

# La circularité éthique chez Aristote

## Explication de texte.

« Antérieurement nous avons indiqué qu'il y avait deux parties de l'âme, à savoir la partie rationnelle et la partie irrationnelle. Il nous faut maintenant établir, pour la partie rationnelle elle-même, une division de même nature. Prenons pour base de discussion que les parties rationnelles sont au nombre de deux, l'une par laquelle nous contemplons ces sortes d'êtres dont les principes ne peuvent être autrement qu'ils ne sont, et l'autre par laquelle nous connaissons les choses contingentes : quand, en effet, les objets diffèrent par le genre, les parties de l'âme adaptées naturellement à la connaissance des uns et des autres doivent aussi différer par le genre, s'il est vrai que c'est sur une certaine ressemblance et affinité entre le sujet et l'objet que la connaissance repose. Appelons l'une de ces parties la partie *scientifique*, et l'autre la *calculative*, délibérer et calculer étant une seule et même chose, et on ne délibère jamais sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont. Par conséquent la partie calculative est seulement une partie de la partie rationnelle de l'âme. Il faut par suite bien saisir quelle est pour chacune de ces deux parties sa meilleure disposition : on aura là la vertu de chacune d'elles, et la vertu d'une chose est relative à son oeuvre propre.

Or il y a dans l'âme trois facteurs prédominants qui déterminent l'action et la vérité : sensation, intellect et désir. De ces facteurs la sensation n'est principe d'aucune action, comme on peut le voir par l'exemple des bêtes, qui possèdent bien la sensation mais non pas l'action en partage. Et ce que l'affirmation et la négation sont dans la pensée, la recherche et l'aversion le sont dans l'ordre du désir ; par conséquent puisque la vertu morale est une disposition capable de choix, et que le choix est un désir délibératif, il faut par là même à la fois que la règle soit vraie et le désir droit, si le choix est bon, et qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme et ce que le désir poursuit. Cette pensée et cette vérité dont nous parlons ici sont de l'ordre pratique ; quant à la pensée contemplative, qui n'est ni pratique ni poétique, son bon et son mauvais état consiste dans le vrai et le faux auxquels son activité aboutit, puisque c'est là l'oeuvre de toute partie intellectuelle, tandis que pour la partie de l'intellect pratique, son bon état consiste dans la vérité correspondant au désir, au désir correct.

Le principe de l'action morale est ainsi le libre choix (*principe* étant ici le point d'origine du mouvement et non la fin où il tend), et celui du choix est le désir et la règle dirigée vers quelque fin. C'est pourquoi le choix ne peut exister ni sans intellect et pensée, ni sans une disposition morale, la bonne conduite et son contraire dans le domaine de l'action n'existant pas sans pensée et sans caractère. La pensée par elle-même cependant n'imprime aucun mouvement, mais seulement la pensée dirigée vers une fin et d'ordre pratique. Cette dernière sorte de pensée commande également l'intellect poétique, puisque dans la production l'artiste agit toujours en vue d'une fin ; la production n'étant pas une fin au sens absolu, mais est quelque chose de relatif et production d'une chose déterminée. Au contraire dans l'action, ce qu'on fait < est une fin au sens absolu >, car la vie vertueuse est une fin, et le désir a cette fin pour objet.

Aussi peut-on dire indifféremment que le choix préférentiel est un intellect désirant ou un désir raisonnant, et le principe qui est de cette sorte est un homme. »

