'est méchant volontairement : ce qui est voulu, c'est le bien ; le bien est connu par la raison ; lorsque l'action contrarie la raison, c'est que le bien est ignoré ; donc, l'action mauvaise n'est pas voulue.

En fait, Platon ne s'en était pas tenu au simplisme de la formule socratique : au livre IX des *Lois* (867a, Pléiade p.976), il y a une discussion sur le juste et l'injuste qui prélude aux distinctions d'Aristote : le meurtre passionnel non prémédité ressemble à l'involontaire ; le meurtre passionnel prémédité ressemble au volontaire. Platon introduit l'idée d'un consentement volontaire à la passion.

C'est cette dernière idée que reprend Aristote : c'est la même personne qui est cause de toutes les sortes d'action, et s'il y a un sens à louer quelqu'un d'avoir bien agi, c'est seulement dans la mesure où il pouvait choisir le contraire, ce qui serait impossible si la mauvaise action provenait de la contrainte et non pas de la volonté. Ainsi, chez l'homme doué d'appétit rationnel, le désir et la colère sont sans doute éprouvées de façon spontanée, mais elles n'ont aucun pouvoir déterminant sur l'action tant que la volonté ne décide pas de les suivre.

3. La passion annule si peu le caractère volontaire de la conduite que certaines passions sont objet d'obligation : il y a une exigence morale de cultiver certaines passions, telle la juste colère, ou encore le désir de sauvegarder sa santé et de s'instruire. Aristote paraît avoir conscience que la volonté ne peut exercer sa fonction morale sans *faire appel* à la passion, non seulement comme signe mais comme moyen et comme moteur de la conduite bonne. C'est sans doute le premier sens que l'on peut donner à la célèbre formule de Hegel selon laquelle “ rien de grand dans le monde ne s'est fait sans passion ”. Le même Hegel soulignait aussi que les lois morales et les institutions civiles sont en fait la sanction consciente de la rationalité implicite des instincts naturels : protection, reproduction, consommation, etc. Les lois exigent certaines actions qui ne sont pas moins volontaires ni raisonnables du seul fait que certaines passions y font tendre.

4. Toute contrariété entraîne un déplaisir. Dès lors, le plaisir est le signe d'une absence de contrariété, en même temps qu'il est cela même que vise le désir.

5. On réproche autant les fautes commises par impulsivité, tel un “ coup de gueule ”, que celles qui le sont par calcul (*logismon*), telle une “ magouille ”, ce qui n'aurait pas de sens si les premières n'étaient pas, comme les secondes, volontaires. C'est là pour Aristote un signe que “ les passions irrationnelles n'en sont pas moins humaines (*anthrôpika*), et par suite aussi les actions commises par colère ou concupiscence ”. L'adjectif utilisé ici a souvent un sens péjoratif, ce qui n'est pas surprenant puisque Aristote envisage des cas d'actions fautives. Mais il s'agit surtout d'attester que les passions ne suppriment pas le caractère volontaire de la conduite parce qu'elles ne sont pas absolument indépendantes de la volonté.

Agir selon sa passion n'est pas agir involontairement, parce que le volontaire, ce n'est pas seulement ce dont la volonté est la seule origine : c'est tout ce qui est conforme à la volonté, c'est-à-dire tout ce à quoi la volonté consent ou a consenti, ou n'a pas fait obstacle alors qu'elle le pouvait.

II. La volition.

A. Le choix (chapitre 4).

En grec : *prohairesis*. Comme Aristote l'indiquera dans la dernière phrase du chapitre, le préfixe indique que l'acte du choix comporte toujours la visée anticipée d'un bien à *venir*. Le choix correspond donc, dans l'ordre de l'appétit rationnel, à ce qu'est le désir dans l'ordre de l'affectivité passionnelle.

Le terme “ préférentiel ” de la traduction Tricot renvoie à la partie nominale du terme grec, qui désigne l'acte de prendre ou de saisir. La préférence dont il s'agit ici n'est pas seulement le jugement qui affirme que quelque chose est meilleur, mais le mouvement de la volonté vers ce bien, en fonction dudit jugement.

a. Introduction.

Le début du chapitre articule le nouvel objet d'analyse au livre II d'une part, et aux chapitres précédents d'autre part.

Aristote souligne d'abord (p.128) une *parenté* (*oïkéiōtaton*) entre le choix et la vertu morale. Ce point sera complètement explicité au chapitre 13 du livre VI (p.308), quand Aristote affirmera que "la vertu [morale] rectifie la fin (*skopon*) tandis que la prudence rectifie les moyens (*ta pros touton*)". La fonction de la vertu morale est d'ôter les obstacles intérieurs à la rectification de l'action, soit les inclinations passionnelles qui, lorsqu'elles sont devenues vicieuses, empêchent de reconnaître le bien comme tel : la vertu morale est en ce sens une condition du bon choix, mais c'est à la vertu intellectuelle de prudence qu'il revient d'effectuer celui-ci hic et nunc.

La parenté ainsi affirmée signifie en fait une plus grande proximité entre le choix et la disposition vertueuse qu'entre celle-ci et les actes quelle permet d'accomplir : la thèse d'Aristote est que les dispositions morales d'une personne (*ta êthē* – que Tricot traduit par "caractère") doivent être jugées plutôt d'après ses choix que d'après ses actes.

Il ne s'agit aucunement là d'une morale de la pure intention qui aboutirait à excuser tout acte pour autant qu'on peut toujours lui trouver une intention bonne : la bonne intention, ou la bonne volonté en tant que visée du bien en général, n'est pas forcément et pour autant une intention *droite*. Pour Aristote, et en termes modernes, la conscience peut errer.

Il s'agit seulement d'affirmer que le choix est un acte tout aussi intérieur que la disposition vertueuse, contrairement aux actions (*praxéōn*), qui, prises dans l'extériorité, ne sont plus révélatrices de la seule conscience de l'agent, mais tout autant des circonstances contingentes dans lesquelles son action s'inscrit.

Et assurément il est plus facile de juger les actes tels qu'ils se présentent extérieurement. Pourtant, même la justice humaine ne peut faire abstraction des intentions (cf. les distinctions platoniciennes quant à la préméditation des crimes). Quant au moraliste, c'est au contraire la rectification du choix lui-même qui lui importe avant tout.

Implicitement, il faut entendre ici la distinction entre ce qui dépend et ce qui ne dépend pas de nous, de laquelle les Stoïciens donneront une autre interprétation : l'expression *ta êph'hēmîn* apparaît dans le texte en 1111b 30 (p.130). Pour Aristote, nos choix dépendent de nous, et surtout notre manière de les effectuer pour autant qu'elle dépend de notre conduite habituelle ; et nos actes dépendent aussi de nous dans la mesure où ils dépendent de nos choix, c'est-à-dire pour autant qu'ils sont une production volontaire d'effets contingents, mais toujours tributaires d'autres contingences qui peuvent échapper à la volonté.

Nos choix dépendent plus de nous que l'effectivité de nos actes, et c'est pourquoi ils sont l'objet véritable du jugement moral.

La condition à cela (p.128)) est évidemment que le choix relève lui-même de l'*hékousion*, soit de la catégorie qui a été précédemment définie à partir de la prise en considération des actes et des situations : seul ce qui est volontaire peut être l'objet d'un jugement moral.

Mais ce rappel vise ici à apporter une précision. C'est que le choix est précisément la forme volontaire, à proprement parler, – c'est-à-dire rationnelle et consciente –, de l'hékôn, lequel, comme il a déjà été dit, apparaît aussi dans le comportement des bêtes et dans celui des enfants.

Ainsi l'hékôn paraît à nouveau devoir être défini comme une forme psychique de la spontanéité naturelle, celle qui se manifeste partout où il y a une âme animale, soit sensitive et motrice. Car la notion de spontanéité se confond avec celle de nature par opposition à la contrainte, et la distinction des natures (élémentaires, minérales, végétales, animales, astrales) consiste à spécifier des formes de spontanéité.

Aristote recourt à l'adverbe *exaiphnēs* pour désigner les actes spontanés qui ne découlent pas d'un choix : le terme connote l'immédiateté et la promptitude de ce que nous appelons

l'instinct, voire le réflexe. Ces actes sont dits *hékousia* parce que leur principe est intérieur à celui qui les produit.

Cet adverbe semble aussi connoter négativement ce qui caractérise le choix, en ce qu'il n'est pas moins spontané, mais qu'il est d'autant moins immédiat qu'il est plus délibéré – notion qui sera étudiée au chapitre suivant. Le choix est la forme consciente de la spontanéité, au double sens où il comporte la connaissance de cette spontanéité elle-même – à savoir que l'acte choisi a son principe dans l'agent –, et la connaissance du caractère contingent de ce qui est choisi, à l'exclusion de toute nécessité, externe (contrainte), ou interne.

b. Dialectique.

Aristote justifie sa notion du choix en réfutant son identification à quatre autres termes : *épithumia*, *thumos*, *boulèsis* (que Tricot traduit par “souhait”), et *doxa*.

1. Choix et dispositions affectives.

Cinq arguments pour établir que le choix ne relève ni du concupiscible, ni de l'irascible :

— Aristote pose comme un fait que les *aloga* ne choisissent pas. Il ne s'en explique pas plus. La raison implicite paraît être la conception du choix comme résultat d'une délibération : celle-ci suppose la raison, et ni les bêtes ni les petits enfants n'en donnent des signes. [N.B. On pourrait invoquer ici les expériences de Pavlov, qui ont consisté à mettre artificiellement des chiens dans une situation de stimulation conflictuelle des appétits naturels, dont seule une analyse rationnelle aurait permis d'éviter les effets névrogènes. Les traumatismes psychiques de l'enfance, antérieurs au développement de la conscience rationnelle, ont des effets analogues.

— Aristote invoque ensuite un cas qui fera l'objet du livre VII : celui de l'*akratès*, terme qui signifie littéralement une impuissance à résister à ses désirs, par opposition à la maîtrise de soi qui caractérise l'*enkratès*. [N.B. Tricot traduit *akrasia* par *intempérance* ou *incontinence* (p.315), *sophrôsunè* par *tempérance* ou *modération*, et *akolasia* – vice opposé à *sophrôsunè* chez Aristote – par *dérèglement*]. L'impuissance à dominer ses appétits est la conséquence du manque de tempérance : le propre du vice est de rendre le désir impérieux, alors que la vertu affranchit du désir la capacité de décision. Le choix est donc absent quand le désir est devenu déterminant : l'*akratès* ne sait plus choisir. Preuve pour Aristote qu'on ne peut les confondre.

— “Choix et désir peuvent s'opposer, désir et désir non”. Argument très elliptique, qui paraît signifier : on peut choisir contre son désir, mais non pas désirer contre son désir. Si on agit contre son désir – par exemple si on refuse un plat appétissant qu'on sait ne pouvoir digérer –, c'est donc par choix et non par désir. Aristote ne parle pas ici d'une contrariété entre des désirs incompatibles parce qu'ils visent des biens divers qui ne peuvent pas être obtenus ensemble : par exemple le beurre et l'argent du beurre. Il souligne plutôt que s'il est impossible de désirer à la fois une chose et son contraire, il est possible de choisir à l'encontre de son désir. C'est d'ailleurs le cas lorsque l'on tranche par un choix entre deux désirs concurrents.

— Le quatrième argument complète et éclaire le précédent. L'agréable est comme tel objet de désir, et le pénible de répulsion. Mais on peut fort bien choisir un bien pénible – par exemple un effort de travail –, alors que cette peine le rend indésirable.

— Le dernier argument concerne l'irascible et se contente de suggérer très succinctement que ses mouvements sont encore plus impulsifs que ceux du concupiscible, empêchant du même coup le recul toujours nécessaire au choix. [La grande difficulté d'une culture de l'agressivité comme le rugby, c'est de conserver la lucidité nécessaire à tous les choix tactiques, même servis par les automatismes acquis à l'entraînement, dans des situations où l'irascible est constamment sollicité par les chocs corporels, et en outre constamment nécessaire à l'engagement physique : lorsque seul l'irascible motive, c'est la castagne !].

2. Choix et souhait.

Distinction plus subtile entre deux termes dont Aristote souligne d'abord la proximité (*kaipér sunéngus*). Les raisons données sont pourtant aussi simples que décisives.

Les deux premières ont trait à une certaine forme d'impossibilité, l'argument général étant qu'on peut bien souhaiter l'impossible, mais aucunement le choisir.

Il y a d'abord ce qui est impossible en soi ou absolument parlant : c'est ainsi qu'on peut souhaiter ne pas mourir, mais qu'il est impossible d'accomplir un tel souhait par choix.

N.B. Aristote parle d'un souhait, et non pas, comme c'est beaucoup plus fréquent, d'un désir de l'immortalité. Cela tient sans doute au caractère négatif de ce qui est ici souhaité, alors qu'un désir ne peut guère avoir pour objet qu'un bien positivement connu comme tel. Certes, le souhait de l'immortalité peut bien être envisagé comme le versant négatif du désir de vivre. Mais l'argument d'Aristote suggère que ce versant ne peut prendre une forme consciente que là où une conscience rationnelle dépasse les capacités de représentation sensible ou imaginative. Lointaine anticipation de la formule de Schopenhauer qui voit dans l'homme " le seul animal qui sache qu'il doit mourir " : tout vivant est, en tant que tel, mortel, mais vivre, c'est, par tous les moyens, éviter de mourir. C'est pourquoi Aristote déclare " insensé (*èlithios*) ", c'est-à-dire à la fois sot et vain, non pas de souhaiter échapper à la mort, mais de prétendre pouvoir en décider.

Il y a ensuite ce qui est impossible *quoad nos* : on peut rêver de voir un tel remporter une médaille olympique ; ou de faire l'ascension des Drus par la face Est, quand on sait qu'on n'en aura jamais les moyens. Il n'y a ici ni contradiction logique, ni impossibilité physique, puisque certains ont fait ce qui est pour d'autres réellement impossible. Le passage du rêve au choix suppose la mise en œuvre des moyens que le simple souhait ne requiert nullement.

Le troisième argument opère une autre discrimination des objets respectifs du choix et du souhait. Celui-ci est dit porter sur la fin, sans laquelle le choix des moyens serait simplement impossible : la visée de la fin a en effet valeur de principe par rapport à un tel choix, et il y a ici une forme de subordination entre les deux.

Implicitement, l'argument reprend ce qui a été dit au livre I à propos du bonheur comme fin ultime, et anticipe ce qui sera exposé au chapitre suivant et repris au livre VI : on ne peut aller à l'infini dans les raisons qui motivent nos choix, car cela annulerait toute possibilité de motivation. Or cela revient à dire qu'il ne dépend pas de nous de souhaiter être heureux, ni de souhaiter tout ce qui apparaît immédiatement comme un ingrédient essentiel du bonheur, par exemple la santé : il nous est au contraire naturellement impossible de souhaiter le contraire ; c'est pourquoi de telles fins ne peuvent pas être pour nous objet de choix, et c'est à ce titre qu'elles en sont les raisons d'être ultimes.

Il y a ainsi au fond de tous nos choix une *boulèsis* du bonheur, qu'il serait absurde de considérer comme involontaire (*akousia*), puisqu'elle est le fond même de tout ce que nous voulons, mais qui, en tant que principe de nos choix, n'est pas volontaire au sens où elle relèverait de l'un d'eux. Il ne dépend de nous ni de vouloir être heureux, ni de vouloir la santé, mais seulement de choisir les moyens de chercher l'un et l'autre.

Cela prouve que certains biens sont essentiellement objet de souhait, et comme tels ne peuvent pas être objet de choix ; que donc on ne saurait les confondre. Mais rien n'empêche que d'autres biens soient objets tour à tour de l'un et de l'autre : on commence par souhaiter jouer d'un instrument de musique, et on finit par pouvoir choisir de jouer telle musique.

3. Choix et opinion.

En 1112a 11 (p.131), Aristote fait une remarque qui précise sa visée.

Il ne s'agit pas de contester ce qui paraît évident, à savoir que le choix (*electio*) est précédé ou accompagné d'un acte de jugement (*judicium*), explicite ou implicite : en 1112a 3

(p.131), Aristote dit que nos actions impliquent des jugements sur la nature (*ti estin*) de ce qui est visé comme un bien, sur la personne ou l'œuvre à laquelle nous pensons servir (*tini sumpherei*), et sur la manière d'agir qui nous paraît convenable (*pôs*).

Il s'agit seulement d'établir que le choix et l'opinion sont deux actes distincts, qui relèvent l'un et l'autre de la puissance rationnelle, mais pas du même point de vue, et qui ne sont donc pas de même nature.

À nouveau, une série de six arguments :

1. Le premier prolonge ce qui précède en faisant valoir que l'opinion, contrairement au choix, peut porter aussi sur ce qui ne dépend pas de nous, et notamment, comme le souhait, sur l'impossible : on peut par exemple avoir l'opinion erronée que la diagonale du carré est commensurable à son côté. Inversement, on peut, sans être capable de le démontrer, avoir l'opinion vraie qu'elle est incommensurable : car le nécessaire – soit l'éternel (*aïdion*), au sens d'une vérité intemporelle – est l'objet de la science (et l'impossibilité est une sorte de nécessité négative) ; mais de tout objet de science il peut y avoir une connaissance d'opinion, qu'Aristote appellera au livre VI : “ science par accident ” (ch.3, fin – p.282). C'est ce que Platon appelait *alèthès doxa*. Si l'on peut opiner ce qu'on ne saurait choisir, c'est que les deux actes diffèrent.

2. Cette différence se traduit et s'explique par le fait que la qualification des deux actes recourt à des couples d'opposés différents : l'opinion peut être vraie ou fausse, parce qu'elle s'exprime dans un discours propositionnel dont c'est la propriété que de pouvoir être l'un ou l'autre, l'acte du jugement consistant précisément à poser une proposition comme vraie (*assentiment*) ; le choix quant à lui peut être bon ou mauvais, pour autant qu'il est toujours une préférence accordée à ce qui est supposé être un bien. L'opinion prétend au vrai, comme le choix prétend au bien : ce dernier relève, selon le commentaire de s.Thomas (n° 449), de “ la puissance appétitive (*vis appetitiva*) ”, et l'autre de “ la puissance cognitive (*vis cognitiva*) ”.

N.B. Il y a là un point subtil et important. Car le bien et le mal sont évidemment aussi objet de jugement, et il est clair qu'un bon choix est celui qui est inspiré par un jugement qui énonce ce qui est *vraiment bon*. Mais Aristote souligne que c'est autre chose de viser le bien par mode de jugement, c'est-à-dire en l'énonçant comme tel, et de se rapporter à lui par mode de choix, c'est-à-dire comme objet de volonté et non plus seulement de connaissance : je peux savoir ce qui est bien et ne pas le faire, même si ce n'est pas pour faire le contraire, comme dans le vers célèbre d'Ovide. C'est autre chose de savoir et de vouloir. Aristote et la scolastique aristotélicienne font sur ce point une distinction théorique entre *judicium* et *electio* que récusera Descartes, lorsqu'il verra dans le jugement un acte de la volonté et non pas de l'entendement, faisant de toute erreur une faute.

3. En 1112a (p.131), Aristote envisage, pour la réfuter, l'hypothèse que, sans se confondre avec l'opinion en général, soit avec toute sorte d'opinion, le choix n'en soit pas moins une certaine espèce d'opinion, distincte des autres : il serait l'opinion portant sur ce qui dépend de nous (“ *de his qui cadunt sub nostra operatione* ”, écrit s.Thomas au n° 450).

– À quoi Aristote et son commentateur opposent d'abord que nous sommes jugés moralement sur nos choix et non pas sur nos opinions.

On peut comprendre qu'on ne saurait être coupable de ses opinions – ou qu'il ne saurait y avoir de délit d'opinion –, sinon de s'obstiner à soutenir une opinion effectivement et publiquement réfutée. Comme dit la maxime : *Errare humanum est, perseverare diabolicum*. C'est en ce sens qu'Aristote dit ailleurs (*Rhétorique*,) que celui qui demande s'il faut honorer ses parents n'a pas besoin d'une réfutation, mais d'une correction, parce qu'il fait preuve d'une obstination coupable à refuser l'évidence.

S.Thomas (n° 451) comprend l'argument en un sens plus général. Il ne suffit pas d'avoir une juste opinion du bien pour être bon et jugé tel, car la qualité de l'opinion, qui relève de l'intellect, rend seulement *capable* de bien faire, tandis que l'action effective relève de la volonté : “ l'on n'est pas jugé bon ou mauvais du point de vue de la puissance (*secundum*

potentiam), mais du point de vue de l'effectivité (*secundum actum*) (...), c'est-à-dire non pas parce qu'on peut bien agir, mais parce qu'on agit bien ». D'où s. Thomas tire une définition de la *bonne volonté* : “ la bonne volonté fait que l'homme agit bien, moyennant une puissance ou une disposition qui obéit à la raison. Par suite, on est appelé *homme de bien* absolument, parce qu'on a une bonne volonté. Mais de ce qu'on a un bon intellect, on n'est pas appelé homme de bien absolument, mais d'un certain point de vue, tels un bon grammairien ou un bon musicien ». Comme le redira Kant, la compétence rectifie le jugement, mais seule la bonne volonté confère une qualité morale à la mise en œuvre des compétences, qui par elles-mêmes ne disposent pas à obéir à la raison, alors même qu'elles sont les produits de celle-ci.

– Deuxième argument : l'action comporte, on l'a vu, de nombreux jugements, mais elle n'est jamais elle-même objet d'une opinion. Nous opinons sur le bien ; nous choisissons d'agir ; mais nous n'opinions pas d'agir, soit “ de saisir ou de fuir ” ce que nous avons jugé devoir l'être (*labeîn d'è phugeîn ou panu doxazomén*). La conscience que nous avons d'agir est une connaissance, mais n'est pas une opinion, car le propre de l'opinion est d'être une pensée dont le contraire n'apparaît pas impossible : la conscience d'agir est bien plutôt une forme d'intuition, soit une connaissance à la fois immédiate et indubitable.

– Le troisième argument est une nouvelle formulation de la différence entre l'ordre théorique et l'ordre pratique. Le texte prête à deux traductions (cf. note 3, p.131), suivant qu'on rattache le comparatif *mállon* à ce qui précède ou à ce qui suit. Première possibilité (choisie par Tricot) : “ le choix est loué plutôt parce qu'il est choix de ce qu'il faut que parce qu'il est fait correctement (*tôi orthôs*) ” – ce qui n'est pas absolument limpide parce qu'on ne voit pas ce que peut être un choix correct qui ne serait pas conforme au devoir. Deuxième traduction : “ le choix est loué parce qu'il est choix de ce qu'il faut faire de préférence, c'est-à-dire pour sa rectitude, tandis que l'opinion est louée pour sa vérité (*tôi hôs alêthôs*) ”.

Aristote utilise deux adverbess, *orthôs* e t *alêthôs*, qui font écho aux expressions platoniciennes d'*orthè doxa* et d'*alêthès doxa*.

Dans la première interprétation, il faut les tenir pour synonymes, comme chez Platon : ils signifient alors l'un et l'autre le rapport de conformité à l'objet qui définit la vérité : la bonté du choix diffère alors de la vérité de l'opinion en ce qu'elle ne consiste pas dans sa conformité à un objet mais dans sa conformité à une règle qui dit ce qu'il faut faire. L'opinion porte sur ce qui existe, le choix sur ce qui est à faire.

Dans la deuxième interprétation, les deux adverbess serviraient à exprimer la différence entre ces deux sortes de conformité que sont d'une part la rectitude du choix, et d'autre part la vérité de l'opinion. Cette manière de comprendre est plus conforme à l'usage aristotélicien du terme *orthos*, par exemple dans l'expression qui signifie la “ droite règle : *orthos logos* ”.

N.B. Il n'y a pas ici, comme chez les modernes, de séparation de l'être et de la valeur : il ne peut y avoir de bon choix que moyennant une connaissance du bien véritable. Mais la bonté d'un choix, objet du jugement moral, est quelque chose d'irréductible à la vérité des jugements qui l'inspirent : à la simple connaissance du bien, le choix ajoute la dimension de l'amour effectif pour ce bien, lequel suppose la connaissance mais n'en résulte pas nécessairement.

– [Encore un passage que Tricot glose] “ Nous choisissons des choses que nous savons tout à fait être bonnes, tandis que nous opinons sur ce dont nous ne savons rien (*ha ou panu ismén*) ” : il ne s'agit pas de dire que tous les choix sont déterminés de science sûre, mais que si le choix était une opinion, il serait absurde que le choix puisse être déterminé par un *savoir*, comme c'est le cas par exemple dans l'action technique.. Le savoir supprime l'opinion en tant que telle, mais pas le choix.

– Le dernier argument relève que l'opinion vraie est plus répandue que le bon choix : “ Il semble que ce ne soient pas les mêmes qui choisissent et opinent le mieux : au contraire, certains opinent très bien, mais par vice choisissent ce qu'il ne faut pas ”. C'est ce que dit le vers d'Ovide cité si volontiers par Leibniz : “ *Video meliora proboque, deteriora sequor* ”. “ Si

j'avais su... », dit-on parfois ; mais Aristote attire plutôt l'attention sur le fait qu'on agit souvent en dépit de ce qu'on sait.

c. Conclusion.

Les dernières lignes opèrent une transition assez rhétorique à la suite qui renvoie implicitement au caractère préférentiel du choix, soit au fait qu'il est par essence une option entre des possibles : qui dit préférence dit comparaison entre plusieurs choses, en référence à un critère de discernement.

Tel est le rôle de la délibération (*bouleusis*), qu'Aristote va étudier comme étant la différence spécifique du choix après avoir montré ce que celui-ci n'est pas.

B. La délibération (chapitre 5).

Cette notion (*boulè, bouleûsis, to bouleuésthai*) est traitée à travers l'analyse de son objet : le délibérable (*bouleuton*). Il s'agit de montrer qu'il a même extension que le choix, de manière à inclure la délibération dans la définition du choix.

a. Le non-délibérable (pp.132-133).

La restriction initiale signale un problème que la réflexion morale ne manque pas de rencontrer.

Elle doit se fonder, ici comme ailleurs, sur l'expérience de ce dont il est question. Mais comme celle-ci est tributaire de ses conditions subjectives, il faut mettre à part les situations pathologiques qui en annulent la possibilité : de même qu'on ferait difficilement une théorie de la vision en n'étudiant que le daltonisme, il faut faire abstraction des cas qui rendent la délibération impossible : l'imbécillité de l'*êlithios* ou la démence du *maïnoménos*, lesquelles ne sont elles-mêmes identifiables qu'en tant qu'elles présentent une contrariété relativement exceptionnelle par rapport à ce qui se vérifie *hôs épi polu* dans les conduites humaines.

Aristote admet comme un fait que certains délibèrent sur ce qui devrait être logiquement tenu pour non-délibérable, mais cela prouve seulement leur folie et n'empêche pas de discerner rationnellement ce qui est délibérable et ce qui ne l'est pas. Et ce discernement consiste évidemment à dire pourquoi il en est ainsi dans chaque cas.

Aristote procède à nouveau négativement par élimination de tout ce qui ne peut faire objet d'une délibération :

1. La première catégorie est celle, déjà rencontrée, des *aïdia*, c'est-à-dire de tout ce qui peut être l'objet d'une connaissance scientifique traduite en une vérité nécessaire indépendante du temps, conformément à la définition de la science donnée dans les *Seconds Analytiques* (I, 8). Les *aïdia* sont les êtres essentiellement immobiles, c'est-à-dire immuables.

Aristote donne deux exemples, ce qui n'en exclut pas d'autres, tels les êtres divins qui sont, selon le livre E de la *Métaphysique*, l'objet de la troisième science théorétique : bien que ces êtres soient les éternels au sens le plus propre, Aristote ne les mentionne pas ici.

Il n'est pas surprenant qu'il cite en exemple une vérité mathématique. Les vérités de cet ordre tiennent leur immutabilité du fait qu'elles sont des produits de l'abstraction (*aphaîrésis*) : elles font abstraction des conditions matérielles de l'existence physique et du mouvement. Les mathématiques connaissent les propriétés des grandeurs que celles-ci ne peuvent pas ne pas vérifier.

L'autre exemple, lapidairement cité, est le *kosmos*, c'est-à-dire l'univers, dont on peut se demander en quel sens il faut le considérer comme éternel, ce qu'Aristote donne parfois comme

exemple de question rationnellement insoluble. La traduction Tricot s'inspire d'un passage du traité *Du ciel* (II, 14, 296a33) : "l'ordre du monde est éternel (*hè dé gé toû kosmou taxis aïdios*)". Elle suggère que le terme grec connote ici l'idée d'un ordre cosmique immuable : l'argument suivant renvoie en effet aux êtres mobiles. Ainsi que semble le comprendre S. Thomas, il y aurait immutabilité de l'*universitas rerum*, soit de la totalité des êtres matériels considérée dans son ordre général, tandis qu'il y a mutabilité et mouvement de ces êtres au sein du tout : "si le corps total qui est continu se trouve disposé et ordonné tantôt ainsi tantôt autrement, mais que c'est la réunion (*sustasis*) du tout qui est le monde et le ciel, alors ce n'est pas le monde qui naît et meurt, mais ses états" (*Du ciel*, I, 10, 280a19).

Quoi qu'il en soit, l'idée paraît claire : il serait absurde de prétendre voter les lois physiques ou les théorèmes mathématiques ; qu'ils soient objets de science signifie qu'ils échappent à toute délibération.

2. La deuxième catégorie est celle des êtres mobiles dont le mouvement est invariable.

Les exemples donnés - éclipses et lever des astres - montrent qu'il s'agit de la région céleste supralunaire, ce que confirme l'expression *aëi dé kata tauta ginoménôn* : le mouvement céleste est sans exception, sans accident ni corruption ; dans le monde sublunaire au contraire, le mouvement naturel se produit seulement "le plus souvent (*hôs épī polu*)".

Aristote suggère en outre que l'explication du mouvement astral importe peu ici : qu'il se produise "par nécessité (*ex anankès*), naturellement (*phusei*), ou pour quelque autre cause (*diatina allèn aitian*)", sa production ne relève pas de notre réflexion.