## I. Introduction

Comment et pourquoi distinguer dans l'âme des parties ou des facultés ? En quoi peut-on leur assigner une fonction propre dans le procès du connaître et de quelle modalité de la connaissance s'agit-il ? Enfin comment en déduire de quoi mettre au jour la genèse de l'action authentiquement vertueuse ? C'est à ces trois questions que répond l'extrait ici proposé, qui se situe au début du Livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, et plus précisément fait suite au chapitre qui annonce l'examen de la droite règle, l'*orthos logos*. Or cette notion est au centre de toute l'éthique aristotélicienne, puisqu'elle va permettre d'articuler le passage de la vertu simplement éthique, c'est-à-dire au sens grec la vertu du caractère, à la vertu au sens propre, c'est-à-dire la vertu intellectuelle. En effet, la vertu éthique -qui a fait l'objet d'une définition au Livre II, et dont les Livres III à V sont des applications aux divers domaines de la vie pratique, a été déterminée par un effort de tension visant un moyen terme, permettant d'éviter l'excès et le défaut dans le comportement. Or ce que met en lumière notre extrait, c'est l'espace propre de ce qu'Aristote appelle la prudence, la *phronèsis*, la vertu donc en sa dimension intellectuelle, et non plus simplement éthique. Plus précisément il est question de montrer que la prudence est la vertu totale, et en tant que telle l'œuvre propre d'une partie de la partie supérieure de l'âme, plus précisément celle en laquelle se détermine l'ordre intellectuel de la pratique. La thèse d'Aristote est ici que la vertu en tant que telle est l'état d'une âme préparée par la contrainte à l'action vertueuse, mais devenue capable de mobiliser une réflexion sur les moyens adéquats aux fins présentées par le désir qui est en quelque sorte son moteur, désir qui lui convient de porter à son accomplissement ; réciproquement Aristote va montrer qu'il s'agit simultanément de l'état d'un désir qui n'est plus simplement contraint par l'habitude, et qui déjà est travaillé par l'intelligence.

L'extrait se déploie suivant un triple mouvement. En effet dans un premier temps, Aristote reprend les acquis du Livre II, à savoir la bipartition de l'âme en une partie rationnelle et une partie irrationnelle, et montre que s'il était légitime de diviser la partie irrationnelle de l'âme en deux, il faut en faire autant de la partie rationnelle, pour ainsi amener au jour la vertu propre de l'intellect pratique. Dans un deuxième moment, le texte distingue les composantes qui, à partir de la vertu éthique, mettent en relief la genèse de l'activité intellectuelle pratique, en rapport avec la question de la vérité, déterminée comme finalité absolue des deux parties de l'âme, en sa dimension rationnelle. Enfin la troisième partie va statuer sur le point originel de cette genèse, le choix délibéré, qui va précisément poser le difficile problème de l'unité des deux dimensions de la vertu.

Dès lors on verra que le texte est travaillé par un enjeu qui apparaît sous trois aspects. Premièrement celui de la bipolarité de la vertu en sa dimension éthique et intellectuelle. En employant un vocabulaire kantien, en l'occurrence particulièrement parlant, il semblerait à première vue que le mouvement qui conduit du livre II au livre VI soit en quelque sorte analytique, allant du conditionné vers sa condition, c'est-à-dire de la vertu éthique vers la vertu intellectuelle, alors que le livre VI semble entamer le mouvement proprement démonstratif ou synthétique du principe vers ses

conséquences. Nous verrons que ce n'est là qu'une apparence et que l'enjeu du texte est au contraire celui d'une circularité interne et problématique entre la vertu éthique et la vertu intellectuelle, par quoi la vertu devient effectivement ce qu'elle est. Or elle ne le devient pourtant qu'à convoquer un personnage qui sera la figure clef de toute l'*Ethique à Nicomaque*, celui du *phronimos*, de l'homme prudent, posant cette fois le problème d'une circularité externe à la question de la vertu, puisque pour être pleinement explicitée en définitive, elle ne requiert pas tant une démonstration que l'exemplarité. Deuxièmement, Aristote pose la vérité comme l'œuvre propre de l'intellect. Or si du point de vue spéculatif la thèse est somme toute assez classique, toute son originalité tient à ce que, pour la première fois semble-t-il, soient affirmées les conditions de possibilité d'une vérité proprement pratique. Troisièmement, il semble que l'on puisse dire qu'au fond, plus que dans la spéculation qui relève d'une dimension quasi divine du connaître, c'est peut-être du côté de la prudence, du côté de l'agir en sa dimension contingente risquée et imparfaite, qu'il faut chercher non pas l'excellence mais la condition propre de l'homme, là où sa tâche est à la fois la plus difficile et la plus incertaine. En effet, Aristote défend dans l'*Ethique à Nicomaque*, la thèse de la nécessaire dissociation de deux domaines que Platon, dans la lignée de Socrate, s'évertuait à penser ensemble dans une unité indivisible : l'ordre de la spéculation et celui de la pratique. Toute la question est alors de comprendre pourquoi la théorie socratique d'une vertu-science ou d'une science vertueuse devait être écartelée, de comprendre ce que peuvent être désormais les conditions d'un nouvel être-ensemble de ces deux exigences de la raison humaine, et enfin d'amener en pleine lumière le dévoilement de l'être, qui aux yeux d'Aristote a légitimé une telle scission.

## **II. L'âme et la vertu (ligne 1 à 14)**

L'antériorité dont il est question dès le début de cet extrait, doit nous renvoyer au chapitre 13 du livre I, où explicitement Aristote propose une division de l'âme, qui de fait s'oppose à la célèbre division platonicienne<sup>1</sup>. Or puisque cette analyse est ici convoquée par la lettre même du texte, voyons rapidement quel était son objet. Aristote a admis dans l'âme une partie rationnelle et une partie irrationnelle. Dans la partie irrationnelle, il a distingué la partie qui est commune à tous les êtres vivants, celle par laquelle se comprennent la nutrition et l'accroissement, c'est à dire l'âme végétative ou sensitive, hors d'atteinte de la raison. Mais il existe dans l'âme une autre partie, qui est également irrationnelle, c'est le désir *-orexis* ou l'âme désirante, qui sans être raisonnable en elle-même peut-être exhortée par la raison. Ces deux parties de l'âme irrationnelle ont en puissance une vertu propre. Or la notion capitale d'*aretè* que l'on traduit couramment par vertu, a chez Aristote un sens à la fois très précis à la fois extrêmement large, qui dépasse la simple sphère de la morale, et que le concept de vertu rend assez mal, puisqu'il convoque une sorte de transcendance du bien toute teintée de platonisme, et qui en quelque sorte recouvre le mouvement d'immanence qui pour Aristote traverse tout le monde sublunaire. Ainsi la vertu d'un être -hélas on voit mal comment traduire autrement, c'est pour Aristote, l'excellence de l'accomplissement de sa fonction propre. Ceci implique que tout être dans la nature ait

---

<sup>1</sup>que l'on trouve notamment en *République*, IV, 438d.

une vertu qui lui soit propre, et qu'il réalise en tant qu'il développe ou non le degré de perfection qu'il peut atteindre. En tant qu'excellence, la vertu est donc aussi la finalité d'un être, son achèvement, son *telos*, ce qui, du fait de son existence est appelé à se réaliser afin qu'il atteigne sa pleine et entière réalité. Par exemple, la vertu de l'œil c'est la vue puisque c'est aussi sa fin. La vertu humaine c'est l'activité conforme à la raison, qui est donc son excellence propre, c'est-à-dire aussi, là où est sa finalité, ce qui dès le livre I définit le Souverain Bien, c'est-à-dire à la fois le bonheur *-eudaimonia*, à la fois la pleine suffisance à soi *-autarkeia*.

En ce qui concerne l'âme végétative ou sensitive, on comprend aisément que sa vertu propre puisse se comprendre en terme de fonction : le bon fonctionnement du corps eu égard à ses possibilités est sa vertu propre. En ce qui concerne la partie désirante de l'âme irrationnelle, sa vertu ou excellence réside dans sa capacité à se soumettre aux injonctions de la raison, par quoi un caractère peut se déterminer. On comprend dès lors qu'Aristote puisse parler d'une vertu éthique, d'une vertu du caractère qui est la vertu comprise du point de vue du désir. Cependant, dès le Livre II, Aristote distingue nettement deux niveaux de vertus, qui, sans être absolument indépendants, manifestent nettement que la vertu n'est authentiquement vertu que si elle est intelligence.