[N.B. Le nécessaire est en général ce qui "ne peut pas être autrement qu'il n'est", et c'est pourquoi il est "contraire au mouvement choisi et calculé" (*Métaphysique*, D, 5). Sur les rapports entre les notions de nécessité et de nature, voir *Physique* II, 9. Prise à part, l'expression *ex anankès* peut renvoyer à la nécessité mécanique aveugle des théories matérialistes, par exemple celle d'Empédocle. Aristote quant à lui ne reconnaît dans la nature que nécessité conditionnelle (*ex hupothéséōs*) du rapport de moyen à fin. La troisième cause envisagée pourrait être l'action du Premier moteur.]

3. La troisième catégorie correspond à ce que nous appelons l'aléatoire, c'est-à-dire ce dont la production ne comporte ni constance ni régularité (*alloté allōs*), et nous est par suite imprévisible : que d'erreurs de prévision, quant aux "pluies et sécheresses", de notre météorologie pourtant bien plus savante que celle d'Aristote !

Il s'agit bien cette fois du sublunaire, qui n'est pas dépourvu de régularité naturelle, mais qui comporte aussi une certaine indétermination, laquelle y rend les êtres corruptibles. [N.B. Pour Aristote, les astres, bien que matériels, sont incorruptibles : leur *hulè* est *topikè*, mais n'est ni *gennètè*, ni *auxètè*, ni *alloiōtè*.]

N.B. La conjecture sur le temps qu'il fera importe à l'agriculteur, pour déterminer quand il doit semer, moissonner, ou labourer. Mais elle est pour lui ce que nous appelons un *paramètre* de sa délibération plutôt que son *objet*.

La forme extrême de l'aléatoire est le *fortuit*, sous les deux aspects du hasard (*automaton*) et de la chance (*tuchè*), seule mentionnée ici : il s'agit - selon *Physique* II - de l'empêchement ou de la production accidentels d'une finalité (exemple du trésor) - production mise en œuvre volontairement et mécaniquement dans les jeux de hasard, tel le loto.

4. Aristote relève une quatrième sorte de non-délibérable, qui ne tient pas cette fois à un caractère intrinsèque de la chose considérée, mais plutôt à une particularité de notre propre point de vue à son égard : on peut parler d'un non-délibérable relatif puisqu'il s'agit de ce qui, étant délibérable pour certains - la constitution des Scythes -, ne l'est pas pour d'autres - les Lacédémoniens.

N.B. Un philosophe comme Aristote peut très bien réfléchir sur la meilleure constitution pour un peuple auquel il n'appartient pas : mais il s'agira alors d'une analyse de philosophie politique et non pas d'une délibération, parce qu'il ne lui revient pas d'instituer la constitution que sa réflexion aura conçue.

En 1112a 30, Aristote résume en une phrase la signification qui se dégage de son énumération : *ou gar génoit'an toutôn outhén di'hêmôn - est non-délibérable tout ce qui est ou se produit indépendamment de nous*, de telle sorte que nous ne soyons pour rien dans sa production.

On comprend du même coup le sens de la démarche d'Aristote ici : en désignant toutes les formes du non-délibérable, il atteste négativement la réalité du délibérable pour autant qu'il reste (1.31 : *loipa*) des réalités qui n'entrent pas dans les catégories énumérées.

b. Le délibérable (pp.133-135).

Par opposition aux exemples précédents, il est désigné globalement par l'expression que reprendront les Stoïciens : *ta eph'hêmîn*. Aristote ajoute *kaï praktôn* : il s'agit du *faisable*, de ce dont l'effectuation relève de notre action. “ Les hommes de toute sorte délibèrent sur ce qu'ils peuvent faire par eux-mêmes (di'autôn) ”.

Cette dépendance est mise au compte d'une causalité de l'intellect en tant qu'il appartient à l'homme (*éti dé nous kaï pân to di'anthrôpou*), à côté des autres formes de causalité que sont la nature, la nécessité (cette fois sans doute au sens de : *contrainte* - cf. *Métaphysique*, D, 5), et la fortune. C'est par son intellect que “l'homme est principe de ses actions (archè tôn praxêôn)” (1112b 32 - p.137). S. Thomas dira qu'il possède un libre arbitre du fait même qu'il est rationnel, et que la raison lui permet de distinguer les réalités nécessaires qui ne dépendent pas de lui, et les réalités contingentes qui offrent des possibilités contraires).

N.B. La notion du faisable doit sans doute être ici entendue dans son sens large, car la causalité de l'intellect ne s'exerce pas seulement dans l'action, mais aussi dans la production réglée par l'art. Mais Aristote est amené à souligner que la compétence technique a pour incidence propre de réduire le champ de la délibération.

Le délibérable en effet, c'est, d'une manière générale, *l'incertain*, “ ce en quoi il y a de l'indéterminé (*én hoïs adioriston*) ” (1112b 9). Toute forme de certitude - celle, par exemple, que donne une science comme la grammaire - rend la délibération inutile.

N.B. Ici c'est le terme *épistèmè* qui est pris en un sens large du *savoir*, puisque la grammaire n'est pas une connaissance démonstrative, et que l'orthographe qui en découle est plutôt un art qu'une science. Aristote laisse entendre au passage que toutes les disciplines n'offrent pas le même degré de certitude, ici caractérisée doublement comme *acribie* et *autarcie*.

La délibération suppose ainsi deux conditions : 1/ le délibérable doit s'offrir à une réflexion rationnelle, c'est-à-dire comporter une certaine régularité (le fortuit, l'*anômalon*, l'exceptionnel ne sont pas délibérables) ; 2/ cette régularité générale ne détermine pas l'effet de façon nécessaire et systématique.

D'où les deux formules : “ nous délibérons sur tout ce qui arrive par nous, mais pas toujours de la même façon ” (1112b 3) ; “ on délibère sur ce qui se produit le plus souvent, mais sans que l'issue en soit évidente (*én hoïs épi to polu, adeloïs dé pôs apobêsetai*) ” (b 8).

Aristote en veut pour preuve qu'il y a comme des degrés de délibérabilité, qui tiennent soit à la nature des choses, soit aux limites de notre savoir.

Ainsi la science est plus certaine que l'art, si on l'entend cette fois au sens fort d'une connaissance par démonstration. Et au sein des arts, il y a aussi des différences, comme entre la gymnastique et la navigation.

En *Physique* II, 8, Aristote écrit que d'une manière générale “ l'art ne délibère pas ” - ce en quoi aussi il “ imite la nature ” -, car la délibération devient inutile lorsque l'efficacité d'un procédé technique est connue. Les productions de l'art sont assurément volontaires, et relèvent d'un choix ; mais ce choix porte sur le fait de produire et non pas sur la manière de produire (qui relève des *règles* de l'art).

Par ailleurs l'art, en tant qu'opératoire, rencontre des contingences externes dont la science fait abstraction : aussi sa mise en œuvre peut-elle s'accompagner de délibération - comme c'est le cas dans les exemples cités par Aristote : la médecine et les affaires (*chrématistikè*). C'est que l'art médical se fonde sur des connaissances biologiques d'ordre universel, mais que son objet propre est toujours un individu, irréductible en tant que tel à la généralité des lois (cf. *Métaphysique*, A, 1).

S. Thomas fait remarquer (n° 469) que la science elle-même n'est pas exempte de délibération, mais que celle-ci, plus encore qu'en art, ne porte jamais sur l'objet connu, qui, en tant qu'objet de science, est nécessaire, mais par exemple sur la manière dont il convient de conduire une recherche ou d'administrer une preuve.

P.135. Un ultime indice révélateur de la nature du délibérable est le recours aux *conseils* pour suppléer les insuffisances de la réflexion et du jugement personnels.

c. La délibération (pp.135-137).

Il s'agit cette fois de caractériser le statut logique que la délibération donne à son objet, soit d'expliquer à quel titre elle le fait entrer dans un raisonnement.

1112b 22 (p.136) : “ Toute délibération est une recherche (*zêtèsis*) ”.

Le terme de *recherche* désigne ici un genre dont la délibération n'est pas la seule espèce : “ toute recherche n'est pas une délibération, par exemple les mathématiques ”. L'analyse mathématique est en effet la recherche des principes permettant de s'assurer démonstrativement une conclusion : on est ici dans l'ordre de la pure nécessité logique ; il ne s'agit pas de décision à prendre. Descartes décrira l'opération comme la décomposition d'une proposition complexe en propositions simples plus connaissables qui permettent de l'engendrer logiquement. En termes aristotéliens, l'analyse remonte du logiquement postérieur, *plus connaissable pour nous*, au logiquement antérieur *plus connaissable en soi*, en ce qu'il a valeur de principe pour connaître le reste.

La délibération n'en a pas moins une parenté avec l'analyse, qu'Aristote illustre par l'exemple de la construction géométrique d'une figure (voir la note instructive de Tricot, n° 3, p.135). On peut penser au célèbre passage du *Ménon* sur la duplication du carré. L'analyse consiste à poser la question - implicite chez Platon - : le carré donné permet-il de déterminer une ligne qui puisse servir de base à la construction d'un carré de surface double ? Le petit esclave se trompe parce qu'il s'en tient aux lignes déjà données, les côtés qui relient les sommets consécutifs, et néglige la diagonale, dont pourtant les extrémités - les sommets opposés - sont elles aussi données. La construction de la figure suffit à attester le rapport des surfaces.

La délibération est elle aussi une manière de remonter du postérieur à l'antérieur, en disant non pas : *il me faut tel principe pour démontrer telle conclusion*, mais : *il me faut tel moyen pour réaliser telle fin*.

Ce raisonnement sera appelé au livre VI “ syllogisme pratique ”.

La considération de la fin joue ici le rôle de principe, point de départ du raisonnement : “ une fois posée la fin, on examine la manière (*to pōs*) et les moyens (*dia tinōn*) de la réaliser ” (1112b 15 - p.135 ; cf. aussi p.310). Et de même que les principes de la démonstration scientifique sont nécessairement indémontrables, de même le principe qui rend la délibération possible ne peut pas être lui-même objet de délibération : “ si l'on devait toujours délibérer, on irait à l'infini (*eī dé aēi bouleusetai, eīs apeiron hēxei*) ” (1113a 2 - p.137). Dès lors “ la fin (*télos*) ne saurait être objet de délibération, mais plutôt ce qui est en vue des fins (*ta pros ta télē*) ” (1112b 33 - p.137).

Il y a là une nécessité logique que l'expérience donne à vérifier. P.135, Aristote énonce d'abord comme un fait attesté par des exemples ce dont il expose ensuite la justification rationnelle.

Aristote affine son analyse en envisageant deux situations possibles, dont la première reconduit à la seconde :

1/ la délibération peut viser à trancher entre plusieurs moyens en fonction d'une double exigence de facilité (*rhâista*) et de valeur morale (*kallista*) : le choix consiste à retenir un moyen à l'exclusion des autres ;

2/ le moyen unique peut aussi s'imposer de lui-même

Dans les deux cas, la recherche aura pour but de déterminer ce qui est nécessaire à la mise en œuvre du moyen en question, soit le moyen du moyen, qu'il soit unique ou qu'il soit le meilleur.

L'opération a elle-même deux limites possibles :

1/ soit un moyen immédiatement disponible, et qui ne nécessite donc aucune médiation supplémentaire : Aristote l'appelle *to prôton aition* (1112b 19 - p.135), c'est-à-dire ce par quoi l'on peut et doit commencer pour causer la réalisation de la fin ;

2/ soit la mise en évidence qu'un certain moyen est à la fois indispensable et impossible (*adunaton*) à mettre en œuvre : par exemple lorsque, comme on dit, "on n'a pas les moyens".

N.B. Ladite impossibilité est un obstacle à la mise en œuvre, mais pas à la délibération dont elle constitue la conclusion négative. Dans les deux cas se vérifie le principe selon lequel l'ordre logique de la connaissance est inverse de l'ordre pratique de la réalisation : "ce qui est dernier dans l'analyse est premier dans la genèse (*to eschaton ên tèi analusei prôton einaï ên tèi génesei*)" (1112b 23 - p.136). De même, dans la démonstration scientifique, le principe est ce à quoi l'analyse aboutit et ce d'où part la déduction ou *synthèse*.

Aristote apporte en outre trois précisions :

1/ P.136. Le passage de la délibération à la mise en œuvre suppose qu'on ne rencontre rien d'impossible, soit qu'on n'ait affaire qu'à du possible ; mais ce dernier s'entend moins au sens logique général de ce qui n'implique pas contradiction, qu'au sens pratique de la disponibilité des moyens envisagés, y compris la coopération éventuelle de ceux qui consentent à agir à notre demande ;

2/ P.136-137. Le moyen qui fait l'objet de la délibération peut être un "instrument (*organon*)", ou une action, qui a elle-même une fonction instrumentale dans la mesure où elle est "en vue d'autres choses (*allôn hénéka*)" (1112b 33 - p.137). Et dans le premier cas, la délibération peut avoir pour objet l'instrument matériellement pris, ou seulement la manière de l'utiliser : faut-il jouer le violon avec ou sans la sourdine, *forte* ou *piano*, etc. ?

3/ P.137. Parmi les choses non délibérables, il faut classer tout ce qui relève d'une constatation d'ordre sensible, alors même qu'il s'agit de "choses particulières (*kath'ékasta*)", c'est-à-dire du type même de réalités qui peuvent être objets d'action délibérée. [N.B. Aristote donne en exemple un jugement de valeur sur la qualité d'un pain. Nous semblons voir les choses en sens contraire lorsque nous parlons des délibérations d'un jury pour juger une prestation ou une œuvre : il s'agit bien d'une réflexion en vue d'une décision. Mais Aristote veut dire simplement que les éléments de la délibération ne sont pas eux-mêmes objets de délibération. Le discernement sensible, pour subjectif qu'il soit, fait bien plutôt partie de ces évidences non médiatisables sur la base desquelles le raisonnement peut conclure : si le pain me paraît mal cuit, j'en déduirai sans doute qu'il vaut mieux ne pas en manger, mais ce n'est pas une délibération qui m'aura fourni ma prémisse.]

b. Délibération et choix (pp.137-138).

C'est la conclusion du chapitre, qui fait apparaître explicitement sa visée générale.

Le bouleton et le prohaïréton désignent la même chose, mais de deux points de vue différents : celui de la préparation, soit de l'être en puissance, et celui de la détermination (*aphôrisménon*), soit de l'être en acte.

Le choix résulte de la détermination du préférable en tant que tel : “ c’est ce qui est discerné (*krithén*) à partir de la délibération qui est choisi ”. Mais Aristote donne à comprendre que le choix ne se réduit pas au jugement sur ce qui est préférable : c’est l’acte par lequel chacun met fin à sa réflexion sur son action future “ lorsqu’il en ramène le principe à lui-même, et à ce qui en lui dirige (*hautôû eis to hégouménon*), car c’est cela qui choisit ” (1113a 5 - p.137). Cela, c’est ce que les Stoïciens appelleront à leur tour l’hégémonikon. Il s’agit de la volonté en tant qu’elle est une faculté de choix, c’est-à-dire un libre arbitre, et que c’est par là-même qu’elle exerce la puissance de commandement qui lui était reconnue en I, 13.

Très logiquement, le chapitre trouve sa conclusion ultime dans une nouvelle définition de l’acte qui conclut la délibération. Cette définition réintroduit la notion du désir (*oréxis*), c’est-à-dire de l’appétit : “ le choix n’est autre chose qu’un désir délibéré des choses qui dépendent de nous (*bouleutoû oréктоû tôn eph’hèmin*) ” (1113a 9 - p.136). En I, 13, le terme de *désir* n’était associé explicitement qu’à l’épithumètikon, mais Aristote réclamait déjà la distinction entre l’appétit sensible et l’appétit rationnel du bien intelligible. C’est donc très logiquement que ce terme sert maintenant à définir le choix, qui est un acte du logos, par lequel celui-ci se porte intentionnellement vers ce qui lui apparaît comme un bien. [S. Thomas écrira : “ *Vouloir* implique le simple désir de quelque chose ; aussi dit-on qu’il y a volonté de la fin, laquelle est désirée pour elle-même. Tandis que *choisir*, c’est désirer quelque chose à cause d’autre chose qui doit en résulter, c’est-à-dire, à proprement parler, les moyens d’une fin ” (*Somme de Théologie*, Ia, q.83, a.4)].

N.B. L’allusion à Homère signale l’importance politique de la fonction délibérative, sur laquelle Aristote reviendra en VI, 8.

C. La *boulèsis* (chapitre 6).

Il s’agit ici beaucoup moins de l’acte lui-même que de son objet, soit le *souhaitable* plutôt que le *souhait*, dont Aristote n’expose aucune analyse psychologique, comme il l’a fait pour la délibération. À certains égards, l’acte du souhait n’est jamais que la présence à la conscience d’un bien reconnu et voulu comme tel. Mais comme une telle intentionnalité a déjà servi à caractériser le choix et la délibération, il s’agit de préciser quelle sorte de bien est l’objet du souhait - *voluntas* chez Thomas d’Aquin

Les deux expressions scolastiques citées dans la note 1, p.138, - *appetitus finis* et *appetitus mediorum* -, ont l’intérêt de signifier tout à la fois la différence entre *prohairesis* et *boulèsis*, et le fait qu’elles relèvent l’une et l’autre du même appétit rationnel. Dans le raisonnement pratique, la fin et les moyens ne tiennent pas la même place logique - respectivement celle de *principe* et celle de *conséquence* -, mais ils sont également des *visées* de l’appétit rationnel - c’est-à-dire aussi et d’abord du *logos* en tant que faculté de connaissance (cf. la mention de l’intellect et de sa causalité au chapitre précédent) : ils sont *volus*, soit à titre de fin, soit à titre de moyens.

N.B. La visée de la fin est ici traitée comme principe de la délibération sur les moyens, ce qui implique qu’il n’y a pas à proprement parler de délibération sur les fins. Néanmoins, Aristote a affirmé dès le livre I le notable désaccord entre les hommes sur l’identification du souverain bien : si certains cherchent le bonheur dans le plaisir, l’honneur, ou la richesse, c’est qu’ils croient y trouver les moyens d’être heureux, bien que ces objectifs soient eux-mêmes des fins en vue desquels certains moyens sont choisis (gastronomie, campagnes électorales, placements financiers). Or ce désaccord est précisément ce qui conduit Aristote à réfléchir sur la véritable nature du bonheur, soit à se poser la question : qu’est-ce qui au juste permet d’être heureux ? Cette interrogation ressemble fort à une délibération sur les fins, non seulement les fins partielles, mais le souverain bien lui-même. La seule différence est qu’il ne s’agit pas alors de prendre une décision en situation, soit de choisir tel moyen singulier - ce qui relève de la

phronèsis -, mais plutôt de connaître en quoi le souverain bien humain doit consister, pour pouvoir commander de tels choix. Il n'en reste pas moins qu'Aristote reconnaît lui-même que, loin de s'imposer avec une évidence totale et jamais démentie, le souverain bien est au contraire d'abord obscur : que sa visée ne puisse faire l'objet d'une délibération est formellement vrai, mais ne donne aucune intuition de l'essence du souverain bien lui-même. Le premier principe de la *prâxis* n'a à cet égard pas le même statut d'évidence logique que le premier principe de la connaissance théorique : c'est pourquoi Aristote dira que sa connaissance relève non pas du *noûs*, soit de la vertu d'*intelligence*, comme l'axiome de non-contradiction, mais de la *sophia*, qui est une connaissance rationnelle discursive, tout comme la science (*épistémè*).

L'importance de ce chapitre est qu'il formule clairement le réalisme moral d'Aristote, soit la thèse selon laquelle il existe un objectivement définissable, et connaissable comme tel, indépendamment des opinions diverses à son sujet, bref la thèse selon laquelle le bien est en tant que tel l'objet d'une certaine *science*, lors même que celle-ci ne saurait être confondue avec les autres sciences, mathématiques ou physiques.

Aristote fait à nouveau état d'un désaccord, en écho à son maître : le bien visé peut être soit ce qui est vraiment bien (*tagathon*, tout court), soit le bien apparent (*to phaînoménon agathon*).

Cette dualité doit elle-même être comprise en deux sens.

Dans le *Gorgias*, Platon soulignait que l'on peut fort bien se faire du mal en croyant se faire du bien, tel le galeux qui aggrave son mal en se grattant : la plupart du temps, c'est l'attrait d'un bien sensible, c'est-à-dire d'un agrément sensuel ou affectif, qui oblitère la poursuite du bien intelligible. Aristote le rappelle dans la dernière phrase du chapitre (p.139).

On est alors conduit à dire que celui qui poursuit un faux bien, en réalité nuisible, est dans une illusion que dénonce l'homme vraiment vertueux : suivant l'exemple d'Aristote, le goût pour les actions justes qui est inhérent à la vertu de justice fait juger détestables les injustices commises par l'homme injuste à des fins de satisfaction personnelle. La *boulèsis* de ce dernier va de fait aux actions injustes (lésion des droits d'autrui) ; mais l'homme juste juge qu'il n'y a là rien de *souhaitable* : ce qui est de fait souhaité est *apparemment* souhaitable, mais ne l'est pas *en soi*, ou *en réalité*.

Ici, Aristote rencontre la deuxième interprétation de la divergence qu'il a soulignée, interprétation qui correspond au point de vue sophistique tel qu'il apparaît par exemple dans le *Théétète*. Le sophiste s'en tient au fait que les jugements de valeur s'opposent sur les mêmes actions, et il nie qu'aucun de ces jugements puisse s'imposer *de droit* comme vrai : il y aurait ce qui apparaît bon à l'homme que l'on appelle juste, et ce qui apparaît bon à celui que le juste déclare injuste. Mais ici, comme dirait Comte-Sponville, il ne saurait être question d'*avoir raison*. En termes aristotéliens : il n'y a rien qui " soit souhaitable *par nature*, mais seulement ce qui semble tel à chacun (*mè eînaî phuseî boulêton, all'hékastôi to dokoûn*) " (1113a 20). La nature est en effet ce qui ne dépend pas de la volonté et la précède dans l'être.

Au passage, Aristote suggère que ce *relativisme* est en fait lui-même expressif d'une certaine disposition morale, en l'occurrence de l'injustice, et plus généralement de l'attachement au bien seulement apparent. Un bon moyen de s'excuser de toute injustice - de se mettre *hors de cause* - consiste à déclarer qu'en matière de justice, tout est affaire de *point de vue*, collectif sinon individuel. C'est là suggérer implicitement que si l'on admet, et à la condition d'admettre que tout ne se réduit pas ici à l'opinion, alors ce n'est pas la même chose qui peut apparaître indifféremment juste ou injuste, même si de fait les valorisations individuelles ou culturelles ne vont pas toujours dans le même sens.

Pour sortir du désaccord, Aristote demande une distinction entre ce qui est vrai logiquement et ce qui est vrai pratiquement. Logiquement, c'est nécessairement le bien véritable qui est vraiment souhaitable : poussé jusqu'au bout, le relativisme doit aboutir à annuler la notion même du souhaitable. Mais pratiquement, c'est seulement en tant qu'il apparaît comme tel que le bien véritable peut être voulu : c'est donc en tant que bien apparent

que le bien véritable peut motiver la conduite. L'important ici n'est pas de reconnaître l'évidence formelle susdite, mais plutôt d'être dans une disposition qui ne fasse pas obstacle à la manifestation du vrai bien.

Nous retrouvons la thèse selon laquelle nos dispositions commandent nos jugements, et inversement ceux-ci sont révélateurs de nos dispositions : ce qui alors définit l'homme de bien, c'est que le bien véritable lui apparaît comme tel, et non pas le bien seulement apparent. La méchanceté du *phaûlos* est ici caractérisée comme un facteur d'*indétermination*, une disposition qui rend le bien indéterminable en faisant croire qu'il peut être *n'importe quoi* (p.139 en haut).

Une fois de plus, Aristote recourt à une analogie biologique : la maladie fausse le discernement physique, jusqu'à faire trouver amères les nourritures sucrées. L'illusion du sophiste relativiste, telle que la dénonce Aristote en *Métaphysique*, G, 5, est de croire et de vouloir faire croire que cela atteste l'inexistence des saveurs naturelles, alors que la divergence des jugements s'explique au contraire très bien par la différence de l'état réel des organismes.

C'est ainsi qu'il y a des normes naturelles de l'alimentation saine (par exemple l'équilibre entre les acides gras w-3 et w-6). Mais *par accident*, en cas de maladie, ce qui est sain pour l'homme sain peut devenir préjudiciable à l'homme malade, qui doit alors recevoir un régime alimentaire différent qui ne conviendrait pas au premier.

Il y a ici une sorte d'analogie entre l'ordre théorique et l'ordre pratique. Comme le rediront tous les philosophes et tous les épistémologues de Platon jusqu'à Bachelard et au-delà, ce n'est pas à n'importe quelle condition que la vérité peut apparaître, et la science lutte toujours contre les entraînements de l'opinion : la science et l'épistémologie modernes sont peut-être encore plus sensibles que la pensée antique à l'idée qu'on ne peut bien connaître les choses qu'en adoptant un point de vue adéquat dans la manière de les considérer, tout progrès dans la connaissance revenant au fond à rectifier une erreur de point de vue.

Aristote pense qu'il en va de même en morale, et que la divergence effective des opinions ne prouve aucunement qu'il n'existe rien qui soit objectivement souhaitable : c'est pourquoi l'homme vertueux est "règle (*kanôn*)" et "mesure (*métron*)".

III. Héxis et responsabilité (ch.7).

Chapitre essentiel.

A. Approche dialectique (pp.139-142).

a. Bilan des acquis.

Ne relevant pas d'un choix délibéré, la visée de la fin peut être considérée comme non volontaire, dans la mesure même où elle provient de la nature : il n'est pas en notre pouvoir de désirer être heureux.

En revanche, les moyens et leur mise en œuvre relèvent bien de la volonté du fait même qu'ils sont l'objet d'un choix, soit d'une option entre des possibles également contingents.

Aristote introduit ici une deuxième prémisse dans son raisonnement : "les activités vertueuses ont rapport à ces choses", à savoir celles qui sont "objet de délibération et de choix". On peut comprendre qu'il s'agit tout à la fois des actes de la vertu - par exemple : combattre courageusement - et de ceux qui permettent de l'acquiescer, puisque les seconds sont semblables aux premiers.

On peut donc dire que "la vertu aussi dépend de nous (*éph'hêmîn dè kai hê arête*)", à un double titre : elle résulte de l'accomplissement volontaire des actes qui permettent de

l'acquérir ; et elle ne fait que renforcer le caractère volontaire de ces actes en les rendant plus faciles. Elle est donc volontaire dans ses causes et dans ses effets.

Aristote en déduit aussitôt le caractère volontaire, aux mêmes titres, du vice et des actions vicieuses. Il en donne une justification logique : la négation doit dépendre de nous tout autant que l'affirmation, et par suite toute conduite en tant qu'elle découle d'une approbation (*to nai*) ou d'une désapprobation (*to mē*). La bonté et la malice morales dépendent donc de la volonté, et c'est pourquoi elles constituent son mérite ou son démerite.

N.B. L'action volontaire est essentiellement déterminée par le jugement rationnel sur ce qui est à faire ou à ne pas faire. Mais en toute rigueur, c'est le choix et non pas le jugement qui dépend de notre volonté : car juger d'une certaine manière, certaine ou incertaine, que telle action est bonne est autre chose que décider d'agir. Aristote ne professe pas, comme le fera Descartes, que tout acte de jugement en général relève de la volonté et non pas de l'entendement. Dans l'ordre théorique, il y a au contraire des jugements qui ne dépendent pas de nous, et qui relèvent de l'intellect mais pas de la volonté, par exemple un axiome évident comme le principe de non-contradiction, ou toute conclusion déduite de principes nécessaires. De la vérité rationnellement connaissable, on ne saurait décider. Quant à l'opinion, elle relève elle-même de l'intellect, et c'est pourquoi, on l'a vu, Aristote refuse de la confondre avec le choix.

b. Discussion de la maxime socratique.

Aristote la mentionne sous une forme versifiée et double : *oudeīs hēkōn ponēros oud'akōn makarios*.

Il la réfute en faisant valoir qu'on ne saurait admettre que la vertu est hēkōn sans admettre que le vice l'est aussi. Ce qui est juste dans la thèse socratique, c'est que seul le vertueux fait *vraiment* ce qu'il veut, et que c'est là toute sa vertu. Mais nul ne devient vicieux sans avoir consenti aux actes qui y mènent.

Inversement, tenir le vice pour involontaire rendrait impossible de considérer la vertu comme volontaire, ce qui reviendrait à nier que l'homme soit, par son intellect, " principe et générateur de ses actions comme de ses enfants ".

N.B. Aristote donne implicitement la preuve de l'attribution du *libre arbitre* à la volonté : " nous ne pouvons pas ramener (*anagein*) [nos actions] à d'autres principes qu'à ceux qui sont en nous ". Ces autres principes ont été mentionnés au chapitre précédent, à savoir : la nécessité, la nature, et le hasard. Aristote y ajoutait la causalité de l'intellect : l'expression *en nous* doit donc être prise en un sens fort, car elle désigne en fait l'inhérence de la faculté intellectuelle à l'individu humain. Or la causalité propre de cette faculté est attestée dès lors qu'une certaine action, qui n'est pas un effet naturel, paraît n'être ni nécessaire - puisque d'autres sont possibles -, ni fortuite - puisqu'elle répond à une intention. L'action trouve ainsi son principe ultime dans la connaissance de son caractère tout à la fois *contingent* et *sensé*, et c'est pourquoi il n'y a pas à lui chercher d'autre principe que l'intellect lui-même.

Pour l'instant, Aristote s'en tient à cet aspect négatif (*apagogique*) de sa réfutation. Plus loin il entreprendra de montrer que le vicieux n'est pas moins que le vertueux responsable de ses actes, parce qu'ils sont l'un et l'autre responsables de leurs dispositions respectives.

c. Confirmation.

Elle est traditionnelle (on la retrouve chez s. Thomas). Elle invoque les formes sociales de l'approbation et de la désapprobation morales, et notamment le traitement pénal non seulement des actes jugés répréhensibles, mais de certaines formes d'ignorance qui constituent des circonstances aggravantes (c'est l'analyse du ch.2 qui est ici reprise et complétée).

1^{er} argument : il n'y aurait aucun sens et aucune efficacité à sanctionner des actions comme perverses, si elles devaient être considérées comme involontaires. Aristote ne dit pas encore, comme le fera Spinoza, qu'il faut frapper le méchant même s'il l'est nécessairement. Les châtiments sont destinés à nous dissuader de commettre des mauvaises actions, alors qu'un sentiment involontaire tel que chaleur, douleur ou faim ne peut faire l'objet ni de persuasion ni de dissuasion : Aristote ne pratique pas non plus la méthode Coué !

2^{ème} argument : le châtiment n'est exclu que dans les cas où l'action est rendue involontaire par la contrainte et l'ignorance, à la condition que celle-ci soit, comme on dira ensuite, *invincible*, c'est-à-dire ne résulte pas elle-même d'une conduite dont on était le " maître (*kurios*) ". Et celle-ci peut elle-même prendre deux formes : soit comme action volontaire entraînant un état d'inconscience (ébriété), soit comme abstention volontaire de prendre connaissance des règles morales de l'action : la " négligence (*améléia*) " à cet égard est d'autant plus coupable que " ce qu'il faut savoir n'est pas difficile " (1113b 34). On ne juge pas de la même manière l'ignorance d'une règle majeure et celle d'un point de détail du droit.

Ainsi on doit se tenir pour responsable de son ignorance, dès lors que les lois font l'objet d'une publicité, et les principales plus encore que les autres.

B. Caractère volontaire des dispositions acquises (pp.142-144).

a. La volonté dans l'acquisition.

Aristote s'oppose l'objection que la négligence à l'égard des règles de conduite serait commandée par la constitution personnelle de chacun. Le commentaire de s. Thomas (n° 507) cité dans la note 3 de Tricot suggère que l'idée pourrait s'entendre du point de vue des différences de tempérament : " Nous constatons que les flegmatiques sont naturellement paresseux, tandis que les bilieux sont colériques ". Le moraliste et l'éducateur ne peuvent ignorer ce fait que les divers tempéraments ne favorisent pas les mêmes réactions.

Mais Aristote semble précisément demandeur qu'on distingue entre une inclination native, que l'éducation doit compenser pour l'équilibrer, et l'inclination qui résulte d'une acquisition dans laquelle la volonté aura déjà joué son rôle. L'impulsivité naturelle porte à l'irréflexion, mais elle est corrigible et transformable en puissance d'action au service d'une magnanimité. En revanche il y a une irréflexion qui résulte du fait que l'on ne s'est jamais exercé à réfléchir. Aristote applique ce principe aux vices d'injustice et d'intempérance, comme sources d'actions malveillantes ou de ce que nous appelons aujourd'hui des *addictions*, tel l'alcoolisme. Le relâchement résulte alors d'un laisser-aller volontaire (*zôntes aneiménôs*). Nul n'est responsable d'être laissé sans éducation, mais la gravité de ce manque consiste en ce que la personne qui en est victime y contribue personnellement.

En 1114a 7, il rappelle le principe selon lequel chacun se rend semblable à ses actes, et le confirme par une nouvelle analogie, en référence à l'entraînement en vue de la compétition (*agônia*). L'acquisition de la vertu est en ce sens une *ascèse*, et Aristote dénonce l'aveuglement qu'il y a à ignorer la réalité d'une telle acquisition, donc la dépendance de la disposition acquise, et de la propension à agir d'une certaine manière, à l'activité préalable : il faut être " tout à fait bouché (*komidêi anaïsthêtou*) " pour ne pas le voir !

b. La volonté dans les actes.

Aristote récuse l'idée que la disposition acquise supprimerait le caractère volontaire des actes qui lui correspondent et qui l'ont engendrée. L'homme injuste n'agit pas injustement contre son gré sous prétexte que son vice le conditionne : " que celui qui commet l'injustice ne

veuille pas être injuste, c'est absurde (*alogon*) ” (Tricot traduit *boulesthai* par : *souhaite*, mais il s'agit ici plutôt de moyens que de fins).

La disposition doit être envisagée comme ce qui, facilitant l'action, accroît la satisfaction qu'on y trouve - le gré : *Qui a bu boira* (processus analogue aux effets du “ principe de répétition ” dans la théorie freudienne). Elle renforce donc le caractère volontaire plutôt qu'elle ne le diminue ou le supprime.

N.B. Un passage difficile en haut de la p.143. Tricot traduit *mè agnoôn* : “ sans avoir l'ignorance pour *excuse* ”, c'est-à-dire sans tenir compte de l'opposition établie au ch.2 entre *agnoôn* et *di'agnoïan*. Il n'est cependant pas sûr que cette distinction doive être prise en compte ici : *agnoôn* pourrait renvoyer à l'infinitif *agnoeîn* de la l.9 (c'est ce que paraît comprendre Bodéüs). On peut proposer, pour coller au texte : “ si quelqu'un fait consciemment ce qui le rendra injuste, c'est bien de plein gré qu'il est injuste ”.

c. La volonté par rapport aux dispositions.

L'objection que s'est faite Aristote comporte une part de vérité : même si une disposition ne rend pas l'action involontaire, il est difficile de décider et d'agir à l'encontre d'une disposition.

Seul en fait le vice est ici concerné, car il n'y a par définition aucune raison de vouloir agir contre la vertu.

Le vice est traité ici comme l'analogue d'une maladie (les Stoïciens verront dans les passions, c'est-à-dire en fait dans les vices, des *maladies de l'âme*). Aristote note, comme Platon dans la *République*, qu'une maladie peut être la conséquence d'une conduite volontaire, par infraction aux règles de l'hygiène : cela ne change rien à l'essence de la maladie et au fait que, une fois qu'elle est contractée, il ne suffit plus de le vouloir pour y mettre fin, alors que l'on pouvait volontairement l'éviter.

Nouvelle analogie : la pierre qu'on lance et qu'on ne peut plus rattraper. Ce dont il est question ici, c'est de l'articulation entre l'initiative volontaire et la détermination causale naturelle : nos décisions et nos actions produisent un enchaînement causal qui leur échappe, parce que notre volonté utilise à ses fins des causalités dont elle n'est pas le principe. Ce qui était possible “ au début (*ex archês*) ” ne l'est plus ensuite.

Ce dont il est question ici, c'est donc aussi la transformation de l'évitable en inévitable. Le vice rend l'action vicieuse inévitable, alors qu'elle n'est pas en soi absolument nécessaire, puisque le vice lui-même pouvait être évité.

D'un autre côté, et comme le souligne s.Thomas (n° 513 cité dans la note 2 p.143), le fait que le vice résulte d'une acquisition volontaire implique de soi la possibilité de s'en corriger en réorientant son effort de manière à modifier ses habitudes. Il y a donc une différence entre le cas du vice et le cas de la pierre qu'on ne peut plus rattraper : car le vice, à la différence de la pierre lâchée, ne fait qu'un avec le vicieux, dont l'âme n'est pas séparée d'elle-même. C'est pourquoi ce qui est tout à fait impossible dans le cas de la pierre (arrêter volontairement son mouvement) ne l'est pas autant dans le cas du vice. Le difficile n'est pas l'impossible.

Plus exactement : “ à ceux qui sont devenus [vicieux] il n'est plus possible de ne pas l'être ” (le principe de contradiction l'exclut : on ne peut à la fois être et ne pas être vicieux). Mais le vice n'est qu'une disposition à l'action, c'est-à-dire une puissance qui ne produit son acte que si la volonté s'y décide : il y a une distinction réelle entre être vicieux et agir vicieusement. C'est pourquoi la correction d'un vice commence en général par une abstention : car il est impossible d'agir directement à l'encontre de la disposition (l'acte vertueux n'est pas directement possible au vicieux), mais il reste possible de se retenir d'agir afin de détacher la volonté de ce à quoi elle s'est attachée.

N.B. On peut envisager le processus inverse : c'est ainsi que les *Kadettenschule* des nazis visaient à affranchir leurs élèves de toute compassion naturelle pour en faire des bourreaux, soit d'ériger le vice en vertu.

En résumé : ce n'est pas malgré soi que l'on devient incapable de conduite vertueuse.

d. La volonté dans son rapport au corps.

Aristote cherche une confirmation dans l'ordre du corporel visible de ce qu'il a dit du psychique invisible.

C'est un fait que des imperfections corporelles (esthétiques ou fonctionnelles : tares ou handicaps) peuvent être involontaires et suscitent dans ce cas la pitié ; mais qu'elles peuvent aussi résulter d'une conduite volontaire et suscitent alors non seulement le regret mais le blâme.

Dans la *République*, Platon enseignait que " ce n'est pas le corps, si bien constitué qu'il soit, qui, par sa vertu propre rend l'âme bonne, mais au contraire l'âme qui, lorsqu'elle est bonne, donne au corps, par sa vertu propre, toute la perfection dont elle est capable " (III, 403), et que celui qui se rend malade par sa faute n'a pas droit à cette forme de compassion que sont les soins publics.

La conclusion d'Aristote consiste à étendre aux dispositions morales ce qui est vrai des altérations corporelles qui ne se produiraient pas sans une certaine conduite volontaire.

C. Examen d'une objection (pp.144-146).

a. L'objection.

Elle fait état du caractère conditionné du jugement moral.

Retour au thème initial du chapitre : même s'il y a lieu de ne pas confondre le bien réel et le bien apparent, c'est toujours en tant qu'il apparaît tel que le bien détermine la délibération et le choix : ce qui est *bon en soi* n'est déterminant que comme *bien pour nous*. Ainsi, du point de vue pratique, la distinction exigée par la théorie morale est pour ainsi dire annulée et devient inopérante.

L'objection se renforce en faisant valoir que le bien pour nous est subjectivement conditionné, non pas par des conditions de possibilité *a priori* et universelles, mais au contraire par la constitution individuelle de chacun. Ainsi, la soi-disant maîtrise volontaire des choix et des actes serait en fait déterminée d'avance par des inclinations subjectives involontaires : "tous visent (*éphiéntai*) ce qui leur apparaît bon, mais ils ne sont pas maîtres de leur représentation (*tès dé phantasias* - Tricot traduit par " apparence " - ou *kurioi*)" (1114a 32). Ce serait toujours malgré soi qu'on trouve telle ou telle chose désirable.

N.B. Tricot traduit par *tempérament* une expression grecque de portée plus générale : *hopoïos poth'hékastos esti*. Le pronom renvoie à la catégorie de *qualité*, qui inclut le tempérament natif mais ne s'y limite pas : *tel* est chacun, *tel* lui apparaît le bien. Il s'agit précisément pour Aristote de montrer que tout, dans ce conditionnement, ne se laisse pas ramener au tempérament qui, en tant que natif, est involontaire, mais n'en est pas moins corrigible dans ses effets.

N.B. Il pourrait s'agir ici de toute disposition intérieure, qu'elle soit vertueuse ou vicieuse. En fait, dans le prolongement du passage précédent, c'est essentiellement du vice qu'il s'agit, car, comme Aristote le souligne, personne ne songe à contester le caractère volontaire de la vertu, qui demande toujours des efforts. Précisément, il entreprend de montrer que si on l'admet pour la vertu, il faut l'admettre aussi pour le vice, donc récuser l'idée que la détermination vicieuse de l'action soit dans son principe involontaire.

b. Réfutation.

Aristote la place dans la perspective d'une alternative initiale, dont la première branche est sa propre thèse, à laquelle il reviendra en conclusion : “ si chacun est en quelque manière pour lui-même cause de sa disposition, il sera aussi en quelque manière cause lui-même de sa représentation ” (1114b 1). La deuxième branche consiste en plusieurs suppositions qu'il résume en 1114b 12 (p.145) par la formule : *eĩ dē taũt'estin alēthē*.

1. Hypothèses.

Elles explicitent la négation (*eĩ dé mē*) de la thèse précédente.

- 1/ “ Nul ne sera cause pour lui-même de sa mauvaise conduite (*kakopoiein*), mais c'est par ignorance (*di'agnoian*) de la fin qu'il agit ainsi, pensant que c'est le mieux (*ariston*) qui en résultera pour lui ” : Aristote applique ici à la conduite vicieuse l'expression qui qualifiait au ch.2 certains cas d'excuse, dénonçant implicitement la confusion entre le vice et l'ignorance non coupable.

- 2/ “ La visée de la fin ne relève pas d'un choix personnel, mais il faut être né comme en possession d'une vision (*opsis*) par laquelle on juge bien et choisit le bien véritable, et l'on est bien doué (*euphuēs*) si l'on est bien né à cet égard ” : l'irresponsabilité supposée du vice implique en effet que l'on considère que l'appréciation du bien ne peut être qu'une affaire de don, de *bon naturel*. L'intuition naturelle du bien véritable ne serait pas donnée à tout le monde.

- 3/ Tricot met entre parenthèses ce qui se présente dans le texte comme une explication : “ car ce qu'il y a de plus grand et de plus beau, qu'il est impossible de recevoir ou d'apprendre d'un autre, mais qu'on possédera tel que l'on est né, être né bel et bon à cet égard, voilà ce qu'est un bon naturel (*euphuia*) véritable et parfait ”. Tricot souligne avec raison qu'Aristote ne dénie pas la réalité et l'opportunité morale du bon naturel (note 1, p.145) ; mais Aristote met manifestement en cause le préjugé aristocratique qui prétend réduire la qualité morale à une affaire de bonne naissance.

2. Réponse.

Elle tombe de manière assez sèche : les suppositions précédentes ont pour conséquence logique de supprimer la notion même de mérite moral, car il faudrait en conclure que la vertu n'est pas plus *hékousion* que le vice (1114b 12). Ramenées à la nature, les conduites s'équivalent et sont donc moralement indifférentes : la nature ici décide de tout, puisqu'elle fixe la fin qui fait choisir les moyens. Mais ladite nature est supposée, d'une manière assez peu acceptable pour Aristote, ne comporter aucune dimension de *spécificité*, c'est-à-dire d'*universalité* : tout est ramené à la constitution singulière de chacun. C'est une sorte de nominalisme avant la lettre, tel qu'on le trouvait chez les Sophistes et les Cyniques.

En fait, pour Aristote lui-même, c'est bien de la nature que relève la *boulèsis* fondamentale qui vise le souverain bien : nul ne vise son bonheur par choix. Mais comme on l'a vu, il relève déjà d'une réflexion volontaire, sinon d'une délibération à proprement parler, d'identifier les véritables moyens du bonheur, c'est-à-dire les fins partielles qui en sont les ingrédients principaux. Il est donc vrai pour Aristote lui-même que la nature donne à la volonté son sens et ses moyens ; mais pour autant, il refuse d'annuler le rôle de la seconde en la référant à la première.

C'est pourquoi il formule sa réponse sous la forme d'une nouvelle alternative :

- chacun y est pour quelque chose (*ti kai par'auton estin*) dans l'identification de la fin qui oriente sa conduite : la nature ne détermine pas à elle seule cette identification ; elle ne fait que la rendre possible, et rendre possible sa diversité ;

- même si c'est la nature elle-même qui fait tendre à la fin (ce qui est en fait la thèse d'Aristote), le choix de ce qui permet d'y tendre, et les dispositions acquises qui en résultent

dépendent du vouloir de chacun : dès lors le vice n'est pas moins volontaire que la vertu du *spoudaios* (celui qui met tout son *soin* à vouloir et faire le bien).

Ainsi, “ il appartient également au méchant de dépendre de lui-même quant à ses actions, si ce n'est quant à leur fin ” (1114b 20).

3. Conclusion.

La conduite vicieuse n'est pas moins volontaire que la conduite vertueuse : ce que le vice rend momentanément impossible à la volonté, c'est de se porter immédiatement au bien, mais il y a vice précisément parce que c'est la volonté qui se l'est rendu impossible.

“ Nous concourons en quelque manière à titre de cause à nos dispositions (*tôn héxéôn sunaitiōi pōs autoi esmén*) ” : la volonté n'est jamais seule cause, puisqu'elle est précédée et supportée par la nature. La volonté n'est rien d'autre que la forme consciente de la spontanéité naturelle, qui a, ou du moins peut et doit avoir conscience d'être une capacité d'autotransformation.

“ C'est pour autant que nous sommes tels que nous nous posons telle fin ” : Tricot traduit par “ caractère ” - en référence à l'*éthos* que rectifient les vertus éthiques - ce résultat acquis de l'autotransformation de soi.

c. Précision finale.

[La place du passage est incertaine aux yeux des éditeurs du texte grec. Certains le repoussent après les quelques lignes qui chez Tricot constituent tout le chapitre 8].

Ce n'est pas dans le même sens qu'action et disposition peuvent être dites volontaires : la première l'est directement et de manière permanente ; la seconde l'est indirectement et cesse d'être directement volontaire une fois qu'elle est acquise.

On retrouve implicitement l'image de la pierre lancée. La maîtrise de l'action lui est coextensive, tant que l'ignorance d'une particularité ne vient pas lui faire obstacle, et quelle que soit la disposition qui l'oriente. En revanche, la disposition échappe en un sens à la maîtrise : car quand on commence à agir d'une certaine manière, la disposition n'existe pas encore comme telle, et lorsqu'elle est acquise, on ne peut pas s'en défaire immédiatement à volonté.

N.B. Il y a ici un nouveau paradoxe de l'éducation morale. S'il est vrai qu'on commence à acquérir une disposition en agissant volontairement, c'est la tutelle de l'éducateur ou son manque qui apparaissent déterminants dans l'orientation initiale : en ce sens, lesdites actions initiales sont sans doute des *hékousia*, mais elles ne dépendent pas seulement de nous. Et lorsque nous avons acquis une disposition, il ne dépend plus de nous de ne pas la posséder, même s'il dépend de nous de conserver une vertu ou de nous soustraire à l'emprise d'un vice.

Traité du courage (chapitres 9 à 12).

C'est l'une des quatre vertus qui seront dénommées *cardinales*, avec la tempérance, la justice et la prudence, parce qu'elles rectifient les quatre aspects principaux de notre conduite (l'agressivité, le désir, la relation, le choix), et sont par rapport aux autres une sorte de soubassement nécessaire. En latin, le courage s'appelle la *force*.

Pour montrer comment le courage (*andréia*) vérifie sa définition de la vertu, Aristote s'emploie à le distinguer de tous les états d'esprit qui ne font que lui ressembler, voir n'en sont que des contrefaçons. Pour cela il est amené à faire des distinctions plus ou moins subtiles, en se référant constamment à l'expérience, plus instructive ici que le seul raisonnement.

L'analyse commence (ch.9) par rapporter le courage à la passion fondamentale de crainte, laquelle se définit comme appréhension d'un mal à venir.

La question est : quel rapport à la crainte, et à quelle crainte, constitue le courage ? Pour y répondre, Aristote entreprend de définir une sorte de courage essentiel, dont il fera apparaître certaines dérivations. D'où une définition restrictive certes, mais qui sert ici comme d'un pôle de référence pour apprécier d'autres possibilités.

Il y a en effet des craintes que le courage ne sauraient exclure, parce que certains maux doivent être craints, tel le mépris : le courage ne saurait se confondre avec l'impudence.

De même, il ne relève pas du courage de ne pas craindre "des maux qui ne proviennent pas d'un vice ou qui ne sont pas dus à l'agent lui-même" (p.148), tels la maladie ou la perte de ses biens.

Reste alors l'affrontement des périls mortels, qui fait du courage la vertu guerrière par excellence. Il ne s'agit pas de la mort en général, car tout vivant y est exposé malgré lui, mais des situations dans lesquelles un risque permanent et imminent de mort violente engage à tout moment la conduite volontaire de ceux qu'elle menace. D'où l'hommage exceptionnel des nations à ceux qui sont "morts pour la patrie" et inscrits à ce titre sur un monument public.

Le chapitre 10 analyse le courage comme une *mesure* de la crainte.

Le courageux en effet n'est pas, "en tant qu'homme (*hōs anthrōpos*)" (p.150), exempt de crainte. Il y a en effet des dangers si grands qu'on ne peut que les redouter, à moins de faire preuve d'un aveuglement déraisonnable. Et il y a par contre des craintes exagérées à l'égard de choses qui ne devraient pas être redoutées. Le courage doit donc être compris comme une confiance donnée par la juste conscience du danger à courir, dans les conditions de rectitude qu'exige la vertu et quant à la fin poursuivie (*kat'axian*) et quant à l'ajustement des moyens mis en œuvre.

Le courage comporte donc une intelligence du danger, soit le discernement du danger qui mérite d'être affronté pour autant qu'il le mérite (noblesse de la fin) et qu'il engage la détermination volontaire de celui qui s'y trouve exposé. Le courage se trouve ainsi associé implicitement, et par anticipation, à la prudence : si en effet il est propre à rectifier la visée de la fin en empêchant qu'une crainte induite lui fasse obstacle, c'est à la prudence qu'il revient de déterminer les moyens aptes à la réaliser (pp.150-151).

Ce que confirme l'analyse des vices opposés au courage.

Aristote distingue deux sortes d'excès : 1/ l'indifférence au danger - impavidité vicieuse - qui caractérise les "têtes brûlées" ou les "casse-cou", ou encore certaines populations (voir *Astérix et les Normands*) ; 2/ la témérité, dans laquelle il semble apercevoir l'ostentation d'un faux courage.

Le défaut est la lâcheté, dont Aristote souligne qu'elle est source de *désespoir* (p.152).

La dernière phrase, lapidaire, du chapitre 10, indique un signe auquel on reconnaît le courage véritable : "les courageux sont prompts (*oxeîs*) dans leurs opérations (*ergoîs*), mais calmes (*hēsuchoî*) auparavant".

Le chapitre 11, après avoir mis le suicide au compte de la lâcheté plutôt que du courage (p.152), analyse des formes de dispositions qui s'apparentent à lui, ou en sont des contrefaçons :

1/ le "courage civique (*politikè*)" : il consiste à risquer sa vie pour défendre la cité, mais par crainte du déshonneur et des sanctions morales ou pénales. Or "il ne faut pas être courageux par force (*di'anankèn*), mais parce que c'est bien (*kalon*)" (p.154) ;

2/ le "métier" de ceux qui ont l'habitude de la guerre, et qui donne une assurance que n'ont pas ceux qui y sont moins entraînés. Noter p.155 l'intéressante opposition entre l'armée de métier et celle qui est composée de citoyens conscrits, mus par la devise : *la liberté ou la mort* ;

3/ la hardiesse impulsive (*thumos*) ne peut être confondue avec le courage pour autant qu'elle s'apparente plutôt à une réaction bestiale, ou traduire la force d'un désir intempérant. N.B. Aristote souligne au passage que le courage n'abolit pas la passion ; il la fait plutôt opérer d'une certaine manière : "les courageux agissent pour le bien (*dia to kalon*), mais leur

impulsivité y coopère (*ho dé thumos sunergeî autoîs*) ” (p.156). C'est pourquoi la vaillance qui résulte de la colère et du désir de vengeance n'est pas le vrai courage, tout en lui ressemblant ;

4/ l'audace de ceux que le grec appelle *euelpidés*, c'est-à-dire qui ont bon espoir, les confiants, les optimistes, les sûrs d'eux-mêmes : ils tirent de leur succès habituel une assurance qui manque d'un véritable fondement - Aristote la compare à l'assurance illusoire que procure l'absorption d'alcool. Aussi ne résiste-t-elle guère à l'épreuve inattendue de l'insuccès, alors que le courage vérifie sa solidité dans les dangers imprévus plus encore que dans ceux auxquels on a eu le temps de se préparer.

5/ très semblable est le cas de ceux qui n'ont peur de rien par inconscience (*agnooûntes*) du danger. Seul l'attachement intelligent à la fin bonne peut donner la véritable assurance.

Le chapitre 12 porte sur ce que l'on peut appeler le mérite du courage.

L'éthique aristotélicienne n'est pas un ascétisme ni un dolorisme qui mesurerait la vertu et la valeur morale de l'action à la peine qu'elles donnent : l'indice de la vertu est le plaisir qu'elle apporte dans la bonne conduite, ce par quoi elle est un ingrédient essentiel du bonheur.

Aristote n'en souligne pas moins le caractère essentiellement pénible de l'exercice du courage pour autant qu'il a rapport directement à un mal, plutôt qu'à un bien tel que le plaisir, objet de la tempérance. Le propre de l'homme courageux est de trouver sa satisfaction dans la visée d'un bien qui lui coûte quelque chose d'essentiel puisqu'il lui faut renoncer à préférer sa vie (p.159).

Et Aristote de souligner ce qu'on pourrait appeler un paradoxe existentiel de la vie courageuse : le courage est ce qui rend la vie digne d'être vécue, parce qu'il l'élève pour ainsi dire au dessus d'elle-même ; mais il ne peut dès lors aller sans l'affliction d'avoir à perdre cette vie qui est pourtant jugée la plus digne. Le courageux est ainsi celui pour qui la perspective d'avoir à mourir n'annule pas le sens ni la valeur de sa vie ainsi risquée, mais constitue au contraire la manière par excellence d'éprouver cette valeur. Le courage est l'épreuve du bien dans l'affrontement du mal, sous la forme du danger extrême, et pour une fin qui dépasse le bien simplement individuel.

D'une manière un peu énigmatique, les dernières lignes du chapitre suggèrent que le courage pourrait être cherché ailleurs que dans les situations de guerre, s'il est vrai qu'il n'y trouve pas sa meilleure justification : les meilleurs combattants ont besoin moins du vrai courage que de certains de ses substituts intéressés. Est-ce à dire qu'il faut chercher le courage chez celui qui en effet est prêt à sacrifier sa vie pour un bien qui le dépasse, mais autrement qu'en situation de défense armée ?

Traité de la tempérance (chapitres 13 à 15).

À rapprocher du livre VII et des premiers chapitres du livre X.

Tout comme pour le courage, il s'agit moins de démontrer ce qu'est la modération vertueuse que de faire comprendre ce qu'on entend par là et d'en montrer la raison d'être.

Aristote s'emploie d'abord à discerner les plaisirs dont le désir immodéré constitue le dérèglement (*akolasia*), ou *intempérance*.

La distinction des plaisirs du corps et des plaisirs de l'âme n'implique aucun dualisme : le corps qu'est l'homme n'existe que comme corps animé, et il est le sujet même des plaisirs de l'âme. Mais il y a des plaisirs qui sont intrinsèquement liés à l'usage d'un organe localisable dans l'organisme, et d'autres pour lesquels ce n'est pas le cas.

Aristote fait fond, de façon topique, sur le fait que le goût pour ces derniers plaisirs ne fait pas l'objet d'une qualification en termes de tempérance ou d'intempérance, tout de même que les plaisirs que nous appelons *esthétiques*, et cela alors même que se présente dans ces domaines la possibilité d'un excès ou d'un défaut : le manque d'attrait ou au contraire la passion pour telle ou telle forme de production artistique peuvent être considérés comme une

insuffisance ou une exagération, mais ils n'encourent pas les reproches éthiques qui se traduisent dans les termes d'insensibilité et de dérèglement.

Il en va de même pour les plaisirs olfactifs et gustatifs, qui relèvent tout à la fois d'une disposition naturelle présente chez tout le monde, et d'une culture des sens. Aristote semble vouloir souligner que de tels plaisirs ne donnent lieu à dérèglement que lorsqu'ils sont liés à un comportement alimentaire déréglé, dont il va être question ensuite : il y a un goût immodéré pour les odeurs lorsqu'elles deviennent le moyen d'une délectation imaginaire due à l'évocation de certains produits de l'art culinaire.

La réalité du dérèglement est attestée par la comparaison avec le comportement des bêtes, lesquelles ne cultivent pas l'excitation symbolique de leur concupiscence, mais ne font qu'apaiser celle-ci par la consommation de leurs proies.

En revanche, l'homme se montre effectivement capable de faire usage de son appétit alimentaire naturel d'une manière qui en contrarie tout à fait la finalité par la recherche d'un accroissement purement quantitatif, appelée *goinfrerie* - c'est la *gastrimargia*, en latin *gula*, que les Pères de l'Église mettront au nombre des péchés capitaux, et qu'on appelle traditionnellement la *gourmandise*, en un sens extrême que le mot a quelque peu perdu : les Romains ont inventé le *vomitorium*, où un esclave faisait régurgiter les convives repus en leur chatouillant la glotte avec le bout d'une plume, de façon qu'ils puissent retourner s'empiffrer - la *grande bouffe*.

Même chose dans le domaine des plaisirs sexuels.

Ainsi les plaisirs qui donnent lieu au dérèglement et font l'objet de la tempérance relèvent tous du corps en ce qu'ils sont tous liés à un contact, et cela même dans le cas de plaisirs gustatifs, car, comme le souligne finement Aristote, l'intempérance alimentaire fait rechercher moins la saveur que la répétition du contact avec la nourriture.

N.B. Lorsque Aristote souligne le caractère bestial (*thèriodès*) de tels comportements, il faut entendre par là une manière proprement humaine de se procurer des plaisirs communs à l'homme et aux autres animaux : la bestialité est une caractéristique humaine. Mais ce qu'Aristote reproche au déréglé, c'est de consacrer tous ses efforts à ce qui n'est pas en lui spécifiquement humain.

La fin du chapitre (pp.163-165) met en regard ce qu'il y a de naturel et d'universel dans les appétits qui peuvent donner lieu au dérèglement, et le caractère variable de leurs manifestations individuelles, qui " pour autant paraissent nôtres, et n'en ont pas moins quelque chose de naturel ", parce que la diversité des inclinations natives fait partie de la nature, et que chacun s'approprie ses dispositions en les cultivant à sa manière.

Aristote note que du premier point de vue, le dérèglement paraît pouvoir être seulement d'ordre quantitatif, tandis que du deuxième point de vue, il peut comporter non seulement dépassement quantitatif de la mesure, mais aussi jugement erroné (*amartaneîn*) sur l'objet désirable (adultère, débauche, etc.).

Les dernières lignes du chapitre 13 et les premières du chapitre 14 envisagent le dérèglement eu égard aux peines : il ne s'agit pas de toute forme d'affliction immodérée, mais de celle qui est éprouvée du fait de la privation d'un certain plaisir.

Aristote jette en passant une remarque qui se retrouvera au centre du pessimisme schopenhauérien : il y a une souffrance liée au plaisir, parce que celui-ci est lié au désir, qui est un manque, et que le choix est ici entre la souffrance et l'ennui. Aristote note que " souffrir à cause du plaisir a un air d'absurdité " : Schopenhauer s'en tiendra à cela, et verra dans le plaisir une expérience de l'absurdité de l'existence. Aristote pour sa part enseigne plutôt que la vertu de tempérance a précisément pour objet d'empêcher que le désir naturel de plaisir, ingrédient nécessaire de la quête du bonheur, devienne absurdement une source de souffrance : la tempérance est ce qui permet de goûter le plaisir sans souffrir de son absence, " sinon de façon mesurée (*è mètriôs*) " (p.166).