Pour comprendre cette distinction, il faut maintenant suivre Aristote dans les distinctions qu'il opère au sein de l'âme, en sa dimension rationnelle. La partie rationnelle se divise également en deux, affirme notre extrait : la première de ces parties est définie comme étant celle par laquelle « nous contemplons ces sortes d'êtres dont les principes ne peuvent être autrement qu'ils ne sont »<sup>2</sup>. Cette partie de l'âme rationnelle, c'est la partie intuitive ou scientifique, *to epistèmonikon*. Cette dénomination recouvre en fait plusieurs notions qui peuvent être distinguées, même si elles sont impensables les unes sans les autres, et même si souvent Aristote les emploie dans un sens étroit et dans un sens large : ainsi on peut distinguer la raison intuitive, le *nous*, la science *-epistèmè* et la notion qui les enveloppe, la notion de sagesse, *sophia*. Le *nous*, c'est au sens étroit la raison intuitive, c'est-à-dire l'intellect en tant qu'il saisit inductivement les principes indémontrables et qui donc ne sont pas l'objet de la science ni de la sagesse<sup>3</sup>. En effet, la science est connaissance des vérités démontrables et universelles, et conséquemment la sagesse ne va pas sans démonstration. La sagesse en quelque sorte c'est la faculté de l'âme qui est tournée vers les plus hautes réalités, celles qui sont immuables et éternelles, les vérités métaphysiques, mathématiques et physiques qui font l'objet de la contemplation abordée au Livre X. Bref la sagesse, c'est la vertu de cette partie de l'âme rationnelle que l'on peut dire théorique ou spéculative, et qui est pour Aristote le plus haut degré de l'intellect, ce qui ne veut peut-être pas dire son degré le plus remarquable, comme on a tenté de l'esquisser dans l'introduction. C'est donc assez logiquement que l'autre partie de l'âme rationnelle aura pour objet les choses contingentes. Cette partie Aristote l'appelle *to noètikon* ou *to logistikon*, faisant donc référence à l'ordre de la connaissance et de la discursivité mais aussi à l'ordre du calcul, ce que pour le coup traduit parfaitement le concept de raison enveloppant ces deux déterminations, et qui

---

<sup>2</sup>1139a 7.

<sup>3</sup>Au sens large le *nous* c'est la pensée.

chez Aristote se nomme *dianoia*. Plus loin dans le texte Aristote appellera cette partie *to doxastikon*, éclairant encore un peu plus le registre de l'intellect en sa dimension pratique : c'est ce dont la règle opératoire est le syllogisme pratique visant le contingent, syllogisme dont les prémisses sont offertes par l'expérience. La connaissance en l'occurrence sera connaissance des règles générales de l'expérience.

Mais avant d'approfondir cette essentielle relation à la contingence qu'implique l'intellect en sa dimension pratique, il faut expliquer un passage un peu énigmatique, qui justifie du point de vue de la différence générique des objets à connaître, la dissociation de l'intellect, et par là même mobilise l'un des couples conceptuels fondamentaux de l'aristotélisme, le couple acte / puissance : « quand, en effet, les objets diffèrent par le genre, les parties de l'âme adaptées naturellement à la connaissance des uns et des autres doivent aussi différer par le genre, s'il est vrai que c'est une certaine ressemblance et affinité entre le sujet et l'objet que la connaissance repose »<sup>4</sup>. La différence générique en cause est manifestement celle de la nécessité et de la contingence, mais en quoi justifie-t-elle une différence du point de vue des facultés ? Le principe en cause ici est celui par lequel le semblable serait connu par le semblable. Ce principe remonterait à Empédocle, mais on le retrouve aussi dans le *Timée*<sup>5</sup>. Cependant Aristote le bouleverse considérablement, en lui faisant subir la torsion de sa propre perspective quant à la connaissance. C'est que la faculté de percevoir n'existe pas en acte pour Aristote : elle n'existe qu'à l'état de puissance. Plus précisément elle est en puissance ce qu'est l'objet qui s'offre à la perception en acte : c'est donc l'objet qui actualise cette puissance. Autrement dit pour Aristote, par la sensation la connaissance se règle bien sur un objet, mais sur un objet qui a au préalable suscité ce mouvement et ainsi littéralement l'a fait naître. On comprend donc que l'objet nécessaire actualise une puissance de saisir le nécessaire, c'est-à-dire l'âme en sa dimension intuitive, et que l'objet contingent actualise une puissance de saisir le contingent, l'âme calculative ou opinative<sup>6</sup>.