Aussi bien Aristote dénonce-t-il l'insensibilité (*anaïsthèsia*) comme quelque chose d'inhumain (*ou gar anthrôpikè*).

Beau résumé de la définition du tempérant p.166.

Le chapitre 15 explique pourquoi l'intempérance est plus condamnable que la lâcheté : c'est que le plaisir, contrairement à la peine, donc aussi à la crainte, entraîne un consentement. On fait donc de plein gré (*hékôn*) ce qu'on fait pour le plaisir, tandis que ce qui est pénible ne peut, en tant que tel, que contrarier celui qui l'accomplit.

Aristote établit une relation en chiasme entre les deux vices. La lâcheté n'est pas douloureuse en elle-même et n'impose, en tant que pure disposition, aucune contrariété, tandis que tous les actes de lâcheté sont commis sous le poids de la menace, laquelle apparaît comme un obstacle à la volonté. L'intempérance, quant à elle, n'est jamais voulue pour elle-même, mais tous les actes qui la manifestent sont volontaires.

La fin du chapitre 15 est une nouvelle caractérisation du vice comme *infantilisme*. L'enfant n'est pas encore un déréglé, mais il est encore sous l'empire d'une concupiscence que l'éducation a charge de rectifier, et il l'est d'autant plus que rien n'est fait pour lui permettre de se discipliner - c'est sans doute en ce sens que Freud le qualifiait de *pervers polymorphe*, et le savait exposé au *principe de répétition*, très clairement énoncé p.168 (II.5-10). L'intempérant est celui qui est resté à l'état d'enfance pour autant qu'il n'a pas acquis la maîtrise intelligente de ses appétits.

Livre IV

Traité de la libéralité (chapitres 1 à 3).

Peut-être l'une des plus belle analyses d'Aristote, dans laquelle du moins se manifeste tout à la fois le réalisme et la profonde humanité de son éthique.

Il s'agit ici du rapport de l'homme à ses richesses (*chrèmata*) : ce terme connote la notion d'*usage*, mais Aristote précise qu'on "appelle ainsi tout ce dont la valeur (*axia*) est mesurée par la monnaie (*nomisma*)". [Tricot utilise le terme *argent* pour désigner les richesses, ce qui n'est pas très clair].

Rien n'est trop vil pour la considération du moraliste en quête d'un souverain bien aussi haut placé que le pense Aristote, et surtout pas cette invention humaine en vue de faciliter les échanges, objet de la justice particulière, qu'est l'argent. Aristote ne l'envisage pas ici, comme au livre V ou dans la *Politique*, du point de vue de la communauté d'intérêt dont il assure le lien, et comme signe substitutif du besoin collectif (*chréïa*), mais du point de vue de la personne qui le possède et l'utilise. Il y a, de ce point de vue, un usage vertueux de l'argent, qui, pour Aristote, n'est en rien à lui seul une source de perversion.

Les richesses monnayables sont des biens transmissibles, qui peuvent donc faire l'affaire d'acquisition et de cession. La référence à la juste mesure s'impose ici comme en toute vertu, mais Aristote affirme d'emblée que la mesure instaurée par la libéralité concerne plutôt la cession que la réception des biens, car "le propre de la vertu est plutôt de faire le bien (*eû poieîn*) que d'en bénéficier (*eû paschein*), et d'accomplir les bonnes actions (*ta kala prattein*) plutôt que de s'abstenir des mauvaises (*aïschra*)" (1120a 11 - p.171). Sa capacité de donner rend l'homme libéral particulièrement utile à ses concitoyens, et c'est pour cela que "les libéraux (*éleuthérioi*) sont peut-être ceux que l'on aime le plus pour leur vertu" (1120a 21 – p.172).

La mesure s'entend ici par opposition aux vices opposés que sont la "parcimonie (*anéleuthéria*)" - identifiée plus loin à l'avarice (p.178) -, et la "prodigalité (*asôtia*)" de ceux que l'on appelle dépensiers (p.170), laquelle peut avoir une cause étrangère comme l'intempérance, mais aussi constituer une propension à la dilapidation, qu'Aristote semble considérer passagèrement comme un mal incurable (p.171).

Ainsi, l'usage vertueux des richesses consiste avant tout selon Aristote à en faire don plutôt qu'à savoir les acquérir. Aristote ne manque pas néanmoins de remarquer au passage que ceci est la condition de cela, même si le fait de posséder des richesses sans y avoir été pour rien (héritage) est un encouragement à la libéralité (p.173), ce qui n'est peut-être pas toujours le cas. En tout cas l'homme libéral est-il dans une situation paradoxale : car, préférant donner plutôt que recevoir, il n'est sans doute pas le mieux en mesure de se procurer les richesses dont il a besoin pour les partager (*ibid.*).

Le chapitre 2, en affinant l'analyse de la juste mesure qu'est la libéralité, enrichit profondément, à partir de cet exemple, la caractérisation de la vertu morale.

Aristote rappelle d'abord que l'acte vertueux comporte une satisfaction en dépit de la difficulté qu'il présente, pour autant qu'il peut contrarier, par exemple, l'attachement que l'on avait à l'égard d'un bien dont on se dessaisit. Cette satisfaction est liée à la conscience d'agir de manière correcte envers les personnes convenables, ce qui suppose aussi qu'il n'y ait rien de répréhensible dans la manière d'acquérir les richesses que l'on partage, et qu'en conséquence on ne courre pas les risques entraînés par la dilapidation du patrimoine.

Mais le plus intéressant ici est sans doute l'association étroite qu'Aristote établit entre la notion de juste mesure et celle de largesse, ce qui le conduit à montrer implicitement comment

la vertu de libéralité se conforme aux exigences de la justice générale : “ c’est le propre du libéral que d’être largement (*sphodra*) excessif dans le don, au point de conserver pour soi une moindre part ; car c’est le propre du libéral que ne pas considérer que soi (*mè blépeîn eph’héauton*) ” (1120a 4 - p.173). La justice distributive impose aux riches une contribution obligatoire, que la libéralité, si elle est présente, permettra de juger satisfaisante, en même temps qu’elle incitera à d’autres contributions, volontaires celles-là.

Suit un développement assez admirable (p.173), qui anticipe de loin certains passages évangéliques (voir **Luc**, XXI, et **Marc**, XII) : “ la libéralité s’entend relativement aux ressources : car ce n’est pas la quantité de ce qui est donné qui fait l’acte libéral, mais c’est la disposition de celui qui donne, et celle-ci donne en fonction des ressources ; rien n’empêche donc que celui qui donne moins soit plus libéral, si le don provient de moindres ressources ” (1120a 9). On ne saurait aller plus loin dans l’intériorisation du mérite et l’affranchissement à l’égard des prestiges de l’extériorité, dans la reconnaissance aussi de l’authentique vertu des petites gens (on retrouve ce thème p.520).

Autre passage remarquable p.174 (après la 1.30). Aristote fait apparaître une sorte d’indice du caractère vertueux de la vraie libéralité, en redonnant sa place à la nécessité d’une acquisition mesurée en vue du don bien destiné : le propre de la libéralité est d’assurer la coexistence dans la même personne de la capacité à bien donner et de la capacité à bien acquérir ; tandis que les vices opposés empêchent cette coexistence. On vérifie à nouveau, sur un exemple particulier, que le rôle de la vertu est d’assurer un équilibre qui empêche une inclination de devenir exclusive.

Le chapitre 3 procède à une comparaison des deux vices opposés à la libéralité, en vue de leur qualification morale.

Celle-ci apparaît d’abord plus favorable à la prodigalité qu’à la parcimonie, ce qui n’est pas étonnant puisque la première pratique l’acte principal de la libéralité, le don, tandis que la seconde le refuse tout à fait. Ainsi, le prodigue “ rend service à beaucoup de gens ”, l’avare “ à personne, et pas même à soi ” (1121a 29 – p.176).

Aristote fait valoir d’autre part que le prodigue manque plutôt de jugement que de sens moral : “ donner et ne pas recevoir d’une manière excessive n’est pas une marque de perversité ni de bassesse, mais plutôt de sottise ” (1121a 26), formule qui sent la pitié plutôt que la réprobation.

Aristote souligne pourtant que la sottise en question rapproche paradoxalement la prodigalité du vice opposé en ce que le prodigue, tout comme l’avare, incline à accepter toute source d’enrichissement, même si elle est moralement contestable. Cela résulte pour Aristote d’un manque de conscience du bien véritable, qui se vérifie dans la fréquente association de la prodigalité avec l’intempérance (p.177).

La parcimonie paraît jugée d’emblée plus durement que la prodigalité, mais Aristote en suggère aussitôt comme une excuse : elle serait comme la compensation d’une situation d’impuissance (*adunamia*), telle celle qui résulte du vieillissement.

Les pp.177-178 préludent évidemment à certaine mise en scène comique par Molière, le nom d’Harpagon signifiant littéralement ce que décrit ici Aristote, non sans distinguer une avarice qui consiste essentiellement à retenir des richesses possédées, et celle qui vise à les accroître en s’en procurant de la pire manière.

Aussi Aristote n’hésite-t-il pas à qualifier de parcimonieux “ le joueur (*kubeutès*), le pillard (*lôpodutès*), et le brigand (*lèistès*) ”, dont les vices cumulés trouvent selon lui leur principe dans une “ cupidité sordide (*aïschrokerdeïa*) ” (p.178), à laquelle tout un chacun est exposé, s’il est vrai que “ la plupart sont cupides (*philochrêmatoi*) plutôt que généreux (*dotikoi*) ” (p.177).

N.B. Ce dont Aristote fait ici la théorie sous le nom de *libéralité* correspond exactement à ce que nous appelons aujourd’hui la *générosité*. Ce dernier terme a eu un autre sens dans la langue de Corneille et de Descartes : il désignait alors le caractère des “ âmes bien nées ”, que

Descartes définissait comme une conscience de la puissance incoercible du libre arbitre, et comme l'estime de soi qui en résulte. Cette passion vertueuse est l'équivalent cartésien de la *magnanimité* aristotélicienne. On peut dire aussi que la libéralité est le sens moderne, affaibli, de la notion de *charité*, que l'on a fini par identifier à l'aumône, alors qu'elle signifiait d'abord l'amour de la créature par amour du Créateur, notion assez étrangère à la morale aristotélicienne, qui ne nie pas la possibilité d'un amour de Dieu - le souverain bien pour Aristote -, mais bien celle d'une amitié entre l'homme et Dieu (cf. VIII, 9, p.403). Ce sera l'un des grands problèmes de s. Thomas que d'intégrer l'humanisme éthique d'Aristote à une théologie de la charité conçue comme cette amitié qu'Aristote déclarait impossible.

Traité de la magnificence (chapitres 4 à 6)

Mégaloprépèia : Aristote la présente comme une forme de la libéralité, rendue possible par une certaine abondance des ressources possédées. Son acte propre n'est pas tant le don que la *dépense*. Et bien que la grandeur soit une notion toujours relative, Aristote n'en admet pas moins qu'il y a des choses qui sont comme grandes absolument parce qu'elle dépassent partout et toujours la mesure commune.

La magnificence tient le milieu entre la mesquinerie et l'ostentation, ce qui suppose une capacité de discernement qui permette d'investir ses richesses "avec goût (*emmélôs*)" (p.180). Aristote souligne que la magnificence se manifeste plutôt dans des œuvres que dans des dons, comme la libéralité. Aussi est-elle une source de la passion d'admiration (*thaûma*), dont Descartes redira à son tour qu'elle est éveillée par tout ce qui comporte une différence remarquable, soit par sa nouveauté, soit par sa *grandeur*.

Le chapitre 5 entreprend de préciser à quoi tient cette grandeur.

Aristote en trouve une première raison dans la nature élevée de l'objet visé par l'œuvre : culte religieux ou service de l'État (les *liturgies* à Athènes).

Mais il ajoute que la vertu doit être ici encore appréciée en référence à l'agent : car la magnificence est une vertu réservée aux riches ; la pauvreté l'interdit, ou n'en permettrait qu'une contrefaçon déplacée et préjudiciable à son auteur (p.183). En revanche, Aristote voit magnifiquement un manque de vertu, de la part d'un riche, à ne pas se montrer magnifique, et cela au service d'un bien humain important, et non pas dans un simple but de prestige personnel (p.184).

La fin du chapitre comporte à nouveau une intéressante et subtile distinction entre la grandeur de la dépense et la grandeur de l'œuvre : ici la magnificence du cadeau est jugée en fonction de son destinataire - les cadeaux magnifiques faits aux enfants à chaque Noël sont peu de choses à côté des œuvres d'embellissement des cités. Aristote semble donc bien admettre, comme pour la libéralité, la réalité d'une magnificence relative, et aussi la possibilité de ses déviations vicieuses - il y a des cadeaux ruineux, parfois offerts pour capter l'affection, et pas toujours profitables à leurs bénéficiaires...

Le chapitre 6 fait leur sort à ces dévoiements.

Traité de la magnanimité (chapitres 7 à 9)

Encore une pièce majeure de l'éthique aristotélicienne. Le portrait du magnanime est resté justement célèbre et annonce plus d'une page des moralistes ultérieurs. Mais en outre l'ampleur de l'analyse conduit à se demander s'il s'agit bien d'une vertu particulière, ou s'il ne s'agit pas d'une vertu totale, intégrant toutes les vertus morales, mais définie d'un autre point de vue que la justice générale.

La proximité avec le traité de la magnificence induit d'emblée une question problématique : à quelle sorte de grandeur a rapport la *mégaloψυχία* (qui n'a évidemment rien à voir avec la mégalomanie) ? Car la notion de grandeur était déjà impliquée dans la vertu précédente. Mais il ne s'agit plus ici de cette grandeur encore proprement quantitative qu'était l'importance d'une dépense. Il s'agit plutôt de ce caractère de celui que nous appelons un *grand homme*, et qui se manifeste dans ce "bien extérieur (*ektos*)" dont le "mérite (*axia*)" lui est reconnu par les autres : "l'honneur (*timè*)" (p.187). Aristote n'hésite pas à rapprocher l'honneur rendu à la grandeur humaine de celui qui est rendu à la divinité (*ibid.*), et il précise que le magnanime se contente, comme la divinité, de l'honneur qu'on lui rend - alors que c'est moins que ce qu'on lui doit - "parce qu'on n'a rien de plus grand à leur offrir" (1124a 9 - p.189). On comprend par là comment Aristote comprenait la signification du culte religieux.

Le terme *axia* et le verbe *axioô* (juger digne) ont une grande place dans le texte : comme ultérieurement la générosité cartésienne, la magnanimité est définie comme une certaine forme de la conscience de soi. Elle qualifie celui qui se juge digne d'un honneur dont il est effectivement digne : or le mérite n'est pas seulement un état de fait que le jugement n'aurait qu'à constater, car le jugement est un élément intrinsèque du mérite lui-même. En effet, le vaniteux pèche par l'illusion de valoir plus qu'il ne vaut, mais le pusillanime pèche en se jugeant d'une manière qui le dévalorise à ses propres yeux, alors que son mérite réel est plus grand qu'il ne pense (p.188) : c'est donc par son jugement sur lui-même que le pusillanime démérite. Il lui manque ce que Descartes appellera l'estime de soi, et il tombe dans le mépris de soi qui s'y oppose. C'est peut-être pourquoi Aristote péjore la pusillanimité plus que la vanité (pp.187 et 194) : tout en la mettant au compte de la timidité plutôt que de la sottise, il la déclare plus mauvaise parce que le pusillanime est, par sa fausse opinion de lui-même, cause de sa propre infériorité morale. Préludant à certaines formes modernes de l'analyse psychologique, Aristote dit qu'il "semble comporter quelque chose de mauvais du fait qu'il se juge indigne des biens, et qu'il s'ignore lui-même (*éοικέ kakon écheîn ti ek toû mè axioûn héauton tôn agathôn, kaí agnoeîn d'héauton*)" (1125a 20).

Le chapitre 7 fait ressortir que la magnanimité est sans doute la vertu qui vérifie le mieux ce qu'Aristote énonçait au livre II en disant que la vertu morale est à la fois un milieu et un sommet : "le magnanime est un sommet (*akros*) par la grandeur, mais un milieu (*mésos*) parce qu'il est comme il faut (*tôi hós dei*)" (1123b 13 - p.187).

Mais la suite du chapitre souligne que toute vertu comporte un élément de grandeur qui en fait naturellement un ingrédient de la magnanimité : "ce qu'il y a de grand en chaque vertu paraît bien être le propre du magnanime" (1123b 30 - p.188). C'est dire qu'aucune vertu n'est possible sans magnanimité, laquelle à la fois appelle et rend possibles les actes du courage, de la justice, ou de la tempérance : l'homme magnanime est au-dessus des avantages que tout autre croirait retirer des actions contraires à ces vertus, autant qu'il l'est par rapport aux vicissitudes de l'existence (pp.189-190). C'est pourquoi Aristote admet une sorte de relation involutive entre la magnanimité et les autres vertus : "la magnanimité semble bien être une sorte d'ornement des vertus, car elle les rend plus grandes et ne peut exister sans elles" (1124a 1 - p.189).

La conscience de la grandeur personnelle apporte aussi la juste mesure dans le rapport aux biens extérieurs qui, faute de vertu, sont source de dédain et d'insolence (p.190) : dans un beau paradoxe en fait très réaliste, Aristote souligne que la magnanimité est cela seul qui permet de "supporter convenablement la prospérité (*ta eutuchémata*)" (1124a 31 - p.191). Il n'a manifestement aucune illusion sur les risques qu'entraîne la richesse et le succès, alors même qu'il y voit des compléments à la fois justes et bénéfiques de l'honneur qui revient de droit au seul homme de bien (p.190).

Le portrait qui commence p.191 est à lire.

La magnanimité est d'abord étroitement rapprochée du courage et de la libéralité, puis de la justice - quant au rapport avec les personnes de condition inférieure ou élevée -, et de la véracité - sur soi (p.192) et sur les autres (p.193).

Savoureux sont les passages qui soulignent le calme du magnanime (pp.192 et 193), l'absence en lui de toute rancune (l'éthique aristotélicienne n'est décidément pas une morale du ressentiment !), et même ce qu'on pourrait appeler son esthétisme : " il est du genre à posséder les choses belles et sans profit (*akarpa*) plutôt que profitables et utiles (*ôphélimôn*) " (1125a 11 – p.193).

Le traitement de la magnanimité, sa ressemblance avec celui de la justice générale quant à son rapport à l'ensemble des vertus, sont propres à y faire voir la vertu aristotélicienne par excellence. Il ne faut pas oublier qu'Aristote fut le précepteur d'Alexandre, et qu'il chercha avant tout à lui enseigner les deux vertus morales majeures, en même temps que la prudence nécessaire au politique. On sait qu'il désavoua son royal élève quand celui-ci lui parut se détourner de l'héritage hellénique qu'il avait voulu lui transmettre, pour se lancer dans une guerre impérialiste et adopter des pratiques asiatiques, comme de se faire honorer comme un dieu en exigeant la gèneuflexion - ce dont le refus coûta la vie au neveu d'Aristote, Callisthène. Comme quoi, lorsque Aristote compare l'honneur dû au magnanime au culte rendu à la divinité, il ne mélange pas tout, car il y a manifestement pour lui une faute contre la magnanimité - une *démésure* - à réclamer des honneurs proprement divins.

Par ailleurs, si l'analyse de la magnanimité commence par référer celle-ci à ce " bien extérieur " qu'est l'honneur, et qui fait toute la grandeur des grands de ce monde, elle la réfère ensuite à cette grandeur intérieure qu'Aristote juge inhérente à toute vertu, et elle se prolonge dans un portrait qui paraît bien correspondre à quiconque travaille et réussit à devenir vertueux, indépendamment de ce que Pascal appelait les " grandeurs d'établissement ". Tout comme la magnificence, la magnanimité, grande vertu s'il en est, n'est pas une vertu réservée aux grands. On comprend que Descartes ait pu réinterpréter la magnanimité aristotélicienne comme une *générosité* liée non pas à une bonne naissance au sens sociologique du terme, mais à cette bonne naissance - *generosus* renvoie à l'idée de génération - qui consiste pour la créature humaine, à recevoir de Dieu tout à la fois son être et sa liberté : manquer de générosité, c'est avant tout ignorer cette origine, et ignorer qu'elle est réelle en toute âme spirituelle. Parce que son horizon de pensée était le personnelisme chrétien, Descartes pouvait concevoir un universalisme éthique plus complet et plus cohérent que celui d'Aristote, mais que laissait plus qu'entrevoir l'analyse aristotélicienne des vertus, notamment celle de la magnanimité, qui est sans doute le moment le plus aristocratique de l'éthique aristotélicienne, mais tend à une définition proprement éthique du mérite moral, par-delà les distinctions sociales extérieures et conventionnelles.

Traité des " petites " vertus (chapitres 10 à 15)

1. L'ambition (*philotimia*).

On peut la considérer comme un aspect de la magnanimité puisqu'elle concerne le rapport à l'honneur en tant qu'objet de désir.

Aristote souligne que le qualificatif *ambitieux* est d'un usage équivoque, tantôt péjoratif tantôt laudatif : on reproche le manque d'ambition comme une marque de pusillanimité. Or la variabilité de l'usage n'est pas ici un motif pour le dénoncer : Aristote y voit bien plutôt l'indice qu'il y a dans le domaine concerné matière à vertu, car " là où il y a excès et défaut, il y a aussi le moyen " (p.196), même si celui-ci n'a pas reçu de nom.

L'ambition vertueuse est le caractère de celui qui recherche les honneurs sans prétendre à plus qu'il ne vaut, mais en consentant pour cela à plus d'efforts que la plupart.

2. La douceur (*praotès*).

La longueur du chapitre témoigne de l'importance qu'Aristote accordait à notre rapport à la passion de colère (*orgè*).

La définition de la douceur vérifie l'affirmation du livre II selon laquelle la juste mesure éthique ne se laisse pas déterminer comme un milieu géométrique ou une moyenne arithmétique : entre ces deux extrêmes que sont l'irascibilité et l'absence de coléricité, la douceur tire plutôt vers la seconde que vers la première.

Aristote n'en dénonce pas moins comme un vice l'incapacité à éprouver ou à manifester sa colère : il y voit une impuissance à se défendre, et, à ce titre, une marque de servilité (*andrapodôdês*). Nietzsche s'en souviendra.

Quant à l'excès opposé, il donne l'occasion à Aristote d'esquisser ce qu'on pourrait appeler une dialectique de la violence, qui fait d'elle un processus autodestructeur : " le mal se détruit aussi lui-même, et, s'il est complet, devient intolérable (*aphorèton*) " (p.198). S. Thomas n'hésite pas à voir là un propos sur le mal en général :

" Un mal intégral serait destructeur de lui-même. Car il deviendrait impossible à supporter (*importabile*) en supprimant le sujet qui devrait le supporter s'il existait. Ce qui en effet n'est rien, on ne le déclare pas mauvais, pour autant que le mal est privation du bien. Or tout être, en tant que tel, est bon. C'est pourquoi il est évident que le mal ne supprime pas tout le bien, mais un certain bien particulier dont il est la privation. C'est ainsi que la cécité supprime la vue, mais pas l'animal, puisque, s'il était supprimé, alors la cécité le serait aussi. D'où il apparaît que le mal ne peut être intégral : parce qu'alors, en supprimant tout le bien, il se supprimerait lui-même " (n° 808 du *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque*).

La description qui suit (p.198) fait apparaître la grande diversité des comportements colériques. On notera particulièrement, dans la caractérisation du " caractère amer (*pikros*) ", l'esquisse de celui que Max Scheler, s'inspirant de Nietzsche, appellera " l'homme du ressentiment " : avoir la rancune tenace, c'est se rendre insupportable à soi-même autant qu'à ses proches. L'éthique aristotélicienne n'est assurément pas une morale du ressentiment.

La fin du chapitre (p.199) souligne, comme pour l'ambition, le caractère flottant des jugements sur la douceur, et y voit un indice de la difficulté à assigner le milieu constitutif de la vertu. Il est difficile de dire quand on est trop doux ou pas assez, parce que " le jugement est de l'ordre du particulier et relève de la sensation ". Kant dirait : ce jugement ne saurait être déterminant, parce qu'aucune règle générale ne suffit à le déduire, mais seulement réfléchissant, parce que la règle impérative doit ici être tirée du singulier lui-même. [Il y aurait lieu d'interpréter le jugement prudentiel d'Aristote comme un jugement réfléchissant au sens kantien, type de jugement auquel Kant a fait une place en esthétique, mais pas en morale].

3. L'affabilité.

Il s'agit d'une disposition qui n'a pas de nom en grec, en dépit, ou peut-être à cause de sa proximité avec cette vertu majeure, aux yeux d'Aristote, qu'est l'amitié. Il se refuse pourtant à les confondre, pour autant que l'une peut exister sans l'autre, l'affabilité s'exerçant aussi à l'égard des personnes pour lesquelles on n'a pas d'amitié, cette dernière étant ici caractérisée par la présence de " sentiments (*pathous*) " et d' " affection (*stérgeîn*) " (p.200).

La matière de l'affabilité est l'ensemble des relations qui font l'ordinaire de la vie en société, et plus particulièrement les plaisirs et les peines qui en résultent.

L'affabilité se laisse approcher par opposition à la complaisance (*areskéia*) ou à la flatterie (*kolakéia* - p.202) d'une part, la hargne (*duskolia* - littéralement : la mauvaise humeur) et la chicane (*dusêris* - la *quérulence* de nos psychologues) d'autre part.

La caractérisation de l'affabilité tend à la rapprocher de la justice autant que de l'amitié : car sa mesure consiste d'une part à se régler d'après le mérite moral d'autrui, " quant au bien (*kalon*) et à l'utile (*sumphéron*) " (p.201), d'autre part en " rendant à chacun ce qui convient

(*hékastoïs aponémôn to prépon*) ”, en fonction de ses qualités de tous ordres - c’est presque la formule par laquelle Cicéron définira la justice.

4. La véracité.

Encore une disposition innommée en grec. Elle tient le milieu entre la vantardise (*alazonéïa* - la *jactance*) et ce que le grec appelle *eirônéïa*, mal rendu par notre terme *ironie* : il s’agit d’une forme de dissimulation ou de réticence, au sens propre du terme (et non pas selon l’usage courant qui l’emploie à la place de *réluctance*), soit en entendant son rapport étymologique au verbe latin *tacere*.

Le chapitre 13 s’ouvre par une indication incidente mais importante : le but ici poursuivi par Aristote est de compléter son analyse morale, mais aussi de vérifier la pertinence de sa définition de la vertu - ce qu’il exprime en une formule qui résume toute sa conception de *l’induction* : “ en voyant d’un seul regard (*sunidontés*) qu’il en va ainsi de toutes ” (p.203). L’abstraction conceptuelle et l’induction judicative ne consistent pas dans une totalisation de cas, mais dans l’acte par lequel l’intellect appréhende intuitivement l’inhérence d’un universel dans une pluralité de cas singuliers : l’intellection d’un universel est l’acte par lequel l’intellect enveloppe une multitude de sujets dans l’unité d’une visée (*l’intentio* des scolastiques).

La matière de la véracité n’est pas la parole en général ni la vérité en général, mais la parole que l’on tient sur soi. Il s’agit d’une forme de sincérité, non pas dans l’expression des opinions ou des sentiments, mais dans les jugements par lesquels on s’attribue ou se dénie des qualités personnelles, celles qui donnent une bonne réputation (*ta endoxa* - 1127b 25 – p.205).

Aristote note finement que celle-ci peut être ordonnée à une fin autre, mais aussi voulue pour elle-même, comme c’est souvent le cas dans la conversation ordinaire, et que c’est alors qu’elle est le plus révélatrice du caractère de la personne, dont les dispositions se manifestent alors en toute indépendance : “ c’est conformément à sa qualité propre (*hoïos esti*) que chacun parle ou agit ou vit de telle manière, s’il n’agit pas en vue de quelque chose ” (1127a 27 – p.203).

Ainsi l’homme véridique est celui qui dit la vérité sur lui-même alors même que cela ne doit lui être d’aucun profit (p.204) : il est dit *philalèthès* parce qu’il aime la vérité pour elle-même.

Comme pour la douceur, Aristote note que la véracité est plus proche de la dissimulation que de la vantardise.

Celle-ci est caractérisée comme une forme de mensonge (*pseudos*), et ce qui vaut en général pour celui-ci vaut en particulier pour celle-là : ils peuvent être intéressés, mais aussi être aimés et pratiqués pour eux-mêmes. C’est ainsi que la *médissance*, facilement calomnieuse - les *potins* ou la presse à scandale -, occupe beaucoup de conversations entre des personnes qui n’en retirent aucun autre profit.

Les dernières lignes du chapitre donnent une indication intéressante sur la signification de l’ironie socratique : nous la rattachons volontiers, à la faveur de la parenté entre *eirônéïa* et le verbe *érôtaô*, à la pratique de l’interrogation, mais selon Aristote, elle consistait plutôt d’abord, de la part de Socrate, à se dénier les qualités de science, de sagesse, de vertu, qui pourtant lui étaient reconnues, même par l’oracle de Delphes.

Aristote dénonce pour finir le caractère hypocrite de ce que nous appelons l’*afféterie*, dans laquelle il voit une affectation en fait ostentatoire dans la dissimulation de ses mérites : il y a une manière sournoise de faire montre de ses qualités qui consiste à les dénier pour forcer les autres non seulement à les reconnaître, mais à exprimer cette reconnaissance.

Ici encore Aristote apparaît bien comme un fin moraliste, eût-il, comme physicien, l’âge mental d’un enfant de huit ans...

5. L'enjouement (*eutrapélia*).

Intermédiaire entre la bouffonnerie et la rusticité dans les actes ou les paroles qui sont propres à égayer la vie sociale, soit les plaisanteries, notamment sous cette forme qu'est la raillerie (*skômma*).

Ici encore on est frappé de voir à quel point Aristote va chercher la vertu sur un terrain qu'on a fini par juger lui être étranger, considérant que “ la détente (*anapausis*) et l'amusement (*païdia*) sont nécessaires dans la vie ” (1128b 3 - p.209) : sa conception de la moralité n'est décidément pas triste !

L'importance du point se vérifie non seulement ici encore à la longueur du chapitre, mais au soin qu'apporte Aristote à son analyse.

D'abord en lui donnant (p.208) une portée esthétique qu'il faut rapprocher de ce qu'il dit dans la **Poétique** (ch.6) sur le caractère *cathartique* de l'art dramatique à l'égard des passions humaines. Passage intéressant puisqu'il s'agit ici de la comédie et que nous avons perdu le traité qu'Aristote lui a consacré. Il juge comme un progrès la substitution du sous-entendu à l'obscénité : la comédie a gagné en valeur artistique, c'est-à-dire en efficacité dramatique, en faisant preuve de ce que dans la vie sociale on appelle le “ tact (*épidexiotès*) ”, qui est la mesure dans l'adaptation des paroles à ceux à qui on les adresse.

Aristote prolonge ce jugement par un questionnement subtil au sujet de la pratique sociale de la raillerie. Il se demande si la bonne mesure de la raillerie doit être cherchée dans son contenu en tant qu'il peut être approuvé par un homme bien éduqué, ou dans l'effet, réjouissant ou attristant, qu'il produit sur son destinataire. Ce deuxième critère supposé est écarté comme trop indéterminé, du fait que l'agrément est toujours relatif à la personnalité de chacun : on peut faire de la peine en voulant amuser. Sur le premier, s. Thomas commente ainsi :

“ Il est clair que le vertueux ne fera, c'est-à-dire ne prononcera pas n'importe quelle raillerie, parce que la raillerie est une sorte d'outrage (*contumelia* - en grec : *loïdorèma*), pour autant que ce qui est dit dans la raillerie est quelque chose d'humainement infamant, et cela, les législateurs interdisent de le dire [condamnation légale de la *diffamation*]. Mais il y a des railleries qu'ils n'interdisent pas, et qu'il faut dire pour le plaisir, ou pour l'amendement des hommes, pourvu que cela ne comporte rien d'infamant. Celui en effet qui se montre en raillant gracieux et libéral paraît être pour lui-même une loi, pour autant que par son choix personnel il évite ce que la loi interdit, et fait usage de ce qu'elle autorise ” (n° 862).

C'est ce qu'on a pu dire de la comédie, et que Rousseau trouvait à contester à propos de Molière : *castigat ridendo mores*.

6. La pudeur (*aïdôs*).

Le terme de *modestie*, retenu par Tricot, doit être entendu dans un sens un peu ancien qu'il a perdu, celui qu'il avait quand on exigeait des femmes une tenue modeste, c'est-à-dire qui ne soit pas propre à exciter le désir sexuel masculin. En son sens actuel, le terme signifie plutôt la véracité en tant qu'elle est plus proche de la dissimulation que de la vantardise.

Le terme de pudeur est une traduction classique d'*aïdôs*. Celui de *réserve* (note 1) convient aussi très bien, au sens où l'on parle d'une personne réservée.

Aristote précise d'emblée qu'il s'agit moins d'une disposition que d'une affection. C'est moins une vertu qu'une sorte de honte (*aïschunè*), une tendance spontanée qui fait rougir à l'idée de donner une mauvaise opinion de soi, à tort ou à raison.

Cette affection est moralement utile tant que la vertu est inaccomplie, c'est-à-dire dans la jeunesse. En revanche le propre de la vertu est d'ôter cette sorte de crainte puisqu'elle rend les actions honteuses détestables : la pudeur ne saurait donc être une vertu ; elle est plutôt une affection appelée à disparaître, sinon en ce que la vertu en est aussi comme un prolongement

rationnel. La pudeur a chez Aristote le même statut que, chez Rousseau les sentiments naturels “ antérieurs à la raison ”, que celle-ci doit reprendre et prolonger dans la loi instituée.

Livre V

[Pour les premiers chapitres de livre V, on se reportera au commentaire de Laurent Cournarie : <https://philopsis.fr/archives-auteurs/aristote/aristote-ethique-anicomaque-livre-v/>]

Chapitre 11

Ce chapitre est peut-être un écho à des discussions conduites au sein de l'Académie. La confrontation de l'injustice commise et de l'injustice subie apparaît chez Platon quand il fait dire à Socrate que la première est pire que la seconde (*République*, I ; *Gorgias*). Elle donne lieu ici à une série d'apories (pp.257-259) :

1/ À la faveur d'une citation d'Euripide présentée comme énonçant une absurdité (*atopôs*), Aristote pose la question de savoir s'il est possible de « subir l'injustice de plein gré (*hékonta adikeïsthai*) ». Le bon sens suggère plutôt que, si l'injustice est ce qu'elle est, c'est toujours contre son gré qu'on la subit, tandis qu'on la commet toujours parce qu'on y trouve un intérêt.

Aristote redouble son questionnement en envisageant la possibilité que l'opposition entre *akousion* et *hékousion* ne s'applique pas de façon absolue à celle de la justice et de l'injustice commises ou subies, mais qu'elle dépende des cas. Cette hypothèse est justifiée par le fait que l'on puisse être contre son gré l'objet d'un traitement juste, par exemple si l'on subit un juste châtiment.

2/ Aristote se demande si l'on doit appliquer à l'injustice subie une distinction qui s'impose quant à l'injustice commise. Ni la justice ni l'injustice ne consistent simplement à accomplir des actions conformes ou contraires à ce que la justice exige, car cette conformité ou cette contrariété peuvent être accidentelles.

On peut donc commettre une action juste ou injuste sans être soi-même juste ou injuste, et celui que cette action aura touché n'aura donc été traité ni justement ni injustement.

Pour répondre (p.259), Aristote rappelle d'abord la définition générale de l'injustice en tant qu'action volontaire contraire à la justice : conformément aux conditions de la conduite responsable établies au livre III, elle consiste à agir en connaissance de cause, c'est-à-dire en sachant ce qu'on fait, avec quoi et de quelle manière on le fait, et à qui on le fait.

Aristote envisage alors le cas de l'intempérant qui, comme Platon l'avait déjà suffisamment établi, se nuit à lui-même : comme Aristote a fait valoir que la conduite intempérante n'en est pas moins volontaire (III, 1, p.122), il en résulte que l'intempérant se porte tort volontairement, et donc est injuste envers lui-même (ce qui fera l'objet d'une interrogation ultérieure, au ch.15).

De même l'intempérance peut exposer à l'injustice, comme dans le cas, imaginé par Sylvester Maurus (note 2, p.260), de celui qui se laisse escroquer par une maquerelle.

Contre quoi Aristote fait valoir qu'il y a une différence entre accepter de subir un dommage et vouloir être victime d'une injustice, ce que personne ne veut parce que « personne ne veut ce qu'il ne pense pas être valable (*spoudaion*) » (1136b 7). Cela impose une précision à la définition de l'injustice qui doit impliquer l'absence du consentement de la part de sa victime (c'est un point du débat que ne manque pas de susciter une accusation de viol). Aristote, citant Homère (p.260), invoque l'exemple d'un contrat d'échange dans lequel une partie consent à donner plus que ce qu'elle reçoit : il y aurait injustice seulement en l'absence du consentement.

De même, ce n'est pas l'injustice subie que recherche l'intempérant mais le plaisir, et l'on peut bien admettre qu'il la subit contre son gré puisque, comme Aristote le souligne, il sait bien souvent qu'il agit contre ce que sa conscience lui dicte. On peut donc à la fois chercher volontairement ce bien qu'est un certain plaisir et réprouver un mal que cette recherche implique : il n'y a donc pas contradiction à dire que c'est malgré soi qu'on subit une injustice à laquelle on s'expose par une conduite volontaire.

Chapitre 12

Ce chapitre paraît prolonger le dernier exemple donné dans le chapitre précédent, mais il s'agit désormais moins d'un contrat inégalitaire que l'on suppose volontaire, que d'un acte de justice distributive — celui par exemple d'un juge qui doit attribuer des parts de butin ou d'héritage — par lequel quelqu'un reçoit plus que ce qui lui est dû. Aristote fait valoir qu'il est impossible de considérer le bénéficiaire comme coupable d'injustice puisqu'il doit son bénéfice à la volonté d'un autre. Mais il y a tout autant de difficulté à considérer ce dernier comme injuste, car il faudrait alors considérer toute largesse comme une injustice, et notamment cette forme que le grec appelle *épieikéia* (l'équité), dont Aristote va faire au chapitre 14 un aspect essentiel de la justice du juge.

Aristote dénonce le *simplisme* de cette conception qui voudrait qu'il y ait forcément une injustice de la part du donateur ou du bénéficiaire. En considérant les choses plus concrètement, on peut voir qu'une telle largesse peut au contraire être le moyen de rétablir une certaine justice, si elle contribue à rétablir un équilibre dans une situation où l'un des deux disposait d'un bien quelconque (matériel ou autre) en excès : s. Thomas s'en souviendra sans doute — même s'il cite s. Ambroise plutôt qu'Aristote — en expliquant que le superflu des riches revient de droit aux pauvres.

Aristote n'en maintient pas moins (p.262) que si injustice il y a, elle ne peut être mise au compte que du distributeur qui donne plus qu'il ne faut, puisque c'est sa volonté qui est ici le principe de l'action, alors que le bénéficiaire est passif, même si l'on peut déclarer sa situation injuste dès lors qu'il reçoit trop par rapport à ce qui lui est dû. Il n'est pas plus injuste à proprement parler que ne sont meurtriers à proprement parler des êtres qui ne sont pas en mesure d'exercer une volonté propre, qu'il s'agisse d'un être inanimé, d'un organe naturel, ou d'un serviteur obéissant aux ordres.

Le dernier alinéa (p.263) est difficile.

Aristote envisage le cas d'une décision de justice prise *agnoôn*, soit dans l'ignorance (Tricot l'interprète comme ignorance de circonstances particulières, mais le terme utilisé est celui qu'Aristote oppose au livre III à l'expression *di'agnoïan*).

Le texte dit : « s'il juge en ignorant, il n'est pas injuste du point de vue de la justice légale (*kata ton nomikon dikaïon*) et son jugement n'est pas injuste, mais il est comme injuste (*hôs adikos*) : car autre est la justice légale, autre celle qui lui est antérieure (*to prôton*). Et s'il juge injustement en connaissance de cause, lui aussi reçoit trop (*pléonektei*), que ce soit de gratitude ou de vindicte. Tout comme par conséquent dans le cas où quelqu'un reçoit sa part d'une injustice commise, celui qui pour les raisons susdites juge injustement obtient plus que son dû (*pléon échei*) : et en effet, dans ce cas-là, en attribuant une terre par jugement, ce n'est pas une terre qu'il reçoit mais de l'argent » (1136b 32 - 1137a 4).

Aristote envisage manifestement des décisions de justice — en situation de paix ou de guerre — dont le résultat est de favoriser une des parties en présence. Une ignorance non coupable de la part du juge interdit de le considérer comme injuste s'il s'en tient à la légalité, alors que le résultat de sa décision peut être considéré comme quelque chose d'injuste, et cela, rappelle Aristote, parce que la loi instituée n'est pas le seul et suffisant critère de la justice : elle suppose ce principe antérieur non instituée qu'est le juste « naturel (*phusikon*) », qu'Aristote distinguait (V, 10, 1134b 18, p.250) du juste « légal (*nomikon*) », en entendant cette distinction tout autrement que les Sophistes.

Chapitre 13

Passage important qui permet de comprendre en profondeur le sens de la doctrine aristotélicienne sur la vertu morale.

Aristote fait apparaître un contraste entre les actes et les dispositions, en soulignant la facilité des premiers et la difficulté des secondes, au moins quant leur acquisition.

Il commence par dénoncer l'illusion qu'il y a à déclarer facile le fait d'être juste au prétexte que les actions injustes (adultère, coups, corruption) sont toujours à portée de main dès lors qu'aucun obstacle ne les empêche, et cela vaut pour le vertueux autant que pour le vicieux : rien n'empêche le combattant courageux de jeter ses armes et de fuir (p.265).

Le fond de la question est précisément qu'être juste — ou le contraire — ne consiste pas uniquement à commettre telle ou telle action, mais à le faire d'une certaine manière, soit à y être *disposé* intérieurement.

Il en va à cet égard de la vertu morale comme de l'art, car ce qui spécifie le médecin n'est pas l'usage de ses instruments ou de ses remèdes, dont n'importe qui peut se servir, mais sa manière de les utiliser en tant qu'elle est dirigée par sa compétence propre (p.265).

C'est pourquoi Aristote dénonce aussi comme une illusion l'idée que la justice ne requerrait pas une compétence qui est de l'ordre de la connaissance : « on pense semblablement qu'il ne faut pas être savant (*sophon*) pour connaître ce qui est juste et ce qui est injuste, parce qu'il n'est pas difficile de comprendre les choses sur lesquelles les lois se prononcent » (1137a 9). [Kant écrira tout juste le contraire dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*].

À quoi Aristote oppose — dans ce qui se présente comme une parenthèse mais se trouve en fait développé dans les lignes suivantes — le caractère en fait accidentel des dispositions légales : elles sont en effet des applications instituées, c'est-à-dire adaptées à la particularité des situations, d'exigences de la justice naturelle sans lesquelles elle seraient dépourvues de valeur morale. Or sur ce point aussi, la comparaison avec l'art est instructive, car elle révèle que les difficultés techniques auxquelles l'art apporte une réponse sont moins grandes que les difficultés pratiques que doivent résoudre les lois civiles : la nomothétique demande encore « plus de travail (*pléon ergon*) » que la médecine, la difficulté dans les deux cas étant qu'il ne s'agit pas seulement de connaître des principes, mais plus encore d'en donner une application particulière.

Ce passage est intéressant en ce qu'il montre déjà nettement, à propos de la justice, l'implication mutuelle des vertus morales et des vertus intellectuelles qu'établira, au livre VI, l'analyse de la prudence. Il apparaît impossible à Aristote de mettre la justice au compte d'une spontanéité dans laquelle la réflexion, l'étude et le savoir n'auraient pas une place essentielle.

Cette dimension est pourtant partielle, car la justice, comme toute autre vertu morale, est affaire d'exercice encore plus que de savoir, et c'est sous ces deux aspects qu'elle peut être considérée comme difficile, par opposition aux actes qui sont à la portée de n'importe qui.

En vérité, la justice, comme les autres vertus, rend facile les actes qui lui correspondent, et qui sont en vérité difficiles au vicieux. Le vertueux est celui à qui il est devenu facile de s'abstenir de certains actes qu'il lui serait facile d'accomplir comme n'importe qui d'autre, et plus facile d'accomplir certains actes devenus pratiquement impossibles, au moins dans l'immédiat à celui dont la disposition acquise est contraire à la vertu.

L'homme vertueux est en ce sens l'homme vraiment libre parce qu'il ne lui est pas plus difficile d'accomplir les actes vertueux que leurs opposés, et que par conséquent il peut les choisir d'une manière pleinement volontaire. À l'opposé, le vice est un esclavage de l'âme parce qu'il lui rend impraticables certaines conduites pourtant hautement désirables.

Le dernier alinéa (p.265) s'écarte à première vue du thème général du chapitre en insistant sur le caractère proprement humain de la justice pour autant qu'elle a à voir avec les avantages plus ou moins grands que des personnes peuvent retirer de leur vie collective : c'est là quelque chose qu'Aristote juge impossible à attribuer à la divinité, dont le bien ne saurait être en rien augmenté ou diminué, puisqu'elle est pour elle-même tout son bien, et d'une manière inaltérable. Au sens strict, il ne peut pas y avoir, à l'égard de la divinité, plus de justice qu'il ne peut y avoir d'amitié (cf. VIII, 9, p.403). Aristote n'en admet pas moins une légitimité du culte, affirmant, dans sa *Rhétorique*, que celui qui doute s'il faut honorer les dieux ou ses parents ne mérite pas une réfutation, mais une correction

Chapitre 14

Tandis que le terme français *équité* renvoie étymologiquement à l'idée d'égalité, le terme grec *épīeikēia* connote plutôt celle de *convenance* et de *juste mesure*.

Ce terme avait, comme le nôtre, une valeur laudative, qu'Aristote rappelle, mais pour en tirer une nouvelle aporie, d'autant plus problématique que l'équité est étroitement associée à la justice sinon identifiée à elle, alors qu'elle se manifeste par des actes qui à certains égards contredisent la justice : comment dès lors juger pareillement bons le juste et l'équitable ? Ou faut-il refuser la valorisation morale de l'un ou de l'autre ?

Non seulement Aristote ne dévalorise aucun des deux, mais il pense l'équité comme une forme supérieure de justice.

Le propre de l'équité est en effet de ne pas s'en tenir à la lettre de la loi et d'en adapter intelligemment l'application. Il peut en effet se faire que, selon un mot de Cicéron, « *summum jus summa*

injuria » : cela doit s'entendre d'une application stricte de la loi qui, dans certains cas, peut, contre l'esprit de la loi, c'est-à-dire la finalité qui lui donne son sens, s'avérer être cause d'une injustice réelle (telle cette obligation de rendre un dépôt, dont Kant veut qu'elle soit inconditionnellement satisfaite même si elle empêche le soulagement d'une injuste misère). S. Thomas souligne que le propre de l'*épikie* (le latin n'a pas traduit mais seulement transcrit le grec) est d'empêcher que la fidélité littérale à la loi ne se retourne contre son intention fondamentale.

Aristote explique sa nécessité par l'inévitable abstraction qui caractérise une disposition légale en tant que telle, c'est-à-dire en tant que règle commune, et en ce sens, universelle. Cette abstraction n'est pas fautive — sauf si le législateur s'est montré simpliste (*hèmartén haplôs eipôn*, 1137b 22, p.267) — parce qu'« elle tient à la nature des choses (*én têi phusei tou pragmatos estin*) » (1137b 18), c'est-à-dire au fait que les choses — en l'occurrence les conduites des hommes en collectivité — comportent indissociablement des aspects d'universalité essentielle et de contingence accidentelle.

Ainsi l'équitable est supérieur non pas au juste absolument parlant, mais à cette justice qui ne peut faire autrement que se référer à la loi, et du coup est tributaire des limites qu'elle comporte inévitablement en tant qu'elle est le fruit d'une décision institutionnelle humaine.

D'où la définition de l'équitable comme « correctif de la loi (*épanorthôma nomou*) » (1137b 26).

Aristote mentionne deux applications de la notion :

1/ la nécessité encore actuelle de compléter toute décision législative par des décrets d'application.

La distinction entre *nomos* et *psèphisma* sera reprise dans l'analyse de la prudence politique en VI, 8.

2/ l'atténuation de la rigueur de la loi de la part du juge qui rend une sentence.

N.B. L'équité, tout comme la justice, est une disposition morale qui n'est pas réservée à certains hommes : cette justice supérieure a vocation à s'exercer dans tous les rapports humains. Si, au XX^{ème} siècle, Rawls a entrepris une théorie qui définit la justice comme équité, c'est peut-être parce qu'il avait conscience que l'égalité visée par la justice ne peut jamais être une égalisation rigoureuse, mais seulement un équilibre des services et des rétributions qui soit tel que chacun puisse s'en juger satisfait, en l'absence, comme Aristote l'avait fortement souligné, de tout critère strict d'évaluation et de mesure des biens partagés ou échangés.

Chapitre 15

Aristote revient à la question, laissée pendante au ch.11, de la possibilité d'une injustice envers soi-même.

L'argumentation se réfère d'abord (p.269) à la justice générale qui s'exprime dans la loi et commande par son moyen les actes de toutes les vertus.

Le premier cas envisagé est celui du suicide, qui est un cas particulier d'homicide et encourt donc logiquement la même condamnation. De fait, la loi grecque sanctionnait le suicide (voir la note 1 de Tricot, p.269).

Aristote conteste cependant que l'injustice ainsi sanctionnée soit une injustice du suicidé à l'égard de lui-même. Si l'on admet le principe établi antérieurement qu'on ne saurait vouloir une injustice que l'on subit, il est impossible de considérer que le suicidé a été injuste envers lui-même dès lors qu'il a voulu son acte : « c'est de plein gré qu'il subit, alors que personne ne subit l'injustice de plein gré (*hékôn gar paschei, adikeitai d'oudeis hekôn*) » (1138a 12).

Reste alors à considérer que ce qui est sanctionné, c'est une injustice envers la cité, pour autant que le suicidé la prive volontairement des services qu'il pouvait lui rendre, et plus généralement du bien qu'il constituait, par lui-même et par son activité, pour son entourage.

Le deuxième moment de l'argumentation (p.270) passe de la justice générale à la justice particulière — dont l'opposé est autre chose que la perversité qui s'oppose à la justice générale —, afin de souligner ce qu'il y aurait d'absurde à admettre une injustice envers soi de ce point de vue, puisqu'une telle justice suppose toujours un rapport entre au moins deux personnes.

Un deuxième argument fait valoir que l'injustice est un mal infligé volontairement et sans qu'il réponde à un mal antérieur, comme dans le cas de la vengeance — juste dans son principe sinon dans ses modalités. Autrement dit, l'injuste fait subir mais n'a rien subi ni ne subit rien, tandis qu'on ne pourrait être injuste envers soi-même sans subir.

L'impossibilité d'une telle injustice se vérifie enfin si l'on considère ces réalités qui, sans être la personne elle-même, font en quelque sorte partie d'elle, comme Aristote le dit ailleurs des enfants pour

ceux qui les ont engendrés (V, 10 p.250 ; et *Politique*, I, 4, 1254a 9) : qu'il s'agisse du conjoint ou des biens, on ne peut commettre à leur égard des actes qui seraient des injustices s'ils étaient ceux de quelqu'un d'autre.

Dans la fin du chapitre (p.271), Aristote reprend l'affirmation socratique (?) et platonicienne que commettre et l'injustice est pire que la subir, en l'expliquant à partir de ses propres analyses.

Être victime d'une injustice, c'est-à-dire se trouver réduit à un état injuste, est en soi un mal, mais ce mal est indépendant de toute injustice personnelle de la victime, tandis que le fait de la commettre est, au pire, l'expression d'une disposition vicieuse de son auteur, et au mieux, une conduite conforme à une telle disposition, et qui comporte au moins le risque d'y incliner celui qui ne l'aurait pas encore contractée par une conduite habituelle.

C'est pourquoi l'injustice commise est en soi un mal plus grand que l'injustice subie, même si par accident l'inverse peut se produire : l'exemple médical donné p.272 suggère qu'Aristote envisage ici l'aggravation accidentelle d'un mal par les conséquences qu'il entraîne — par exemple, dans le cas de l'injustice, le malheur qui peut en résulter et qui peut toucher d'autres personnes que sa victime directe.

Le dernier alinéa introduit l'intéressante idée d'une justice interne à la personne. Aristote s'empresse de préciser que ce point ne contredit pas la conclusion précédente parce que l'homme est ici envisagé non pas comme un et simple, mais comme complexe et multiple, dans la mesure où il comporte ces instances diverses que sont les parties de l'âme.

Ainsi il peut y avoir une injustice de la partie rationnelle à l'égard des parties sensible et affective, voire végétative, si elle se montre indifférente à leurs exigences et ne leur rend pas les honneurs qui leur sont dus. Passage important si l'on songe à ce que Nietzsche trouvera à dire sur ce qu'il considère comme une « calomnie du corps » caractéristique d'un certain moralisme ascétique manifestement assez éloigné des perspectives aristotéliennes.

Livre VI.

I. Notion générale de la vertu intellectuelle

A. Problématique (ch.1).

Le chapitre 1 articule les deux catégories de vertus en référence à ce qui a servi à spécifier la vertu morale comme *mésotès*.

Considéré du point de vue proprement moral, le *mésos* peut être identifié à l'état d'équilibre de celui dont les dispositions affectives innées ont été cultivées et intégrées harmonieusement. Mais on a vu aussi que cette éducation du caractère se faisait à travers l'accomplissement de certains actes adaptés à la personnalité de chacun.

C'est pourquoi le *mésos* est ici caractérisé moins en référence au sujet que comme objet de choix (*aiireisthai*), et par conséquent de jugement (*logos*).

La question qui se pose est donc celle de la rectitude du jugement dans la détermination du milieu, soit dans le choix des actes propres à assurer l'équilibre moral de la vertu : *to dé mésos estin hōs ho logos ho orthos légei*.

Aristote s'objecte le caractère apparemment tautologique et circulaire de sa conception, qu'il déclare, en 1138b 26, "vraie mais pas du tout claire (*alēthēs mén, outhén dé saphēs*)" :

- d'un côté, le juste milieu est défini comme ce qui est choisi conformément à la droite règle. Renvoyant implicitement à son analogie entre l'hygiène et la morale, Aristote rappelle le caractère stochastique de la vertu : elle consiste à viser (*anablēpōn*) un but (*skopos*), en fonction duquel on règle son effort, moyennant tension (*ēpiteineîn*) ou relâchement (*aniēnai*). [Voir la note 6 de Tricot].

- d'un autre côté, la droite règle est définie comme celle qui est capable de dicter le juste milieu : "il y a une limite (*horos*) des médiétés, que nous déclarons intermédiaires (*métaxu*) entre l'excès et le défaut pour autant qu'elles sont conformes à la droite règle (*orthos logos*)" 1138b 23).

- Dans ces considérations formelles, on peut entendre un écho aux problématiques antérieures. Car l'analyse des vertus morales a donné deux significations concurrentes à la notion de droite règle, en tant que principe de détermination du bien qui est à faire : celle d'un *milieu subjectif*, assignable seulement en fonction de l'individualité de chacun, et d'autre part, dans le cas de la vertu de justice, celle d'un *milieu objectif*, dicté par une loi commune. La question éthique, telle qu'Aristote la comprend, est toujours celle de l'articulation de ces deux pôles de détermination, soit d'une part de l'individualisation de la nature humaine en chaque personne, d'autre part des fins universelles qui résultent de cette communauté de nature.

Le traité des vertus intellectuelles vise en fait à répondre à cette question, ce qui conduit Aristote à leur subordonner les vertus morales, tout en reconnaissant une certaine irréductibilité de la sphère pratique à ce qui est théoriquement déterminable.

C'est ce qui apparaît déjà dans la réponse à son objection, à la fin du chapitre 1.

Il souligne d'abord que ce qu'il vient d'énoncer vaut "pour toutes les prises en charge (*ēpimélēiaîs*) dont il y a science (*péri hosas estin épistēmē*)" (b 26), telles la politique, la médecine ou la gymnastique, déjà citées depuis le début de l'œuvre.

Ce qu'Aristote souligne ici, c'est que l'évidence formelle n'accroît en rien notre savoir : en termes poppériens, on dirait qu'on a affaire à une proposition qui, étant tautologique, n'est pas falsifiable, mais que du même coup elle n'apporte aucune connaissance déterminée. Il est

inutile de savoir qu'on doit toujours suivre les prescriptions du médecin si l'on ne sait pas quels remèdes on doit prendre.

N.B. Dans la mesure où il étend ce jugement au domaine moral, celui des “dispositions de l'âme (*tas tēs psuchēs hēxeīs*)” (b 32), Aristote exclut ici la possibilité de déterminer la droite règle de l'action d'une manière purement formelle : autrement dit, il récuse ce qui s'appellera par la suite le *formalisme moral*. C'est à Kant qu'il reviendra de chercher à fonder les impératifs éthiques sur la seule forme de la loi, en affirmant que “la raison pure est pratique par elle-même”, au sens où elle est capable de donner sa règle à l'action humaine d'après sa seule exigence formelle de non-contradiction. Kant verra là le moyen de détacher la législation pratique de la connaissance théorique. C'est précisément cette séparation qu'Aristote récuse, tout en distinguant les deux ordres.

B. Définition de la vertu intellectuelle (ch.2).

Chapitre important, qui reprend et précise la distinction des facultés psychiques exposée à la fin du livre I.

Cette précision concerne “celle des parties de l'âme qui a le *logos*”.

a. Subdivision de la partie rationnelle de l'âme.

Aristote en fait ici l'objet d'une nouvelle bipartition, qui ne recouvre pas celle qu'il a établie antérieurement. Au livre I, il s'agissait de la distinction entre la *raison cognitive* et la *raison appétitive*. Cette distinction va réapparaître dans la suite du chapitre, en 1139a 18, avec la mention du désir (*orexis*). Auparavant, Aristote introduit une distinction, au sein même de la faculté cognitive, entre la capacité “par laquelle nous connaissons (*thēōroûmén*) tous ceux des êtres dont les principes excluent tout changement (*hosōn haī archai mē endéchontai allōs echein*)”, et la capacité par laquelle nous connaissons “ceux qui ne l'excluent pas (*ta endéchomēna*)” : il s'agit évidemment des êtres *nécessaires*, selon tous les sens de la nécessité, et des êtres *contingents*.

N.B. La note 3 de Tricot me semble trop restrictive. En référence à *Physique* II, 9, il faut dire que la nécessité n'est pas toujours absolue. Seul le Premier Moteur, acte pur, exclut toute forme de potentialité et de mutabilité. Les astres sont immuables, mais immuablement mobiles quant au lieu. Les vérités mathématiques sont nécessaires, mais conditionnellement, tout comme les relations physiques de cause à effet. Les réalités contingentes sont donc ce qu'il y a de contingent, soit d'indéterminé, dans cette partie de l'être qu'est la nature sublunaire.

La pointe du texte est ici la distinction entre deux formes irréductibles de connaissance en fonction de l'irréductibilité de leurs objets : connaître les nécessaires et les contingents signifie les connaître en tant que tels, c'est-à-dire non pas seulement être dans le vrai en sachant qu'ils existent, mais savoir qu'ils sont nécessaires ou contingents, et en quoi ils le sont, avec les conséquences qui s'ensuivent, notamment quant aux possibilités d'action à leur égard (cf. III, 5).

L'idée maîtresse d'Aristote, ici, est que ces deux connaissances ne peuvent en toute rigueur relever de la même capacité, car le contingent comme tel ne peut qu'échapper à ce qui nous permet de connaître le nécessaire - c'est-à-dire d'avoir une *science* -, et réciproquement.