Quoiqu'il en soit, affirmant que sur le contingent et sur le contingent seulement il y a matière à délibérer, la fin de ce premier paragraphe convoque une des notions capitales ayant servi dans l'élaboration de la notion de vertu éthique, la notion de délibération *-bouleusis*. C'est au Chap 5 du Livre III qu'Aristote étudie la délibération et son champ d'extension qui de fait désigne en même temps le champ de la *praxis*, c'est-à-dire le champ de l'action et de la contingence, le champ de l'action en tant qu'il est impliqué par la contingence. Car si on entend par délibération l'étude du choix des moyens que l'action doit poursuivre, et non pas celle de ses fins (il faudra montrer pourquoi, et nous verrons que la circularité de la vertu éthique à la vertu intellectuelle est encore en cause) on comprend qu'il ne puisse y avoir délibération que sur ce qui pourrait être autrement qu'il n'est, que sur ce qui varie, mais suivant des règles générales qui peuvent être isolées (car dans une variation totalement instable rien ne pourrait être choisi), et surtout qu'on ne délibère que ce sur quoi notre puissance a

---

<sup>4</sup>1139a 8.

<sup>5</sup>*Timée*, 45b.

<sup>6</sup>Au passage on notera que ceci pose dès l'*Ethique à Nicomaque*, c'est-à-dire aux dires des exégètes, bien avant le *Traité de l'Âme*, la question de savoir si cette correspondance, cette cooriginarité de l'objet et de la faculté qui lui correspond, est un élément pour trancher sur le problème de la divinité et de l'incorruptibilité de l'âme scientifique, du fait de la divinité et de l'incorruptibilité de son objet

quelque efficace à l'inverse du souhait provenant du désir. En effet, par exemple je peux souhaiter l'immortalité, mais comme elle n'est pas en mon pouvoir, je ne saurais la choisir, puisque le choix n'est chose qu'en tant qu'il est délibéré : on délibère sur le possible, mais pas sur le nécessaire ni sur l'impossible, et souhaiter c'est désirer sans réfléchir. Si donc le champ d'activité de l'intellect pratique est la contingence mobilisant une intelligence proprement pratique, on peut *a contrario* en déduire que la vertu propre de l'intellect théorique peut être définie comme intelligence pure, *sophia*, sagesse à laquelle s'attache la contemplation, la *theoria*.

La deuxième partie du texte va montrer que la vertu de l'intellect pratique est une combinaison du désir et de la raison qui délimite le champ de l'agir humain préparé par la vertu éthique, mais qui ne devient authentiquement vertu qu'avec ce qu'Aristote appelle la prudence.