Le nécessaire et le contingent sont dits ici “différer par le genre (*tōi génei hétéra*)”, ce qui signifie qu'ils ne sont pas des espèces d'un même genre qui les engloberait. Ils sont en effet des déterminations essentielles du plus universel de nos termes conceptuels : l'*être*, et ils ont donc comme lui ce que les scolastiques appellent une signification *transcendantale*. Ils relèvent de cette “science de l'être en tant qu'être” qu'est pour Aristote la “philosophie première” (voir : *Métaphysique*, G, 1, E, 1, et K, 3).

À deux objets qui diffèrent de cette manière doivent correspondre deux capacités cognitives différant elles aussi “ par le genre ”, puisque naturellement adaptées aux premiers : “ *pros gar ta tōi géneī hétéra kai tōn tēs psuchēs moriōn hétéron tōi géneī to pros hékatéron péphukos* ” (1139a 8).

La raison avancée est une thèse majeure du réalisme noétique d'Aristote : “ la connaissance se produit moyennant une ressemblance (*homoiotēta*) et une affinité (*oikéiotēta*) ” (a 10). La connaissance est en effet pour Aristote une *assimilation* du connaissant au connu.

N.B. Le présent passage atteste, quoi qu'il en soit de la chronologie des œuvres d'Aristote, la parfaite cohérence entre la doctrine de l'**Éthique à Nicomaque** et celle du traité **De l'Âme** : ce dernier analyse l'acte cognitif comme une information de l'être connaissant par le connu, que ce soit par la réception d'une forme sensible dans le sens, ou par l'actualisation d'une forme intelligible dans l'intellect potentiel. De même, le traité **De l'interprétation** pense le concept comme une “ similitude (*homoiōma*) ” de la chose. Ainsi, “ l'acte du sensible et de la sensation est un et le même ” (**De l'Âme**, III, 2, 425b 25). De même, “ la science en acte est identique à la chose (*tōi pragmati*) ” (III, 7, 431a 1).

Quant à l'affinité, c'est elle qui fait que la vue appréhende les couleurs mais pas les sons, l'ouïe les sons mais pas les couleurs : il faut que l'organe sensible soit constitué de telle sorte qu'il puisse accueillir la forme sensible qui lui est propre par l'intermédiaire du milieu transmetteur - l'air pour le son, le diaphane pour la vue. L'affinité analogue entre l'intellect et l'intelligible est encore plus certaine, car l'intellection en acte rend l'intellect intelligible à lui-même, soit lui permet de se connaître lui-même intellectuellement : “ l'intellect se pense lui-même en saisissant l'intelligible : car il devient intelligible en touchant (*thinganōn*) et en pensant celui-ci, en sorte qu'il y a identité de l'intellect et de l'intelligible ” (**Métaphysique**, L, 7, 1072b19). Ainsi il appartient à l'intellect d'avoir une connaissance de lui-même en même temps qu'il connaît intellectuellement les autres facultés, qui ne se connaissent pas elles-mêmes.

La distinction des deux formes de connaissance se traduit dans leur dénomination comme *épistēmōnikon* et *logistikōn*. Cf. la note 6 de Tricot : Platon utilisait ce dernier terme en un sens générique qui se trouve ici restreint pour signifier ce qu'Aristote appellera ultérieurement *doxastikon*. L'explication consiste à identifier la délibération à un *calcul*, qu'il faut entendre moins en un sens mathématique qu'au sens d'une conjecture : Aristote rappelle, en référence à III, 5, que le délibérable, c'est le conjecturable, jamais le nécessaire.

Aristote tire de là deux conclusions : 1/ “ le *logistikōn* est une partie distincte (*hén ti*) [plutôt que : “ seulement une partie ” - Tricot] dans la partie rationnelle ” (a 14) ; 2/ c'est pour chacune des deux parties de cette dernière qu'il faut déterminer en quoi consiste “ la meilleure disposition (*hē beltistē hēxis*) ”, c'est-à-dire sa “ vertu (...) en rapport avec son œuvre propre (*pros to ergon to oikéion*) ” (b 16-17).

b. Les principes de l'action.

Il s'agit ici de *ta kuria praxéōs kai alēthēia* : ce qui “ dans l'âme ” est prédominant quant à l'action et la vérité. On peut entendre dans le mot *kurios* ce qui la fonction de commandement, soit ce qui joue un rôle déterminant, décisif dans l'ordre de la connaissance ou dans l'ordre pratique.

Aristote décline une liste : “ sensation intellect désir ”.

Ici encore, la référence implicite est le livre III du traité **De l'Âme**, où les idées ici résumées sont exposées de façon approfondie.

La première proposition peut à cet égard surprendre : “ la sensation n'est principe (*archē*) d'aucune action ” (1139a 19), ce que montre clairement, selon Aristote, le cas des bêtes. Le traité **De l'Âme** semble dire le contraire en étudiant le rôle de l'âme dans la motricité animale : les animaux qui n'ont pas d'intellect ne peuvent se mouvoir que moyennant leurs sensations.

La contradiction disparaît si on comprend en un sens strict l'affirmation que " les bêtes ont la sensation, mais n'ont pas de part à l'action (*praxéōs*) " (a 20) : l'action n'est pas à entendre comme un simple mouvement producteur d'effet, mais comme le mouvement qui est déterminé par un choix volontaire, soit en son sens moral. Le propos d'Aristote signifie donc qu'aucune sensation n'est à elle seule le principe d'un choix pratique, alors même que la sensation joue un rôle dans le choix, puisque l'action opère sur le particulier et que celui-ci est objet de sensation (cf. III, 5, p.157).

Le premier des trois termes étant éliminé, Aristote établit un parallèle entre les deux autres pour autant qu'ils comportent deux oppositions similaires : celle de l'affirmation et de la négation dans l'ordre de la pensée (*dianoia*), de la poursuite (*diôxis*) et de la fuite (*phugè*) - " recherche " et " aversion " chez Tricot - dans l'ordre du désir. Dans l'ordre théorique, on distingue *ce qui est* et *ce qui n'est pas* ; dans l'ordre pratique, on poursuit *ce qui est bon* et on fuit *ce qui n'est pas bon*.

En *De l'Âme*, II, 3, 414b 2, Aristote écrit que l'*orexis* englobe l'*épithumia*, le *thumos*, et la *boulêsis*. On retrouve à travers ces trois termes la distinction entre d'une part les deux formes de l'appétit irrationnel - l'impulsivité de l'irascible étant traité comme une *tendance* à l'instar de l'attrait ou de la répulsion du concupiscible - ; et d'autre part l'appétit rationnel, ici identifié à la visée du bien intelligible en tant que fin (cf. III, 6).

On retrouve donc ici la question de l'articulation entre le jugement et le choix, abordée au livre III. La question de la détermination de la droite règle est envisagée dans cette perspective, moyennant une distinction entre théorique et pratique.

Le théorique s'entend par opposition à la fois au *pratique* et au *poiétique*. De ce point de vue (j'inverse l'ordre), la rectitude s'identifie à la vérité (*alêthês*) et son défaut à l'erreur (*to pseûdos*). Il n'y pas ici d'autre droite règle que la nature même de la chose connue, pour autant qu'elle est accessible à l'intellect : l'intellect qui connaît est mesuré par ce qu'il connaît, et devient par là-même mesure pour les autres intellects.

N.B. 1/ Bien qu'il se place du point de vue théorique, Aristote caractérise cette opposition comme celle d'un bien et d'un mal (*to eû kai kakôs*) : le vrai est le bien de l'intellect, et l'erreur est son mal, mais le propre de l'intellect est de le connaître comme vrai, et vraiment bon, plutôt que de le vouloir comme bien, ce qui appartient à la volonté. 2/ Aristote ajoute, à titre d'explication : " c'est là l'œuvre de toute puissance intellectuelle (*toûto gar esti pantos dianoêtikoû ergon*) ", ce qui semble bien suggérer l'idée que la distinction du vrai et du faux a son rôle à jouer partout où l'intellect s'exerce, y compris comme intelligence pratique (cf. *De l'Âme*, III, 7). Quelques lignes plus haut, Aristote parlait de la connaissance *dianoétique* d'une vérité pratique (*alêthêia praktikê* - a 26). Et à la fin du chapitre, il écrira : " l'œuvre des deux parties intellectuelles est la vérité " (1139b 12).

Ce qui spécifie le point de vue théorique, c'est de considérer le vrai pour lui-même, abstraction faite de toute action, soit parce qu'il s'agit d'un nécessaire sur lequel on ne peut agir, soit parce qu'il ne s'agit pas d'agir dans l'immédiat mais, par exemple, de réfléchir sur l'action.

Dans l'ordre pratique, cette abstraction n'a évidemment pas lieu d'être et la droite règle ne saurait donc consister seulement dans la vérité connaissable : ce qui est ici déterminant, c'est la visée du bien en tant qu'il est à faire, et non pas seulement en tant qu'objet de connaissance.

Les deux aspects paraissent néanmoins inséparables, et à certains égards, c'est bien la possibilité théorique de discriminer le vrai et le faux qui paraît fonder le sens et la possibilité de la distinction morale entre le bien et le mal.

Aristote résume en effet les acquis du livre III en rappelant d'une part que le propre de la vertu morale est de lever les obstacles affectifs à l'exercice du choix raisonnable, et d'autre part que celui-ci peut être défini comme un " désir délibératif (*orexis bouleutikê*) ". Or cette dernière expression renvoie à la dimension intellectuelle du choix moral en tant qu'il est le fruit d'une délibération.

C'est pourquoi la vertu dans l'ordre pratique exige à la fois une vérité de la règle (*ton té logon alèthè einai*) et une rectitude du désir (*kaī tèn orexin orthèn*), c'est-à-dire une convergence entre les deux : “ il faut (...) que ce soit la même chose que la première énonce et que la deuxième poursuit ” : la rectification porte sur les deux plans à la fois.

N.B. Si c'est là le propre de l'ordre pratique, cela signifie que, dans l'ordre théorique, la connaissance de la vérité peut exister en toute indifférence à son égard : ce n'est pas le désir du vrai qui fait le vrai, alors que le bien ne peut aucunement être réalisé sans désir.

En 1139a 29, Aristote résume son idée : la droite règle “ de l'intelligence pratique est une vérité accordée au désir correct (*alèthèia homologôs échousa tèi orexei tèi orthèi*) ”, par quoi il ne faut pas entendre l'avalisation d'un désir censé attester par lui-même sa rectitude, mais plutôt l'énonciation vraie de ce dont la visée rend le désir droit.

c. Le choix comme principe d'action.

Le terme d'*archè* sert ici à exprimer plusieurs rapports de subordination, mais Aristote souligne que ce n'est pas toujours dans le même sens, ce qui renvoie implicitement à l'analyse de la polysémie du terme en *Métaphysique*, D, 1.

Ainsi le choix peut être dit “ principe d'action ” au premier sens que le terme reçoit dans ce dernier texte : “ ce d'où vient le mouvement (*othén hè kinèsis*) ” (a 31), c'est-à-dire son origine ou point de départ, par opposition à “ ce en vue de quoi (*hou hénèka*) ” (32) il s'effectue. Le choix est en ce sens le commencement de l'action, le premier moment du passage à l'acte, avant même toute manifestation extérieure.

Le terme d'abord exclu - la fin - est ensuite réintroduit comme principe du choix lui-même : celui-ci est “ le désir et l'énoncé d'une fin (*logos ho hénèka tinos*) ” (32), soit de ce qui est à faire, lequel énoncé constitue par là-même une règle.

Ainsi le choix raisonnable comporte nécessairement à la fois une dimension intellectuelle et une dimension morale : “ le choix ne peut être ni dépourvu d'intellect et de pensée (*dianoia*), ni dépourvu de disposition morale : car la bonne conduite et son contraire dans l'ordre pratique n'existent pas sans pensée ni caractère (*èthous*) ” (a 33-35). Les deux dimensions paraissent pour l'instant mises sur un plan d'égalité, pour autant qu'elles sont également indispensables. C'est que, même si la seconde est subordonnée à la première, comme Aristote expliquera plus loin, en un autre sens elle est présupposée à son exercice : la recherche de la vérité suppose des dispositions morales.

Cette égalité est ici renforcée par l'affirmation que “ la pensée, par elle-même, ne meut rien (*outhén kineî*) ” (a 35) : il en va de la pensée comme de la sensation.

Aristote suggère pourtant que la pensée devient elle-même motrice dès lors qu'elle est “ pratique ”, c'est-à-dire “ celle d'une fin (*hè hénèka tou*) ” (36). Et il confirme cette idée en faisant valoir qu'elle s'applique à la *technè*, dont traitera le chapitre 4.

Ce rapprochement le conduit aussitôt à apporter une précision, qui rappelle le sens de sa distinction initiale entre *poièsis* et *praxis*.

La fin de l'art est l'œuvre, laquelle est elle-même voulue pour le profit, quel qu'il soit, que l'on en attend : toute production est production de quelque chose (*tinós*), et ce quelque chose est un “ relatif (*pros ti*) ” (1139b 2). En ce sens le productible (*to poièton*) “ n'est pas une fin absolument parlant (*ou télos haplós*) ” (b 1).

En contraste, Aristote rappelle son affirmation du livre I, qui mettait les vertus morales au nombre des fins par soi, alors même qu'aucune ne s'identifie simplement au souverain bien : c'est pour elle-même que la bonne conduite est désirable, et pas seulement pour le profit que l'on en retire, dans la mesure où ce qui fait la bonté de la conduite, c'est la qualité des dispositions intérieures acquises par la personne, autrement dit le perfectionnement personnel.

Pas étonnant dès lors que ces considérations débouchent sur une sorte de définition de l'homme : “ le choix est un intellect désirant (*orektikos nous*) ou un désir pensant (*orexis*

dianoètkè), et c'est un tel principe qu'est l'homme" (b 4). Cette caractérisation recoupe assurément la spécification de l'homme comme *animal raisonnable*, mais il faut remarquer qu'ici le terme de désir ne renvoie pas seulement à l'animalité de l'homme, mais tout autant et plus encore à son appétit rationnel, à qui il revient assurément d'assumer éventuellement les inclinations de l'âme végétative et sensitive.

Comme le souligne la note 2 de la p.279, quelques lignes semblent faire digression. Il faut les rattacher à III, 5, car le passé fait partie des réalités nécessaires auxquelles la volonté et l'action, même divines, ne peuvent plus rien changer. S. Thomas s'en souviendra, mais, à la différence d'Agathon, il n'y verra pas une limite à la puissance divine : il ne s'agit pas d'une impuissance de Dieu, mais d'une contradiction intrinsèque, c'est-à-dire de quelque chose qui, de soi, ne peut pas être.

Ces lignes paraissent incongrues, et cependant, qu'elles viennent juste après la définition de l'homme n'est pas sans signification, s'il s'agit de suggérer qu'aucun intellect humain ne saurait raisonnablement vouloir que le passé ne soit pas ce qu'il a été. Et d'indiquer du même coup que l'objet propre des choix humains est l'*à-venir*, dont l'ouverture, c'est-à-dire l'indétermination, rend ceux-là possibles.

C. Liste des vertus intellectuelles (début du ch.3)

Conformément à ce qui précède, elles sont considérées comme les diverses formes de la capacité à énoncer le vrai.

Puisqu'il s'agit ici de vertu, celle-ci doit apparaître comme un principe de certitude, par opposition à toute forme d'énonciation incertaine.

Pour désigner celle-ci, Aristote utilise les deux termes d'*hupolèpsis* et de *doxa*.

Tricot explique en note avec raison que le deuxième sert ici à préciser le premier, dont le sens est plus vaste. Il désigne en effet toute sorte de *jugement*, soit l'acte par lequel une proposition est posée comme vraie. En *Métaphysique*, A, 1, il sert à désigner les jugements universels qui, lorsqu'ils émergent de l'expérience, fournissent à l'art ses principes, et appartiennent donc à la vertu intellectuelle. De même, toute vérité scientifique s'énonce sous la forme d'un jugement.

Ce qui est exclu de la vertu intellectuelle, c'est donc "cette sorte de jugement qu'est l'opinion", laquelle se caractérise par l'incapacité de rendre raison de sa vérité, quand c'est le cas. Il s'agit de toutes les formes de la croyance, au sens faible du terme.

Par ailleurs, le début du traité *De l'interprétation* fait apparaître que la proposition, objet du jugement, est le discours dont le caractère spécifique est de pouvoir être vrai ou faux.

La fonction des vertus intellectuelles est précisément d'éviter autant que possible cette deuxième possibilité, dans tous les domaines.

Ceux-ci sont : la production, objet de la *technè* ; la connaissance théorique, objet de l'*épistèmè*, de la *sophia*, et du *noûs* entendu comme intelligence ; enfin l'action, objet de la *phronèsis*.

II. Connaissance pure et connaissance appliquée

L'ordre des chapitres apparaît assez aléatoire. Si l'on se réfère à *Métaphysique*, A, 1, on trouvera logique de commencer par l'art, puisqu'il est la médiation, à partir de l'expérience, pour atteindre une connaissance scientifique.

A. La *technè* (ch.4).

Aristote reprend sa distinction initiale du livre I, en renvoyant aux *exotèrikoï logoï*, c'est-à-dire sans doute à des discussions menées, voire à des écrits publiés à l'extérieur du Lycée (voir la note 3 de Tricot, p.44).

Il insiste ici d'abord sur la différence entre l'ordre pratique et l'ordre poïétique : il y a dans l'un et l'autre une "disposition" à agir *méta logoû*, mais en des sens divers qui interdisent de considérer l'une comme une espèce de l'autre : "elles ne s'enveloppent pas mutuellement (*oudè périéchetai hup'allèlôn*)" (1140a 5).

N.B. C'est là affirmer fortement l'irréductibilité de la règle morale à une règle technique, soit distinguer ce que Kant appellera le *technico-pratique* et le *pratico-pratique* - l'opposition entre les deux auteurs étant que Kant situera la prudence dans le premier ordre et l'exclura du second. Mais il est clair que pour Aristote, l'éthique, et par conséquent la politique, ne sont pas une affaire de technique.

La distinction est clairement affirmée, mais la question est de savoir comment la penser. Le terme de *logos* - traduit par *règle* - sert bien à définir l'art comme vertu intellectuelle, mais il ne suffit pas à le spécifier puisqu'il s'applique tout aussi bien à la vertu pratique.

Il faut donc spécifier le type de *logos* qui spécifie l'art. Aristote le fait d'une manière lapidaire et elliptique, en parlant de *règle vraie* : l'art est *héxis méta logou alèthous poiètikè*. On peut être perplexe parce qu'au chapitre 2, toutes les vertus intellectuelles étaient dites "énoncer le vrai" (*alètheueîn*). L'expression du chapitre 4 laisse donc entendre qu'il est ici question d'une vérité qui n'a pas sa place dans l'ordre éthique. C'est pourquoi sans doute Tricot traduit : *règle exacte*, ce qui renvoie à la forme mathématique de la vérité. Cela se justifie dans la mesure où, pour Aristote, l'art est sinon, comme la technique moderne, l'application d'une connaissance scientifique préalable, du moins toujours l'application d'une règle qui partage avec la vérité scientifique son caractère de nécessité et d'universalité.

Aussi bien Aristote classe-t-il l'art parmi les vertus *intellectuelles*, ce qui signifie qu'il se définit par le rôle qu'y joue à ses yeux la connaissance, beaucoup plus que par le savoir-faire ou l'inventivité. Ce qui définit l'art ici, c'est d'être un savoir-faire intellectuellement réglé, soit la disposition qui permet de faire parce que l'on sait *pourquoi* et *comment* faire. L'habileté dans l'exécution est secondaire et, en tout cas, subordonnée. À la fin du chapitre (p.284), Aristote réfère l'*atèchnia* à la fausseté de la règle opératoire et non pas à un manque d'habileté.

Pour justifier sa définition, Aristote considère l'art du point de vue de son objet : il s'agit, comme pour l'action, des réalités qui sont à la fois en devenir (*génésis*) et contingentes (*tôn endéchoménôn kai eīnai kai mē eīnai*).

Cela ne manque pas de poser un problème. En 1140a 18, Aristote fait remarquer, en référence à Agathon, que "d'une certaine manière l'art et la fortune ont trait aux mêmes choses (*tropon tina péri ta auta estin hē tuchē kai hē technē*)". C'est que, conformément à *Physique* II, les faits fortuits sont les effets accidentels, et non *par soi*, des causes naturelles : sans nature, il n'y aurait pas de hasard (ou : s'il n'y avait que du hasard, il n'y aurait pas de hasard). De même, l'art n'aurait aucune règle à laquelle obéir s'il s'exerçait sur du pur contingent : ses œuvres sont des modifications contingentes de ce qui existe par nature, mais elles ne peuvent l'être que parce qu'il existe des déterminations causales naturelles qui sont autant de *nécessités conditionnelles*, soit des lois nécessaires dont les effets peuvent être contingents.

Il est clair que c'est toute la conception aristotélicienne de la nature qui est ici engagée dans la définition de l'art, et c'est pourquoi Aristote rappelle la distinction qu'il fait au début de *Physique* II pour définir les êtres naturels comme ceux qui "ont en eux-mêmes leur principe (*én hautois échousin tèn archèn*)" (1140a 15), par opposition aux produits artificiels, "dont le principe est dans le producteur et non pas dans le produit (*hôn hē archē én tōi poiōnti alla mē én tōi poiouménōi*)" (13). (Cf. aussi *Métaphysique*, D, 4).

N.B. Cette définition de la nature n'implique pas que le mouvement de l'être naturel ne résulte que de sa nature, mais que celle-ci joue son rôle de principe même lorsque l'être naturel subit une contrainte, ou qu'il est détourné pour produire d'autres effets que son effet naturel, que ce soit par art ou par hasard. C'est ainsi que le léger peut être empêché de monter et le lourd de chuter. Et si l'on dit qu'ils sont l'un et l'autre soumis à la même gravitation, qu'Aristote ignorait, il faudra dire *aussi* qu'elle produit sur chacun des mouvements contraires (par le jeu des densités et des pressions) en fonction de sa nature propre : c'est par nature que le gaz carbonique est plus lourd que l'oxygène.

L'art est ainsi rendu possible par la connaissance du caractère conditionnel des nécessités naturelles, qui permettent de produire, au sein même de la nature, des effets à la fois contingents et non fortuits.

B. Les vertus théorico-théoriques.

a. La science : *épistèmè* (ch.3).

En 1139b 19, Aristote dit qu'il entend ici la science au sens strict (*akribologeïsthai*) : il écarte lui-même les acceptions dérivées et approximatives auxquelles il recourt parfois lui-même.

Comme pour l'art, Aristote définit la science d'abord en référence à son objet.

Il commence par invoquer ce qu'il présente comme une *opinion commune*, soit ce que désigne le terme de science pour tous ceux qui l'emploient : *pantès gar hupolambanomén...* Il s'agit d'une sorte de définition nominale de la science : savoir de science sûre, c'est se dire qu'il n'en peut aller autrement - *ho épistaméthē mēd'endēchesthai allōs ēcheîn* (1139b 20).

Cette définition nominale n'est pas un *a priori* : elle tire évidemment son sens du fait qu'il existe de tels savoirs, que ce soit dans l'ordre des rapports intelligibles entre quantités abstraites, ou dans l'ordre des phénomènes naturels, telle une éclipse.

Sous toute ses formes la preuve scientifique transforme une proposition en vérité nécessaire (le Soleil disparaît parce que...), c'est-à-dire une proposition qui demeure vraie alors même que l'on n'est pas en présence de sa réalisation concrète : la science est le savoir capable de rendre compte de sa propre vérité autrement que par une constatation, qui ne vaut que *hic et nunc* pour un témoin direct. La définition nominale de la science revient à dire qu'en son sens strict, ce terme est propre à désigner la connaissance de ce qui ne peut pas être autrement qu'il n'est, soit de ce qui est *nécessairement* (cf. *Métaphysique*, D, 5). Au contraire, "pour ce qui est des contingents (*ta endēchōména allōs*), lorsqu'ils échappent à notre contemplation (*thēōreîn*), nous ne savons plus ce qu'il en est (*lanthaneî eî esti è mē*)" (1139b 21).

N.B. Lorsque je ne vois plus l'automobile qui a tourné le coin de la rue, je ne sais plus ce qu'il en advient (elle peut avoir pris feu, etc.), mais cela ne m'empêche pas de connaître encore les lois mécaniques suivant lesquelles son moteur fonctionne, s'il fonctionne.

Bref, il peut y avoir science pour autant qu'il y a du nécessaire, et c'est seulement de lui qu'il peut y avoir science : "c'est ce qui est par nécessité qui est objet de science (*ex anankēs ara esti to épistēton*)" (22).

Aristote en tire aussitôt une conséquence problématique parce qu'elle identifie l'objet de science à l'*aïdion* : cela paraît logique dans la mesure où le nécessaire est ce qui ne peut pas ne pas être, mais semble impliquer qu'il n'y a de science que des réalités éternelles, c'est-à-dire "inengendrables et incorruptibles" (24). Or cela s'applique, si l'on se réfère à *Métaphysique*, E, 1, aux mathématiques et à la théologie, mais ce même texte met la Physique au nombre des sciences théorétiques, et Aristote est bien celui qui l'a fondée en défendant la possibilité d'une science de la nature contre l'éléatisme et le platonisme (cf. *Physique* I).

Le concept d'éternité doit être compris comme un *pollachôs légoménon* : au sens strict, il s'agit de l'éternité des êtres divins, à la fois substantiels et soustraits au devenir ; puis il s'agit de l'intemporalité des vérités concernant les abstractions mathématiques, réalités soustraites au devenir mais non substantielles ; et enfin, de la *permanence* des déterminations naturelles, essentielles ou causales, qui font que "les corruptibles imitent les incorruptibles" (*Métaphysique*, Q, 8, 1050b 28). Ainsi les lois qui commandent le devenir des êtres naturels ne sont pas elles-mêmes soumises au devenir.

La suite du chapitre confirme la définition de l'objet de science en invoquant, comme en *Métaphysique*, A, 1, l'aptitude à l'enseignement qui est propre à la science : *to épistèton mathèton* (1139b 25). Mais ce qui importe ici, c'est la forme spécifique de l'enseignement scientifique. Car on peut appeler enseignement toute transmission de connaissances. Mais l'objet de science est le nécessaire parce qu'il y a science de tout ce dont il peut y avoir une démonstration : *hè mén ara épistèmè estin héxis apodeiktikè* (31). Et c'est pourquoi une vérité démontrée doit pouvoir être considérée comme éternelle, dès lors que la démonstration est la preuve qu'il ne peut pas en être autrement (par exemple que la diagonale d'un carré ne peut pas être commensurable à son côté). La démonstration apparaît ici à la fois comme ce qui permet de produire la science et ce qui permet de la transmettre.

Pour penser la science en tant que son objet s'enseigne, Aristote analyse donc les conditions d'une connaissance démonstrative, en référence à ses propres traités de logique.

Il rappelle d'abord que l'enseignement ne saurait être qu'un mode second d'acquisition de la connaissance pour autant qu'il doit lui-même être rendu possible par une connaissance préalablement possédée : *ek proginôskoménôn pâsa didaskalia* (1139b 26). C'était la première proposition des **Seconds Analytiques** : *pâsa didaskalia kaï pâsa mathêsis dianoètikè ek proïparchousèn ginètai gnôseôs*.

Il s'agit d'un fait d'expérience : on ne peut instruire quelqu'un sans s'appuyer sur des connaissances qu'il est capable d'avoir par lui-même. C'est ce que vérifie en premier lieu l'acquisition du langage : on ne peut *apprendre* à parler - aux deux sens du terme - que dans la mesure où l'enfant a la sensation de ce à quoi renvoient les premiers signifiants qu'il peut acquérir. *A contrario*, celui qui est privé d'une faculté sensorielle peut sans doute mémoriser les symboles qui s'y rapportent, mais jamais comme des signifiants, puisque les signifiés lui échappent.

Aussi bien Aristote donne-t-il comme premier moyen d'enseignement l'induction (*épagôgè*), soit l'opération par laquelle on passe de la constatation de cas singuliers à l'abstraction d'un universel.

N.B. Au sens strict, le terme de l'induction est un jugement. Mais les concepts dont ce dernier est constitué sont eux-mêmes tirés de la sensation. C'est à cette dernière opération que les scolastiques donneront le nom d'*abstraction*.

L'autre mode possible d'enseignement est le syllogisme, c'est-à-dire le raisonnement déductif. Il est encore plus clair qu'il résulte de connaissances présupposées puisqu'il faut disposer des prémisses pour pouvoir en tirer une conclusion. Mais Aristote s'attache surtout à souligner que la connaissance par déduction repose en dernière instance sur l'induction, car "l'induction est principe de l'universel lui-même (*archè esti kaï tou katholou*), tandis que le syllogisme part des universels (*ek tôn katholou*)" (1139b 28).

Telle est la réponse aristotélicienne au problème de la connaissance des principes : "il y a des principes au syllogisme dont il n'y a pas de syllogisme, mais bien induction (*eîsin ara archai ex hôn ho sullogismos, hôn ouk esti sullogismos, épagôgè ara*)" (29).

Ce problème ne se poserait pas s'il ne s'agissait que de déduire : car il est toujours possible de construire des syllogismes corrects suivant les règles formalisées dans les **Premiers Analytiques**. Et ici, peu importe qu'on cherche à déduire les prémisses : la régression est toujours possible.

En revanche, elle est impossible s'il s'agit non pas de déduire mais de démontrer, c'est-à-dire d'établir une vérité par le moyen d'une déduction. Ce n'est possible qu'à partir de vérités préalablement connues, et cette connaissance ne peut en dernière instance résulter d'une déduction, car alors on ne saurait jamais rien par ce moyen.

À moins de les considérer comme des présuppositions arbitraires, il faut renvoyer à l'induction la connaissance des principes indémontrables de la démonstration qui donne la science - qu'Aristote appelle en grec des *axiomes*.

La fin du chapitre fait valoir que l'acquisition d'une science n'est possible que par la connaissance des principes qui lui permettent de prouver ses affirmations. Sinon, il ne peut s'agir que d'une "science par accident", celle-là même qu'Aristote attribue aux Sophistes (*Seconds Analytiques*, I, 2), lesquels prétendent ignorer la vérité des principes, et qui n'est en fait qu'une opinion.

N.B. 1/ Aristote donne à entendre que certains principes le sont pour tout syllogisme en général et pas seulement pour le syllogisme démonstratif : il n'y a pas en effet de raisonnement déductif qui ne repose sur le principe de non contradiction, dont la vérité est la condition de possibilité de toutes les connaissances scientifiques. C'est pourquoi la *Métaphysique* (G, 3) dit qu'il est "principe même à l'égard des autres axiomes", qu'il est "le plus certain" et qu'il ne peut pas être ignoré.

2/ L'origine inductive des principes de la démonstration est affirmée et théorisée à la fin de *Seconds Analytiques* (II, 19). Mais cela n'empêche pas Aristote de recourir au raisonnement dialectique - la "démonstration par réfutation" - pour vérifier la nécessité qui distingue un axiome d'un simple postulat, soit d'une présupposition arbitraire. Il applique ce mode de vérification au premier principe lui-même.

b. L'intelligence : *noûs* (ch.6)

[N.B. Tricot traduit : *raison intuitive*, mais le terme de raison connote l'usage discursif de l'intellect, et l'intuition est une appréhension immédiate qui s'oppose en cela au raisonnement].

Ce chapitre tire la conséquence immédiate du point précédent.

Les principes étant indémontrables, et la science étant définie comme capacité démonstrative, la connaissance des principes ne peut être science au sens strict, alors même qu'elle est évidemment partie intégrante de la science elle-même.

Quant aux présuppositions nécessaires à la science, les *Seconds Analytiques* (I, 1) précisent qu'il y a "deux formes de connaissance préalable : soit il est nécessaire de présupposer l'existence (*hoti esti*), soit il faut comprendre la définition de ce dont on parle (*ti to légoménon esti*), soit les deux, par exemple : quant à ce que pour tout il est vrai d'affirmer ou de nier, que c'est ainsi ; pour le triangle, ce que ce terme signifie ; pour l'unité, les deux, et ce que signifie le terme, et qu'elle existe ; car chacune de ces choses n'est pas également claire pour nous" (71a 11).

De même la *Métaphysique* dit que "les sciences ne disent rien de l'existence ou de l'inexistence du genre dont elles traitent" (E, 1, 1025b 16), et qu'elles "ne donnent aucune preuve de l'essence, mais partent d'elle, soit en la rendant manifeste (*dèlon*) au moyen de la sensation, soit en la prenant pour hypothèse, et démontrent ainsi les propriétés du genre de choses qu'elles étudient, avec plus ou moins de force (*è anankaïotéron è malakôtéron*)" (10).

D'un autre côté, il serait absurde que les principes de la science ne soient pas l'objet d'une connaissance au moins aussi certaine qu'elle. Il faut même dire que cette connaissance doit être plus certaine que la science en ce qu'elle est logiquement antérieure : la science a besoin d'elle tandis qu'elle n'a pas besoin de la science. Ainsi "il faut que la science démonstrative provienne de vérités premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle, et causes de celle-ci" (*Seconds Analytiques*, I, 2, 71b 20).

Pour identifier la connaissance des principes, Aristote procède par élimination.

La science est déjà éliminée pour la raison qu'on a dite.

L'art et la prudence - dont l'étude a été esquissée au chapitre précédent - le sont pour la raison qu'elles ne portent pas sur le nécessaire.

Reste la *sophia*, qui sera elle aussi étudiée ultérieurement (ch.7). Elle est exclue ici pour la raison qu'elle est une sorte de science : elle est selon Aristote capable de démontrer des conclusions que ne démontrent pas les autres sciences, et suppose donc les mêmes principes qu'elles.

Pour dénommer la connaissance des principes, le grec n'offre aucun terme à Aristote. Aussi recourt-il à celui qui sert à désigner la faculté dont toutes les vertus sont des formes particulières de perfectionnement : pour que l'intellect puisse acquérir science, *sophia*, art ou prudence, il faut qu'il soit d'abord capable de connaître ce qui a par rapport à ces vertus valeur de principe. "Reste qu'il y ait intelligence des principes (*leipétaî nouîn einai tôn archôn*)", conclut donc Aristote ((1141a 7).

Le même terme sert donc à désigner la faculté non sensible de connaissance et sa disposition fondamentale. L'intellection dont il est question ici n'est pas n'importe quel acte d'intellection (*noêsis*), mais, en tant que vertu, la *possession habituelle*, soit aussi la conscience explicite des principes saisis comme vérités premières. Par exemple, la pensée s'exerce suivant le principe de non-contradiction avant même d'en être consciente. Mais elle en acquiert l'intelligence en le formulant.

On recourt couramment au terme d'*intuition* pour désigner cette intelligence, en tant que connaissance immédiate par opposition au caractère médiat de la connaissance discursive (*dianoia*). L'immédiateté du principe n'est pas à entendre en un sens chronologique, mais au sens où il est logiquement antérieur, présupposé, à toute autre vérité énonçable.

Aristote utilise lui-même le verbe *thinganeîn*, c'est-à-dire la métaphore du *contact*, pour exprimer le caractère immédiat de la connaissance des principes, par exemple en *Métaphysique*, Q, 10, 1051b 25, à propos de l'appréhension des essences.

Mais dans la mesure où la connaissance des principes doit être plus certaine que la science elle-même pour fonder la certitude scientifique, il recourt aussi au terme *épistèmè*, en lui apportant une précision : "pour notre part, nous disons que toute science n'est pas démonstrative, mais que celle des principes immédiats (*tôn amésôn*) est non-démonstrative (*anapodeikton*)" (*Seconds Analytiques*, I, 3, 72b 18).

Pour autant que nous disposons d'axiomes dont le caractère indéniable peut être vérifié dialectiquement, il y a là une raison de reconnaître à l'intellect une capacité propre d'intuition, distincte de l'intuition sensible.

Le texte majeur sur ce point est le dernier chapitre déjà cité des *Seconds Analytiques*, où Aristote affirme à la fois l'origine inductive et le caractère intuitif de la connaissance des principes.

c. La *sophia* (ch.7).

Le début du chapitre est un exposé concis de la conception qu'Aristote élabore dans les deux premiers chapitres du livre A de la *Métaphysique*, à savoir la définition de la philosophie comme *science première*. Aristote y renvoie d'ailleurs explicitement (en 981b 25) à son *Éthique*. Ici comme là, il rejoint le sens particulier qu'il donne au terme de *sophia* à partir de son usage habituel.

Le qualificatif *sophos* sert originellement en grec à désigner toute sorte de compétence, et le terme *sophistès* en a d'abord été un synonyme, avant de prendre sa connotation péjorative. C'est pourquoi Aristote définit d'abord la *sophia* comme "*arété technès*" (1141a 12), expression qui prête à deux interprétations : ou bien le terme *arété* est entendu en son sens générique, précisé par le terme suivant, et l'expression ne désigne rien d'autre que la *vertu d'art*, soit la compétence technique ; ou bien, comme Tricot, on ramène *arété* à son sens

originel d'*excellence*, et il désigne alors un degré supérieur dans la possession d'une compétence, pour autant qu'un homme de l'art peut être plus ou moins accompli.

Cette deuxième interprétation est encouragée par l'emploi, dans les lignes précédentes (9), de l'expression *tois akribéstatois* : il est intéressant de noter que ce qualificatif, qui sert ailleurs à caractériser les sciences exactes, est ici appliqué à deux grands artistes, au sens moderne du terme : Phidias et Polyclète, ce qui montre qu'Aristote, contrairement à ce que donnait à penser son maître dans la *République*, n'hésite pas à leur reconnaître une authentique *technè*.

De ce sens restreint de la *sophia*, Aristote distingue aussitôt un sens *général* qui ne s'entend pas en référence à un domaine particulier : *holôs ou kata méros oud'allo ti* (13).

Aristote appuie sa conception sur une citation humoristique dont il paraît infléchir le sens : le vers attribué à Homère semble bien dénier à celui qu'il vise toute forme de compétence du même ordre que celle du vigneron ou du laboureur, mais Aristote l'interprète comme si elle lui déniait *aussi* la *sophia* au sens général qu'il veut donner à ce terme.

Cette citation n'a en elle-même qu'une valeur rhétorique, mais le raisonnement paraît clair : de même que l'on distingue des degrés d'excellence à l'intérieur de la *sophia* qu'est chacun des arts, de même on doit considérer qu'il y a des degrés divers de *sophia* entre les arts, et plus généralement entre les compétences intellectuelles. C'est en ce sens qu'Aristote écrit : "il est clair que la *sophia* doit être la plus exacte - ["la plus achevée" chez Tricot] - des sciences (*akribéstatè tôn épistêmôn*)" (16).

Aristote énonce alors la définition élaborée dans la *Métaphysique*, qui n'est pas une simple définition nominale, mais traduit plutôt la reconnaissance de la nécessité d'une telle forme de la compétence intellectuelle.

La science ayant été définie comme capacité de produire démonstrativement des conclusions vraies, la *sophia* est distinguée de la science en tant que connaissance de ce qui rend possible la démonstration, à savoir la connaissance de ses principes. Elle peut donc être considérée elle-même comme une science complète parce qu'elle ne se contente pas de déduire à partir des principes, mais connaît les principes eux-mêmes. Ou, si l'on veut : la *sophia* est ce par quoi la science peut être véritablement science, de façon accomplie. C'est elle qui répond au problème soulevé par Platon en *République* VI, lorsqu'il reproche aux mathématiciens de se contenter d'un savoir *hypothético-déductif*.

Toute science renvoie à des principes logiquement premiers, ou *antérieurs par soi*. Or Aristote a été le premier à souligner qu'il y a des principes plus fondamentaux que d'autres, et qui jouent un rôle de fondement logique dans toutes les sciences : il les appelle *principes communs*, ou *axiomes*. Il ne saurait donc y avoir de connaissance rationnelle sans la connaissance de tels fondements, et c'est elle qui peut définir la *sophia* en son sens général, c'est-à-dire en tant qu'elle est présupposée à toute autre forme de compétence intellectuelle. D'où sa définition en *Métaphysique*, A, 1, présentée d'ailleurs comme une notion commune : "tous jugent que ce qu'on appelle *sophia* porte sur les premières causes et les principes" (981b 28).

Aristote en déduit aussitôt que la *sophia* est l'unité de l'intelligence et de la science : elle sait de quelles intuitions intellectuelles fondamentales dépendent toutes les connaissances acquises par raisonnement. D'où l'expression imagée : la *sophia* est "comme une science ayant une tête" (1141a 19). Elle a toute la certitude de la science, mais, alors que les sciences cherchent avant tout à produire des conclusions, la *sophia* s'intéresse, elle, à ce qui est au départ de la démarche scientifique plutôt qu'à ses résultats ultimes. On pourrait l'appeler en ce sens : *science capitale*.

Cette définition est évidemment à rapprocher de celle de la *culture* ou *païdéla*, au début du traité *Des Parties d'Animaux* : il s'agit d'une compétence pour juger de la validité scientifique d'un discours chez celui qui ne possède pas la connaissance spécialisée dont il relève. Une telle compétence peut exister, selon Aristote, dès lors qu'il est possible de connaître

non seulement le détail des vérités établies par une science, mais aussi les principes théoriques et méthodologiques sur la base desquelles elle les établit.

Ayant pour objet les principes, la *sophia* connaît ce qui a le plus haut degré de dignité intellectuelle : *épistèmè tòn timiôtatôn*.

Ce dernier terme, comme celui d'*aítia* dans le passage cité de la *Métaphysique*, peut être interprété en un sens logique de ce qui est *antérieur par soi*, soit de ce qui est le plus intelligible puisque c'est ce qui rend le reste intelligible (cf. *De l'Âme*, III, 4). Dans les *Seconds Analytiques* (I, 2, 71b 22), Aristote dit que les principes sont "causes" de la conclusion.

Il est clair néanmoins qu'Aristote entend le terme non seulement en un sens logique mais aussi en un sens ontologique : "il serait absurde (*atopon*) de penser que la politique ou la prudence soit la vertu suprême (*spoudaïotatèn*), si ce n'est pas l'homme qui est le meilleur de ce qui existe dans le monde" (1141a 20).

Cette phrase annonce une hiérarchisation des vertus intellectuelles en fonction de la dignité ontologique de leur objet. La dernière expression renvoie au *kosmos*, et paraît donc connoter la distinction aristotélicienne entre le ciel et le sublunaire, qui réapparaît en 1141a 34 : "d'autres choses sont bien plus divines (*théiôtéra*) que l'homme par leur nature, par exemple les plus visibles (*phanérôtata*) de celles dont le monde est constitué", à savoir les astres, ailleurs désignés comme "ceux des êtres divins qui sont visibles" (*Métaphysique*, E, 1). Au-delà, il y a le Premier moteur. Et tous ces êtres ne peuvent être objets que d'une pure contemplation, partiellement sensible ou purement intellectuelle.

La *sophia* est donc assez clairement identifiée à la connaissance qui sera appelée ensuite métaphysique, soit à la philosophie première, sous ses deux orientations essentielles de connaissance des principes premiers et communs de la science, et de connaissance des objets que ne connaissent ni la physique ni les mathématiques - soit comme *axiomatique* et comme *théologie*, les deux ayant en commun d'envisager *l'être en tant qu'être*, soit ce qui est vrai pour tout être en tant que tel.

Cette primauté de la *sophia* sur la prudence sera à nouveau affirmée en VI, 13 (p.393) et au livre X, lorsque le souverain bien sera identifié à la connaissance métaphysique comme manière humaine de "vivre en immortel (*athanatizeîn*)" (1177b 33).

Aristote reviendra au chapitre 13 sur le rapport entre *sophia* et *phronèsis*.

Il explicite ici leur différence, à partir de la distinction entre concepts univoques - tels *blanc* et *rectiligne* - et concepts plurivoques - tels *sain* et *bon*. Du fait même qu'elle porte sur les principes les plus universels de l'être, il n'y a qu'une *sophia*. Au contraire la *phronèsis* est nécessairement multiple du fait qu'elle a pour objet les aspects singuliers et variables de l'action : c'est la vertu de *adaptation*. Dès lors, à l'identité du sage (*to sophon tauto*) s'oppose la diversité du prudent (*phronimon dé hétéron*) : à chacun sa prudence parce qu'elle vise "les choses particulières qui concernent chacun (*ta péri hautō hékasta*)" (1141a 25) ; et alors que la sagesse porte sur ce qu'il y a de plus éternel, la prudence est essentiellement une *pro-vidance*, soit une "faculté de penser à l'avance (*dunamis pronoëtikè*)" (28), en matière contingente. D'où l'extension du terme à certains animaux, mais évidemment pas au sens d'une vertu requérant l'intellect.

De cette opposition entre unité et multiplicité, Aristote infère la nécessité de ne pas confondre la *sophia* et la politique, confusion qu'il reproche parfois aux platoniciens.

Ce qui est récusé ici, c'est l'idée que la *sophia* aurait pour objet *ta ôphélīma ta hautōis*, c'est-à-dire les *intérêts* collectifs. Ainsi définie, la *sophia* serait sans unité parce que le bien de chaque catégorie d'êtres ne peut se définir que relativement à son essence spécifique : à *chaque type d'être son bien*, et cette proposition est un principe universel qui relève de la *sophia* ! Aristote oppose manifestement ici l'exigence de diversification qui s'impose à toute vertu ordonnée à une efficacité pratique, et l'exigence d'unification qui est constitutive de la science première, en tant qu'elle a pour fonction d'échapper à l'équivoque là même où l'univocité n'est pas possible.

C'est pourquoi le caractère intellectuel de la prudence ne suffit pas à lui donner la primauté au sein des vertus humaines : elle n'est une vertu qu'en étant subordonnée à une connaissance de principes universels de vérité dont la connaissance doit être considérée comme une et non multiple.

La distinction des deux vertus est confirmée *a contrario* par le fait empiriquement constatable de l'imprudence des *sophoi*, soit de ceux qui consacrent leur vie à la connaissance spéculative parfois au détriment de ce qu'on pourrait considérer comme leurs intérêts personnels matériels et sociaux, mais qui précisément ne les intéresse pas, comme Aristote le souligne à propos de Thalès dans sa *Politique* (I, 4, 1259a 9), en prolongeant l'anecdote rapportée par Platon (*Théétète*, 174a).

De ces *sophoi*, la fin du chapitre dit qu'ils "ne recherchent pas les biens humains (*ta anthrôpina agatha*)" (1141b 8). La traduction de Tricot n'est pas très heureuse : elle s'imposerait si l'adjectif utilisé était *anthrôpikos*, qui sert à opposer l'homme aux bêtes et aux dieux. *Anthrôpinos* dénote seulement ce qui est attribuable à l'homme, parfois en un sens légèrement péjoratif. Le terme désigne manifestement ici ce qui est de l'ordre de l'*utile*, humainement parlant, puisque les connaissances des *sophoi* sont déclarées inutiles (*achrêsta*), c'est-à-dire sans usage possible : ce qui les rend désirables n'est pas leur utilité, mais le fait qu'elles soient "supérieures, admirables, difficiles, et divines (*daïmonia*)" (6). Or au livre X, tout comme au premier livre de la *Métaphysique*, contre Simonide (ch.2, 982b 30 ss), Aristote déclarera que ces connaissances sont ce qu'il y a de plus propre à l'homme, non pas en dépit mais à cause de leur caractère divin, parce qu'elles sont les plus excellentes que l'intellect puisse atteindre, et que c'est par leur moyen que l'homme devient le plus semblable à la divinité.

Le paradoxe philosophique d'Aristote consistera à affirmer que le plus proprement humain est ce qui l'est d'abord le moins communément.

III. La prudence (*phronêsis*).

On ne peut omettre de citer *La prudence chez Aristote* de Pierre Aubenque, même s'il s'agit d'une interprétation très marquée par le kantisme et la pensée heideggérienne : considérant l'entreprise de fondation de la métaphysique comme un échec, Aubenque voit dans la prudence la vertu humaine suprême, parce qu'elle lui apparaît comme la seule sagesse humainement réalisable. Mais il faut alors admettre qu'une telle sagesse ne correspond pas à ce qu'Aristote dit de la prudence, dans les passages déjà cités, et qu'Aubenque cite lui-même.

L'étude de la prudence commence au ch.5, puis reprend au ch.8. À son sujet comme dans l'ensemble du livre, il n'y a pas d'ordre systématique, mais pas mal de retours et de redondances. Comme les autres vertus, la prudence est étudiée en référence à son objet, mais son étude donne lieu à une comparaison de la prudence avec les autres vertus, ainsi qu'à l'établissement d'un rapport de subordination entre elles.

A. L'objet de la prudence.

Il s'agit de l'acte qui lui est propre, et dont, en tant que vertu, elle constitue la rectification.

Il est désigné dès le ch.5 (qui reprend copieusement III, 5), et reconsidéré de façon plus approfondie au ch.10 : la prudence est la vertu qui rend capable de "bonne délibération (*euboulia*)" (1142a 32).

Aristote part d'une opinion commune (*dokēi*) : “ Il appartient au prudent (*phronimos*) de pouvoir bien délibérer (*kalôs bouleusasthai*) sur ce qui est pour lui bon et avantageux (*sumphéronta*) ” (1140a 25). S. Thomas attire l'attention sur la référence de la prudence au bien, “ car raisonner sur ce qui a rapport à une fin mauvaise est contraire à la prudence ” (n° 1163). Mais ici le bien est double, puisqu'il s'agit tout à la fois de la bonté de la fin et de celle de la délibération par laquelle on s'y rapporte.

Aristote souligne aussitôt que cette opinion a pour lui une signification générale plutôt que particulière, et s'en justifie en considérant le particulier comme preuve (*sēmēion*) du général : ainsi que le comprend S. Thomas, si l'on peut parler d'une prudence limitée à un domaine et à un bien particuliers, on doit pouvoir parler d'une prudence *simpliciter*, relative, elle, non pas à tel bien, mais au bien en général, c'est-à-dire au souverain bien qui est au principe de tous les autres - *to eû zèn* (1140a 28).

Cette caractérisation permet d'opposer immédiatement la prudence à la science (p.285 et p.298), pour autant que l'objet de science n'est pas délibérable (285). Selon le ch.10, la délibération est une espèce de recherche (*zêteîn*) différente de la recherche scientifique précisément parce qu'elle porte sur des choses qu'on ne peut savoir, mais dont il faut décider.

La prudence doit aussi être opposée à l'art, pour autant qu'elle concerne l'action et non la production. À la fin du chapitre 5 (287), Aristote confirme cette opposition en relevant que les deux ordres donnent lieu à des jugements inverses : l'erreur en matière d'art est louée si elle volontaire, parce que cela suppose la connaissance des règles de l'art, et blâmée si elle est involontaire, parce que cela révèle une ignorance des règles (c'est toute la différence, en musique, entre une licence et une faute d'harmonie). En revanche, dans le domaine moral, le caractère volontaire de la faute est ce qui la rend blâmable. Aristote traduit cette différence en disant qu' “ il y a une excellence (*arêtè*) de l'art, mais pas de la prudence ”, parce que “ la prudence est une excellence ”, par quoi il faut sans doute entendre qu'il y a un usage vertueux de l'art, qui est en lui-même étranger à la vertu morale, mais pas de la prudence, parce que celle-ci n'existe que comme vertu morale.

Le chapitre 10 introduit deux autres distinctions.

D'abord entre *phronēsis* et *eustochia*, terme qui renvoie une fois de plus au tir à l'arc, et qu'on peut traduire par *sagacité* (“ justesse du coup d'œil ” chez Tricot). Le terme est associé un peu plus loin à la “ vivacité d'esprit (*anchinoia*) ”.

Ces deux dernières notions sont caractérisées ici par une immédiateté logique (*aneu logou*) qui se traduit dans une rapidité d'exécution (*tachu ti*), lesquelles s'opposent au caractère discursif de la délibération et à la lenteur (*bradēôs*) qui en résulte, et qu'Aristote fait contraster avec la promptitude de l'action résolue. N.B. Aristote précisera plus loin (p.301) que cette lenteur doit elle-même être mesurée pour ne pas tourner au détriment de la décision vertueuse.

La quatrième distinction est entre l'*euboulia* et l'opinion. Passage assez obscur auquel Tricot consacre une très longue note (p.299).

Aristote cherche à justifier une définition de la bonne délibération comme “ rectitude (*orthotēs*) ” de “ pensée (*dianoias*) ” (1142b 10 et 12). Le premier terme s'impose du fait même que la délibération est supposée être bonne. Mais Aristote rappelle en 1142b 7 que “ celui qui délibère mal se trompe (*amartanei*) ”. De ce fait, on peut opposer la délibération et la science, qui par définition ne peut être que vraie : si on se trompe, c'est qu'on ne sait pas, et c'est pourquoi la science est exclusive autant de l'*orthotēs* que de l'*amartia*. Mais on est alors tenté de rapprocher la délibération de l'opinion, qui peut elle aussi être vraie ou fausse, la vérité - éventuellement objet de science - étant précisément ce qui rectifie l'opinion.

Quelle différence peut-on alors reconnaître entre les deux ? Elle est indiquée d'abord par le verbe *hōristai* (1142b 11), appliqué à l'opinion : celle-ci porte toujours sur un objet déterminé, et a la forme d'une énonciation (*phasis*), soit d'une affirmation ou d'une négation. En cela même, l'opinion n'est pas, comme la délibération, une *zêtēsis*, et c'est sous cet aspect qu'elles s'opposent : la délibération est une *dianoia* au sens propre, c'est-à-dire un mouvement

de la pensée qui est encore dans l'indétermination par rapport à son aboutissement (Tricot recourt à bon droit au terme *aoriston*).

Cette discussion se prolonge dans une réflexion sur la plurivocité du concept de rectitude, dont tous les sens ne sont pas applicables pertinemment à la délibération : *épei d'hè orthotès pléonachôs, dêlon hoti ou pâsa* (1142b 17).

1/ Aristote fait d'abord ressortir une équivoque que Kant invoquera à son tour pour exclure la prudence de la moralité. En fait, l'un et l'autre dénoncent la même chose, mais n'en tirent pas la même conséquence.

Aristote souligne que la rectitude peut être envisagée d'une manière qu'on peut appeler formelle puisqu'elle consiste simplement dans l'aptitude de tels moyens à réaliser telle fin, abstraction faite de la qualité morale de celle-ci. Selon une distinction qu'il reprendra au ch.13 (pp.309-310), Aristote juge qu'on ne définit par là qu'une habileté (*deinotès*), qu'il refuse de confondre avec la prudence parce qu'elle peut tout aussi bien n'être qu'une "rouerie (*panourgia*)" (1144a 27). L'habileté est perverse si elle donne les moyens d'atteindre des fins qui sont rendues désirables par un vice tel que l'intempérance. Aristote laisse entendre que le mal est alors d'autant plus grand que la délibération aura été mieux faite.

Pour que la délibération correcte soit, comme on le pense "quelque chose de bon (*agathon ti*)", il faut donc qu'elle soit *agathou teuktikè* (le verbe *teucheîn* désigne toute forme de mise en œuvre inventive, et se traduit assez bien par l'idée de *préparation*). La leçon est claire, et anticipe sur ce qui sera le jugement de Kant : ce n'est sûrement pas comme simple habileté que la prudence peut être considérée comme une vertu.

2/ Pourtant la bonté de la fin n'est même pas une condition suffisante. Car on pourrait tendre à une fin bonne à la suite d'un raisonnement incorrect (*pseudei sullogismoi*), et la délibération manquerait alors de rectitude tout en ayant pour terme un bien, et la bonté d'une telle manière d'agir ne serait pas totale, mais au contraire déficiente.

Aristote semble voir là un cas particulier de la conduite qui consiste à poursuivre ou atteindre une fin bonne par des moyens qui ne devraient pas être choisis - s. Thomas commente : "par exemple si on vole pour aider un pauvre" (n° 1230), comme Robin des Bois ou Jesse James. Seule la fin peut justifier les moyens, mais elle ne justifie que ceux qui sont en conformité avec elle : "aussi n'est-ce en rien une bonne délibération que celle par laquelle on atteint ce qu'il faut, mais pas par le moyen qu'il faut" (1142b 24 - Tricot traduit mal).

3/ Autre leçon de l'expérience : la délibération est meilleure quand elle prend moins de temps pour le même résultat. C'est un troisième facteur de qualité : le *hoté*, après le *houi dei* et le *hôs* (28).

Il y a ici comme une application à l'acte de la prudence de la notion de juste mesure qui a été établie à propos des vertus éthiques : l'*euboulia* tient le milieu entre la précipitation impulsive et l'atérmoiement scrupuleux. Elle se confond en ce sens avec l'*esprit de décision*, d'autant plus important qu'on est plus dans l'urgence.

4/ Le dernier élément d'équivoque est une reprise de la distinction faite au ch.5 entre la prudence générale et la prudence particulière.

Ces dernières lignes du chapitre ont une allure un peu verbale, mais sans doute visent-elles à suggérer que la rectitude d'une délibération relative à un objet particulier ne peut être considérée comme un acte de vraie prudence si elle n'est pas intégrée à une prudence générale qui ordonne tous les domaines particuliers d'action à la poursuite du souverain bien.

La dernière phrase résume : "S'il appartient aux prudents de bien délibérer, il faut que la délibération soit une rectitude quant à ce qui est utile en vue de la fin, la prudence étant le jugement vrai à ce sujet".

B. Le jugement prudentiel.

Le thème apparaît dès le chapitre 5 (p.286).

Aristote y opère un rapprochement entre la tempérance et la prudence : la première est dite, à la faveur d'une étymologie fantaisiste, être une sauvegarde de la seconde.

Or ce qu'elle sauvegarde (*sôizei*), c'est le jugement (*hupolêpsis*) par lequel la prudence s'exerce, et cela parce qu'elle rectifie le rapport au plaisir et à la peine. Aristote souligne que le vice d'intempérance est sans effet sur les jugements d'ordre théorique tels que les vérités mathématiques. En revanche, "le vice est corrupteur du principe (*esti gar hê kakia phtartikê archês*)" dans le domaine pratique, parce que, faisant confondre le bien et l'agréable, il empêche d'identifier la fin qui rend l'action bonne.

Ce jugement toutefois n'est pas à proprement parler un jugement prudentiel, car il porte sur le principe qui fonde ce dernier par le moyen de la bonne délibération.

Le début du chapitre 8 précise que celle-ci, en tant que raisonnement, suppose les principes universels qui commandent tout raisonnement correct, et qui sont objets de la philosophie première. Mais comme la prudence vise l'action contingente, elle doit doubler la connaissance de l'universel de celle du particulier. D'où la thèse, qui sera reprise en *Métaphysique*, A, 1, sur la supériorité des empiriques en matière d'efficacité pratique : les généralités de l'art et de la science sont pratiquement inutiles si on ne sait pas à quoi les appliquer, par exemple en matière d'alimentation - c'est l'expérience qui révèle que la volaille est plus digeste que la viande rouge.

Il y a donc une sorte de bipolarité de la prudence (p.293), mais le jugement proprement prudentiel est celui qui porte sur le particulier. L'idée se retrouve sous forme négative au chapitre 9 (p.296), quand Aristote souligne qu'en matière de jugement prudentiel, il peut y avoir erreur sur le particulier et pas seulement sur l'universel, ce qui n'est pas le cas dans l'ordre des vertus purement théoriques.

Le chapitre 9 tire de là l'explication d'un fait traduit dans une opinion commune : la prudence est une compétence qui, à la différence de certaines compétences théoriques, ne peut guère être acquise dès le plus jeune âge ni par conséquent être attribuée aux enfants.

Aristote souligne que les mathématiques ont un privilège d'ordre pédagogique : elles peuvent être apprises très tôt parce que leurs objets sont des produits de l'abstraction (*aphaîrêsis*), plus simples et par suite plus clairs, comme le redira Descartes, que les objets qui ne peuvent être connus que par l'expérience. Les disciplines qui requièrent celle-ci - Aristote cite la physique et la philosophie, par quoi il faut entendre la philosophie première - ne peuvent pas être acquises aussi précocement (cela reste un principe de notre formation scolaire).

Ce qui peut être dit des sciences naturelles doit l'être *a fortiori* de la prudence, car l'expérience dont celle-ci a besoin n'est pas seulement l'expérience en général, qui procure la conscience des régularités physiques, mais au contraire l'expérience de ce qu'il y a d'irréductible à de telles régularités dans les situations humaines singulières. Le thème réapparaît à la fin du chapitre 12 (p.306).

La fin du chapitre 9 est un passage aussi essentiel que concis, qui recourt à une analogie mathématique pour faire comprendre en quoi peut consister le jugement prudentiel.

La connaissance des *théorèmes* mathématiques serait en fait inutile si on ne savait pas à quoi les appliquer. Or cette application comporte toujours, même en mathématiques, un moment de particularisation : les propriétés du triangle se démontrent, mais que telle figure soit un triangle ne se démontre pas ; cela se *voit*.

Aristote utilise un tel exemple manifestement parce qu'il est d'ordre intelligible : reconnaître que telle figure est un triangle, c'est appréhender une forme intelligible dans une figuration sensible. Il s'agit là d'un acte d'intuition qui peut s'appeler "perception (*aîsthêsis*)", mais doit en même temps être distingué de l'appréhension des sensibles propres (*idiôn*). Il s'agit d'un acte qui permet d'attribuer à un sujet donné des propriétés qui sont, elles, objet de science.

Il y a sans doute ici une référence implicite au sens commun, mais pas seulement, parce que la prudence apparaît comme ce qui rend capable d'une certaine forme d'intuition intellectuelle, distincte toutefois de celle dont rend capable la vertu d'intelligence, et qui porte sur tout ce qui joue un rôle de principe dans la science, à commencer par l'énonciation des définitions indémonstrables.

N.B. Sur ce dernier point, il y a deux passages qui paraissent d'abord se contredire. Au chapitre 9, Aristote affirme qu'il y a opposition entre les deux vertus en ce que l'intelligence (raison intuitive chez Tricot) porte sur ce qui est premier, au sens de ce qui est le plus abstrait, le plus universel, tandis que la prudence porte sur ce qui est dernier (*eschaton*) au sens de ce qui est le plus concret, le plus singulier. Mais au chapitre 12 (p.305), l'appréhension des particuliers est attribuée à l'intelligence elle-même : “ il y a intelligence des choses ultimes (*eschatôn*) au deux sens de ce terme : car il y a intelligence et non preuve (*logos*) des termes premiers et derniers (*eschatôn*) ”. La suite de la phrase fait rentrer dans cette deuxième catégorie la mineure des syllogismes pratiques, c'est-à-dire l'appréhension des faits empiriques à partir desquels peuvent être dégagées les règles pratiques. Or Aristote dit qu' “ il doit y en avoir une perception (*aïsthêsis*), et que celle-ci est une intelligence (*noûs*) ”.

La contradiction peut être levée si l'on entend dans ce dernier terme non pas tant la vertu intellectuelle d'intelligence, qui n'a pour objet que des principes universels, mais le caractère intuitif de l'intellect : la thèse d'Aristote signifie alors que cette intuitivité s'exerce d'une part dans la connaissance immédiate des principes théoriques, d'autre part dans la connaissance tout aussi immédiate des singularités pratiques.

À quoi il faut ajouter que le jugement prudentiel est d'ordre pratique, et se prononce du point de vue proprement pratique qui est celui du bien : il n'y a pas de science du bien qui est à faire *hic et nunc* ; sa détermination requiert un jugement d'un autre type, sans lequel la connaissance abstraite de ce qui en général est bien restera lettre morte.

L'idée est reprise au chapitre 11, où Aristote compare la *phronêsis* et la *sunêsis*, en disant que la première est “ directive (*êpitaktikê*) ”, tandis que la deuxième est seulement “ judicative (*kritikê*) ”. En fait la deuxième est impliquée dans la première en tant que compréhension intellectuelle du particulier, mais la prudence va au-delà en jugeant non seulement ce qui existe de fait, mais ce qui doit être fait.

N.B. Le chapitre 11 est essentiellement terminologique, fixant le sens d'une série de termes en explicitant leur acception habituelle : *sunêsis* (pénétration - Tricot traduit par intelligence, mais traduit ensuite l'infinitif *sunienai* par : comprendre), *eusunêsia* (perspicacité) ; *gnômê* (jugement), *sungnômê* (largeur d'esprit - dont Aristote fait un ingrédient de l'*êpieikêia*, l'équité du juge dont il traite en V, 14). Il s'agit en fait de deux couples dans lesquels le deuxième terme est un dérivé du premier.

Le début du chapitre 12 inclut toutes ces vertus intellectuelles mineures dans la prudence, en les rattachant au caractère intuitif de celle-ci (cf. la note 2 de Tricot, p.304).

C. Les formes de la prudence.

Elles sont mentionnées dès le chapitre 5 (p.286), en référence à la figure de Périclès : selon Aristote, les hommes comme lui “ sont capables de voir (*thêôrein*) ce qui est bon pour eux-mêmes et pour les hommes ”. Leur prudence apparaît ainsi comme une conscience, indissociablement, du bien propre et du bien commun.

La phrase suivante complète l'idée en attribuant la prudence non seulement aux *politikoi*, qui ont en charge la cité, mais aussi aux *oïkonomikoi*, qui ont en charge la communauté familiale.

Ces idées sont reprises et développées au chapitre 8.

Tout en disant (p.293) qu'elle a surtout (*mállon*) besoin de la connaissance du particulier, Aristote n'en affirme pas moins qu'elle a une fonction " architectonique ", puisqu'il lui revient de diriger l'action, c'est-à-dire d'ordonner les pratiques particulières à leur fin générale.

C'est sans doute cette fonction qui lui fait affirmer d'abord que " la politique et la prudence sont la même disposition ". Mais il précise aussitôt que leur essence (*to einaï*) n'est pas la même, c'est-à-dire qu'elles font l'objet de deux définitions distinctes. Cette dualité doit être comprise en fonction de la distinction précédente, qui est reprise dans les dernières lignes du chapitre (p.294).

Celles-ci se réfèrent à une opinion commune selon laquelle la prudence trouve à s'exercer dans le cadre de ce que nous appelons la vie privée (*hè pèri auton kai hēna*). À titre d'exemple, Aristote mentionne l'*oikonomia*, c'est-à-dire la gestion du patrimoine familial.

N.B. La note 3 de Tricot, p.294, doit être comprise au sens où Aristote n'admet pas que la prudence consiste " surtout (*malista*) " en cela, comme si la politique n'avait pas valeur de principe par rapport à la prudence privée. Au contraire, qu'une prudence privée digne de ce nom ne saurait pour Aristote être indifférente aux exigences et aux enjeux politiques, car le bien personnel s'inscrit dans le bien commun, et les deux ne sont tels qu'ordonnés au même souverain bien.

Au début du chapitre 9, Aristote récusé pour cette raison l'opinion qui réduit la prudence à une sorte d'habileté dans la poursuite des intérêts personnels, et la consécration à ceux-ci. Aux yeux d'Aristote, cette attitude est en réalité une forme d'imprudence parce qu'elle ignore l'implication de l'intérêt privé dans l'intérêt général. Aussi affirme-t-il que la poursuite des intérêts personnels ne peut se dispenser " ni d'économie domestique, ni de politique " (p.295). La **Politique** fera de la première une partie subordonnée de la seconde.

On comprend alors en quoi la politique et la prudence sont à la fois identiques et essentiellement autres : c'est que la politique, en tant que capacité à organiser et diriger la vie d'une cité, n'est pas une disposition autre que la vertu de prudence, mais qu'en même temps la prudence s'étend au-delà de la vie de la cité.

Quant à la prudence politique, elle donne lieu à plusieurs distinctions qui portent sur les formes diverses de son exercice.

La première (p.293) se traduit en grec à travers les deux termes de *nomothetikè* et de *politikè*. Aristote précise que ce dernier terme a un sens générique qui englobe le premier, et un sens spécifique qui sert à désigner tout ce qui, dans la politique, est autre que l'activité législative.

Au sujet de cette dernière il faut souligner plusieurs choses :

1/ Aristote lui confère une priorité par rapport à toutes les autres formes d'activité politique : il affirme donc la primauté du législatif.

2/ Cette primauté tient au caractère général et régulateur des lois politiquement instituées (*nomoi*). Or cette institution relève de la prudence pour autant que les lois, dans leur généralité, sont des décisions délibérées qui ont pour objet les actions humaines en rapport avec la particularité de chaque cité - ce qu'Aristote analysera à fond dans la **Politique**.

Il y a donc des degrés de généralité et de particularité dans l'exercice de la prudence politique, et la deuxième forme de la politique a pour objet la mise en œuvre singulière des dispositions légales générales : il s'agit alors de l'administration de l'État, en grec *politeuésthai* - ce qui explique l'usage restreint du terme *politikè*. L'acte propre de cette fonction est le " décret (*psèphisma*) ".

À ce stade du texte, la deuxième forme de politique paraît s'identifier avec ce que nous appelons le pouvoir *exécutif*, soit celui qui, par rapport au pouvoir législatif, a une fonction d'exécution semblable à celle des artisans qui suivent les directives d'un maître.

Mais tout à la fin du chapitre, Aristote introduit une distinction complémentaire qui fait du pouvoir exécutif une forme particulière de la prudence administrative, qu'Aristote dénomme ici délibérative (*bouleutikè*) : en **Politique**, IV, 14, Aristote distingue cette délibération de la

délibération législative en lui donnant pour objet l'attribution et la définition des magistratures. À côté d'elle, il mentionne le pouvoir judiciaire (*dikastikè*), qui a en effet en commun avec l'exécutif d'avoir à exécuter la loi en l'appliquant aux personnes particulières.

D. Rapports entre les vertus (ch.13).

a. Problématique.

La question posée (p.306) est celle de l'*utilité* des vertus intellectuelles, soit du service ou du profit que l'on peut en attendre - ce qu'exprime l'adjectif *chrèsimoi*, qui connote la notion d'usage. Aristote pose momentanément la question fétiche des utilitaristes : *à quoi ça sert ?* - étant entendu que cette question ne peut avoir de sens qu'en fonction du bien absolu, sans lequel rien ne pourrait être considéré comme utile.

Aristote s'objecte d'abord l'apparente inutilité de ces vertus.

La *sophia* - qui, en tant qu'achèvement de la science, inclut la science et l'intelligence - est écartée pour autant que, ayant pour objet le nécessaire et l'éternel, elle ne saurait procurer des *moyens* (*ex hōn*) de *devenir* heureux.

N.B. Cet argument peut paraître paradoxal au regard de ce qui constituera la réponse ultime d'Aristote à la question du souverain bien. Mais en fait, celle-ci ne dira pas que la *sophia* enseigne les moyens du bonheur : bien plutôt, elle est le bonheur lui-même, en tant qu'elle est la connaissance du souverain bien identifiée à la connaissance de la divinité. En d'autres termes, elle est fin plutôt que moyen, et cela en tant même que connaissance de la fin suprême.

La raison d'écarter la *sophia* apparaît aussitôt comme une raison de valoriser la prudence.

Aristote pourtant en rajoute, puisque, après tous ces chapitres où il paraissait convaincre du caractère moralement indispensable de cette vertu, il donne à entendre maintenant qu'elle aussi peut paraître inutile.

La raison donnée revient à dire que les vertus morales semblent dispenser de la vertu intellectuelle de prudence parce que les biens que vise celle-ci sont le fait de l'homme de bien : *taûta d'estin ha toû agathou estin andros prateîn*. Comprenons : il suffit d'être homme de bien pour accomplir de soi-même les bonnes actions requises par la prudence.

N.B. Comme souvent, le texte grec est très concis, et Tricot introduit deux termes pour expliciter l'idée : il parle de ce que l'homme de bien "accomplit *naturellement*", et rend *héxeïs* par "dispositions du caractère", pour autant qu'il s'agit en effet ici manifestement des vertus morales, lesquelles, on l'a vu, rendent les bonnes actions naturelles à celui qui les possède, au sens où l'on parle de l'habitude comme d'une *seconde nature*. Il s'agit d'une *spontanéité*.

Ce qui est visé ici, c'est l'aspect proprement intellectuel de la prudence : en traitant des vertus morales au livre II, Aristote a eu l'occasion de souligner que dans le domaine pratique, l'habitude avait beaucoup plus d'importance que la connaissance : c'est la première et non pas la seconde qui rend les hommes "plus aptes à pratiquer (*praktikôtéroï*)" les bonnes actions.

Autrement dit : il suffirait d'être vertueux moralement, sans avoir besoin en outre d'être capable de cette sorte de connaissance qu'est la prudence. (Kant à son tour dira que la moralité ne requiert pas un savoir, mais consiste dans une disposition de la volonté).

Comme antérieurement, Aristote fortifie son idée par une analogie tirée de l'ordre de l'hygiène : il ne s'agit pas de dire que la médecine et la gymnastique ne sont d'aucune utilité pour la santé, mais seulement que, pour l'homme en bonne santé, les connaissances que ces deux arts possèdent au sujet de la santé ne contribuent en rien à cette bonne santé, qui ne résulte pas d'elles, mais de la bonne disposition de l'organisme.

On peut alors envisager (p.307) que la prudence soit utile à l'acquisition des vertus, s'il est vrai que c'est elle qui donne la capacité de déterminer quelles bonnes actions il faut

accomplir et comment. Mais, puisqu'il a été établi que l'action bonne est impossible sans les vertus morales, on peut se dire à présent que, si elles sont présentes, elles suffisent : leur acquisition dispenserait d'avoir à être encore prudent.

Cet argument paraît confirmé par le cas du vice : celui-ci rend incapable de prudence puisqu'il est, on l'a vu "corrupteur du principe". Reste alors, si l'on en est encore capable, à écouter les conseils d'autrui. Mais les deux cas reviennent au même puisque, si ces conseils sont opérants, la personne ne les devra pas à sa propre prudence : ce cas est analogue à celui du malade qui, ignorant la médecine, recourt aux prescriptions du médecin pour guérir.

Aristote enchaîne (p.307) avec un argument, beaucoup plus bref, qui porte sur une toute autre question que celle de l'utilité des vertus. Il s'agit en effet cette fois du rapport entre *sophia* et *phronèsis*. Aristote énonce quelque chose qu'il présente comme une absurdité : *pros dé toutoîs atopon an einai doxéien, ei cheirôn tês sophias oûsa kuriôtéra autês estai*. On voit la difficulté : la prudence a été déclarée inférieure à la *sophia* qui lui donne ses principes, et pourtant c'est à la première plutôt qu'à la seconde qu'il revient de commander, puisqu'à la vérité, la *sophia*, en tant que connaissance la plus purement théorique, ne commande rien.

Aristote souligne que cela contredit ce qui se vérifie dans le cas d'une production, où "c'est l'art qui produit qui commande et ordonne chaque chose (*hè poïoûsa archei kai épitattei péri hékaston*)". Si donc la prudence est plus impérative que la *sophia*, c'est à elle qu'on devrait reconnaître une valeur et une fonction de *principe*.

b. Réponse.

1. Bilan des acquis (p.308).

Aristote opère une première synthèse de ce qu'il a établi antérieurement :

1/ *Sophia* et *phronèsis* ne tirent pas leur valeur d'un résultat qu'elles contribueraient à produire : elles sont "désirables par elles-mêmes (*autas hairétas*)", en tant que perfectionnement de l'une et l'autre des deux parties (*épistémonikon* et *logistikón*) de ce qu'il y a de plus excellent en l'homme, l'*intellect*. On retrouve implicitement la forte affirmation du caractère subordonné, donc relatif, de tout ce qui est de l'ordre du productible et de l'utile.

2/ Que ces vertus ne soient pas productrices ne signifient pas qu'elles soient sans effet. C'est pourquoi Aristote leur applique le verbe *poieîn*, qui désigne non seulement la production, mais aussi toute sorte de causalité. Et il précise aussitôt quelle sorte de causalité l'on peut attribuer aux deux vertus intellectuelles : non pas celle d'une cause efficiente, mais celle d'une cause *formelle*, tout comme la santé est cela même qui produit le bon fonctionnement de l'organisme, et dispense de recourir à l'efficacité des remèdes.

Aristote anticipe ici sa conclusion ultime en disant que la *sophia* produit le bonheur : elle le fait pour autant qu'elle donne son sens à l'ensemble de la conduite. Est anticipée aussi la distinction du livre X entre le bonheur et la vie heureuse : la *sophia* n'est pas le tout de la vertu, mais elle est le principe qui informe la vie personnelle de l'intérieur.

3/ Vertu morale et prudence sont également nécessaires à l'action bonne qui est la tâche (*ergon*) de l'homme : l'une pour empêcher toute désorientation concernant les fins de l'action, l'autre pour déterminer le choix des actions ordonnées à ces fins.

4/ La partie nutritive n'est pas concernée.

2. Complémentarité des vertus : 1^{ère} approche (pp.309-310).

Aristote approfondit le 3^{ème} des points précédents en précisant que la vertu morale ne pourrait jouer son rôle rectificateur sans une détermination des choix pratiques qui ne relève pas d'elle, mais de la prudence.

Pour assurer cette conclusion, il reprend la distinction déjà faite entre l'action vertueuse et l'accomplissement des actes conformes à la vertu. Cette conformité ne suffit pas à rendre une action vertueuse : la preuve en est qu'elle est indispensable à l'acquisition de la vertu, et que celle-ci suppose donc qu'on puisse agir comme elle l'exige alors même qu'on ne la possède pas. Pour devenir vertueux, il faut commencer par ressembler à l'homme vertueux, mais cette seule ressemblance ne suffit pas à faire la vertu.

Aristote donne en exemple le cas de ceux qui obéissent aux lois soit contre leur gré (*akontas* - on peut penser à la crainte du châtement), soit sans le savoir (*di'agnoïan* - ce qui semble signifier ici une ignorance non coupable), " soit pour une autre raison mais pas pour la chose elle-même (*di'hétéron ti kaï mè di'auta*) ".

Cette dernière expression définit implicitement l'action vertueuse comme celle qui est déterminée par la conscience de la bonté de ce qu'elle vise. (Kant ne dira pas autre chose, mais divergera sur le principe qui fonde cette bonté). La vertu consiste donc à " tout faire avec une certaine manière d'être (*pôs échonta* - Tricot traduit valablement : un certain état d'esprit) qui vise à être bon ". Or cette manière d'être consiste essentiellement à faire de ses actions l'objet d'un choix délibéré (*prohaïrésin*), lequel relève de la prudence.

Autrement dit, la vertu est essentiellement un amour du bien, en précisant que ce bien est essentiellement un perfectionnement des personnes et de leurs relations plutôt qu'une œuvre extérieure, et aussi qu'un tel amour, sauf à rester formel (une *bonne intention*), requiert cette double connaissance, à la fois universelle et particulière, qui définit la prudence.

L'amour du bien ainsi conçu permet à Aristote de distinguer à nouveau la prudence et l'habileté (*deïnotès*) : la prudence est une certaine habileté, mais il y a une habileté qui n'est pas une prudence.

La suite du texte (p.310) donne à comprendre que l'habileté immorale est celle qui est au service de fins corrompues par le vice. La prudence est ici appelée " œil de l'âme (*omma tès psuchès*) ", lequel ne peut exercer sa vision que si les dispositions affectives ont été rectifiées par les vertus morales.

Aristote explicite ce conditionnement réciproque en référence à sa syllogistique. Tout syllogisme pratique a pour prémisse ultime l'énonciation du souverain bien, et Aristote remarque au passage que cette structure logique se vérifie indépendamment du contenu qu'on donne à ce dernier (bref : toute conduite et toute philosophie morale reposent en dernière instance sur une certaine conception du bien absolu).

En disant que le principe qu'est le souverain bien " n'est manifeste qu'à l'homme de bien ", Aristote ne lui confère pas le statut d'un axiome indémontrable : la connaissance du souverain bien est plutôt un résultat de la spéculation anthropologique et métaphysique. Il veut seulement dire que sa prise en considération à titre de principe - c'est-à-dire la reconnaissance de sa bonté même - n'est possible que si aucune disposition intérieure ne vient y faire obstacle.

D'où la première conclusion : *adunaton phronimon eīnai mè onta agathon*.

3. Complémentarité des vertus : 2^{ème} approche (pp.311-313).

Nouvelle analogie, cette fois entre d'une part le rapport de la prudence à l'habileté, et d'autre part entre la vertu au sens strict, et ce qu'Aristote appelle ici *vertu naturelle*, expression qui, d'après le sens précédent, serait une contradiction dans les termes, mais peut évidemment s'entendre au sens d'une excellence possédée nativement et non pas acquise.

L'analogie paraît signifier que la prudence est la culture morale d'une habileté inscrite dans la nature : la première suppose la seconde, la rectifie moralement, et la développe si besoin.

Aristote invoque comme une opinion généralement admise qu'il y a des inclinations naturelles à chacun qui le disposent plus ou moins à telle ou telle conduite.

Mais il souligne en même temps que de telles dispositions n'assurent en rien la qualité morale de la conduite : il faut pour cela qu'elles deviennent l'objet d'une appropriation volontaire - " c'est autre chose que nous recherchons comme le bien proprement dit (*to kuriôs agathon*), et une autre manière de posséder ces dispositions " (1144b 6).

Aristote dénonce ici une *nocivité* des dispositions naturelles, qu'il ne faut pas comprendre à contresens. Leur attribution aux bêtes est là pour attester leur caractère naturel, mais celui-ci ne saurait constituer pour Aristote un motif de péjoration. Ce qui peut être récusé, c'est un usage inintelligent (*aneu nou*) de telles dispositions, là évidemment où il y a un intellect susceptible d'y pourvoir, c'est-à-dire chez l'homme. La conduite inintelligente, qui suit les seules impulsions sensibles et affectives, est comparée à la chute d'un individu costaud (*sômati ischurôi*) mais aveugle, dont la chute est d'autant plus lourde que son mouvement est vigoureux : c'est la cécité qui en fait le jouet de la pesanteur, alors que sa force serait utilisée tout différemment s'il y voyait.

Ce n'est donc pas en tant qu'elles sont naturelles que les dispositions sont déclarées nocives (*blabérai*), mais en tant que, chez un être doué d'intellect, elles ne sont pas le tout de sa nature, et empêchent celle-ci de s'accomplir pleinement si elles ne sont pas intégrées à une maîtrise rationnelle de la conduite.

Cette maîtrise est donc ce qui transforme la disposition naturelle en vertu morale, c'est-à-dire en vertu au sens propre, avec le mérite qui s'y attache, pour autant qu'elle est œuvre de volonté. Aristote souligne la différence entre une disposition qui n'était que *semblable* à la vertu parce qu'elle y inclinait, et la vertu que l'homme s'acquiert par sa conduite volontaire : " si elle devient intelligente, l'action est différente, et la disposition devient alors vertu proprement dite, alors qu'elle ne lui était que semblable " (1144b 12).

Aristote reprend alors son analogie (pp.311-312), et la complète d'abord en la rapportant à sa distinction des parties de l'âme : le *doxastikon* (ou *logistikon*), et l'*éthikon* (ou *orektikon* - le caractère), sièges respectivement de la prudence et des vertus morales. Dans ces deux sphères, on observe les dualités qui font les termes de l'analogie : habileté et prudence, vertu naturelle et vertu au sens propre. Mais Aristote indique en outre que c'est précisément le rôle de la prudence que d'apporter à l'action l'intelligence dont elle a besoin pour être vraiment humaine : " il n'y a pas de vertu proprement dite sans prudence ".

S'ensuit la réinterprétation aristotélicienne de la conception socratique de la vertu.

Sans doute faut-il rappeler ici que le terme de *phronêsis* est emprunté par Aristote au vocabulaire platonicien, dans lequel il n'avait pas le sens spécialisé que lui donne Aristote, mais désignait la vertu de l'intellect en général, y compris ce qu'Aristote appelle *épistémè* ou *sophia*. C'est pourquoi il peut formuler la thèse socratique en disant que " Socrate pensait que toutes les vertus sont des *phronêseis* ", par quoi il faut entendre que toutes les vertus seraient des vertus intellectuelles. Tricot restreint la portée de la phrase en traduisant : " des formes de prudence ", alors qu'il s'agit précisément pour Aristote de faire une distinction qui n'apparaissait pas chez Socrate et chez Platon, entre cette vertu qu'est la prudence, et qui est intellectuelle tout en différant de cette autre vertu intellectuelle qu'est la science. En 1144b 29 (pp.312-313), Aristote précise sa formulation en rappelant que, selon Socrate, " toutes les vertus sont des sciences (*épistêmāi gar eīnai pasas*) " : Socrate a conçu la " règle (*logos*) " de l'action morale comme une proposition scientifique.

L'erreur de Socrate est donc double, selon Aristote. D'une part il n'a pas distingué les vertus intellectuelles, d'autre part il a confondu avec elles les vertus morales, comme si tout dans ce domaine se laissait ramener à un savoir, alors que le seul savoir ne suffit pas à la bonne conduite, et qu'il s'agit bien plutôt de juger adéquatement de ce dont on ne peut avoir une science sûre.

En revanche, Socrate n'avait pas tort de juger l'intelligence essentielle à la vertu. Comme aurait dit Pascal, on peut trouver à la thèse socratique un bon sens, à condition de penser la *phronêsis* comme prudence, et de lui attribuer la capacité de donner l'*orthos logos* qui est pour

Socrate le principe de la vertu morale. Aristote suggère au passage que l'enseignement de Socrate n'a pas été sans effet sur l'opinion, si c'est à partir de son enseignement qu'une définition de la vertu comme rationalisation de la conduite est devenue une opinion commune, dans laquelle Aristote voit une sorte de pressentiment divinatoire (*manteuesthai*) : ce consentement général est pris ici comme l'indice de ce qu'il y a de valide dans la conception socratique. Et Aristote présente du même coup sa thèse sur la prudence comme une précision philosophique de cet héritage socratique.

Il reprend alors (p.312) sa distinction entre la vertu et la conformité à la vertu, et définit celle-ci comme unité acquise de l'intelligence et du caractère, dans laquelle la prudence joue le rôle de principe, en tant que médiatrice entre l'ensemble des vertus intellectuelles et l'ensemble de la conduite.

Les expressions qui s'opposent ici sont : *kata ton orthon logon* et *méta tou orthou logou*, la deuxième exprimant un rapport d'inhérence et d'intériorité, alors que la première n'indique qu'un rapport externe de conformité.

D'où l'affirmation (p.313) de ce qu'on pourrait appeler, en langage de théologie trinitaire, la *circumcession* de la prudence et de la vertu morale, qui se présupposent l'une l'autre, mais à des titres divers : " il est impossible d'être bon à proprement parler (*kuriôs*) sans prudence, et d'être prudent sans vertu morale " (1144b 31).

Aristote en déduit une thèse importante sur l'implication mutuelle des vertus : aucune vertu ne peut être véritablement accomplie si manque l'une des autres, car la prudence les requiert toutes, autant que, du côté des vertus morales, la justice générale. Ces deux vertus sont comme le pendant l'une de l'autre sur chacun des versants de la nature humaine, et cela vaut notamment dans le domaine politique, conformément à ce qu'on a vu au chapitre 8.

Aristote trouve là encore une différence entre les bonnes dispositions naturelles et les dispositions proprement vertueuses : les premières peuvent exister séparément chez diverses personnes, alors que la rectification morale de la conduite exige une unification des vertus dans une synthèse complète. Par exemple, l'intempérance ne peut qu'amoindrir le courage, et l'acquisition de la tempérance requiert elle-même une forme de courage, tout comme la vertu de véracité, lorsqu'il s'agit non seulement d'avoir le courage de dire la vérité, mais, comme on dit, de se regarder en face pour être lucide sur soi-même.

On voit poindre ici implicitement le problème qu'Aristote ne pose ni ne traite : celui de la possibilité même d'acquérir la vertu. Si c'est la prudence qui dicte comment il faut se conduire pour devenir vertueux, et s'il faut avoir toutes les vertus morales pour être prudent, comment a-t-il jamais pu exister un maître de vertu qui n'aurait pas supposé lui-même un maître antérieur, et ainsi de suite ? Une fois de plus, la seule réponse paraît être dans la capacité spontanée de l'intellect à tirer de l'expérience des leçons qui lui permettent d'aller au delà d'elle, notamment en concevant un idéal moral qui ne suffit pas à lui seul à rectifier la conduite, mais qui peut orienter la volonté dans le sens d'une telle rectification.

Il faut pour cela que la nature prépare à la vertu, sans suffire à la rendre effective.

L'argumentation se clôt (p.313) par une sorte de dilemme destiné à confirmer que la prudence est à tous égards désirable. La première branche émet l'hypothèse que la prudence n'aie pas d'intérêt pour l'action (*eī mē praktikē ēn*), et lui oppose qu'elle n'en serait pas moins désirable en tant même qu'excellence d'une partie de l'intellect. La deuxième branche fait valoir, au rebours de l'hypothèse précédente, que la prudence est autant que la vertu morale nécessaire au bon exercice de la *prohairesis*, en rappelant la proposition énoncée en 1144a 7 (p.308).

4. Subordination de la prudence (pp.308-309).

Ce dernier rappel semble bien témoigner de l'importance de ce point pour Aristote : la prudence est subordonnée à la *sophia*, et n'est pas définissable indépendamment d'elle, sauf à se confondre avec l'habileté moralement indifférente.

S'ajoutent ici une comparaison éclairante : les prescriptions médicales en vue de la conservation ou du rétablissement de la santé ne consistent pas à décider en quoi celle-ci consiste, mais seulement à donner des règles de conduite qu'elles rend nécessaires pour autant que c'est elle qu'on recherche. La prescription médicale n'est pas principe de ce qui constitue son principe et qui lui donne son sens : *ékeinès oûn hénéka épitateï, all'ouk ékeinè* (1145a 8). De même, le rôle de la prudence est de décider de la conduite à avoir en fonction du souverain bien, mais non pas de décider du souverain bien lui-même : celui-ci relève d'une connaissance qui est le fait de la *sophia*, c'est-à-dire de la philosophie première.

De cette comparaison Aristote donne un prolongement allusif mais assez remarquable, qui engage en fait toute une conception, non développée, des rapports entre la politique et la religion : la politique doit d'autant plus énoncer des règles publiques concernant l'aspect visible de la religion, c'est-à-dire le culte, que celle-ci se voit reconnaître une place centrale dans la conduite humaine, comme c'est le cas dans la Grèce antique. Mais il y aurait une absurdité égale pour Aristote à celle qui consiste à croire que la médecine peut décider de l'essence de la santé : ce serait de croire que le gouvernement des hommes en matière religieuse s'étend à son objet même, autrement dit à croire qu'il pourrait revenir au politique de décider ce qu'il en est en vérité de la divinité, alors que cela relève, comme Platon le soulignait dans sa critique des affabulations mythologiques, de la philosophie première.