### **III. Action et vérité (ligne 15 à 26)**

La deuxième partie du texte va mettre en lumière que sagesse et prudence, c'est-à-dire respectivement, la vertu de l'intellect théorique et celle de l'intellect pratique, c'est-à-dire leur excellence propre, peuvent être pensées sous le schème général de la question de la vérité, par quoi l'agir conforme à l'intellect pratique sera pensable comme un cas particulier du vrai. Trois facteurs déterminent l'action et la vérité dit Aristote : sensation, intellect et désir. Bien entendu nous retrouvons là les éléments de la double dichotomie étudiée *supra*. La sensation et le désir constituent le champ de l'âme irrationnelle par opposition à l'intellect, le *nous* étant pris ici au sens large, même si on a vu qu'au sens étroit il devait être compris comme faculté intuitive au cœur de l'intellect théorique. Or la sensation n'intéresse pas notre propos (si la sensation est intéressante c'est en tant qu'elle sert l'intellect théorique, comme nous l'avons vu *supra*), car elle est inaccessible à la raison en sa dimension pratique, et qui plus est elle est commune à tous les animaux. Or au sens propre l'animal n'agit pas, c'est à dire ne délibère pas, ne choisit pas. La correspondance qui est ici parlante est celle du désir et de l'intellect en sa dimension pratique, correspondance qui affine un peu plus le premier des enjeux du texte, c'est-à-dire sous le thème de la correspondance entre le désir et la raison, la question du cercle qui tient ensemble dans une intimité très problématique, vertu éthique et vertu intellectuelle.

Or il faut maintenant expliquer pourquoi Aristote attaque la bipartition de l'âme rationnelle sous l'angle de la question de la vérité : c'est que, comme nous l'avons vu, à la notion d'*aretè*, de vertu, s'attache l'idée de quelque chose qui est arrivé à sa pleine maturité, à son effectivité, à sa fin. Dès lors, ce qu'enveloppe la notion de vertu c'est l'œuvre propre dont elle devient capable. La vertu de l'intellect théorique et donc son œuvre propre c'est la connaissance pure. Aristote va montrer que celle de l'intellect pratique est analogiquement la même à ceci près que c'est une connaissance pratique et donc affectée par la relativité de son objet qui peut toujours être autrement qu'il n'est, par quoi -autre enjeu du texte, la prudence est bien sagesse authentiquement humaine, car si elle est capable de certitude, il ne s'agit pas de celle toute pure de la science, mais de celle fragile et partielle qu'il faut arracher à l'expérience de la contingence du monde. Cette restriction importante mise à part, on peut tout de même comprendre que

la vérité soit l'œuvre propre de la partie rationnelle de l'âme en général. Or ce problème, du point de vue de l'intellect pratique s'enracine dans une correspondance avec le désir, et Aristote se sert d'une analogie pour la faire apparaître : « Et ce que l'affirmation et la négation sont dans la pensée, la recherche et l'aversion le sont dans l'ordre du désir ; » Autrement dit les mouvements respectifs de la pensée et du désir ont quelque chose d'analogue, quelque chose comme une familiarité qui permet leur combinaison et leur juxtaposition, familiarité qui précisément permet au désir de n'être pas sourd à la voix de la raison et à la raison de trouver dans le désir son moteur. C'est cette union dont le fruit est un désir rationnel ou une raison désirante qui dans l'ordre pratique sera la vérité, c'est-à-dire l'*analogon* de ce qu'elle est dans le domaine spéculatif.

Mais le faire apparaître nécessite un important préalable, puisque cette familiarité du désir et de l'intellect en sa dimension pratique, suppose totalement comprise la vertu éthique, ce qu'il faut expliciter dès maintenant.

C'est au chap. 6 du Livre II <sup>7</sup>, qu'Aristote en donne la définition complète : « Ainsi donc, la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent. » Expliquons en trois temps cette définition :

- que la vertu (éthique) soit une disposition à agir d'une façon délibérée, cela tient à deux éléments dissociables. La disposition c'est l'*hexis*, qui montre que la vertu comprise comme activité raisonnable, n'est vertu qu'en tant qu'elle est devenue une disposition permanente et stable, c'est l'habitude de prendre le bien pour fin, et qui plus est de prendre pour fin le Souverain Bien ; car bien évidemment la vertu n'est pas innée, et elle implique toujours une actualisation de la puissance, et en l'occurrence une éducation contraignante, puis l'incessant travail de la volonté. C'est précisément quand ce travail de stabilisation des passions par la volonté est devenu pour l'individu une habitude, *-ethos*, qui en tant que telle a formé un caractère *-ethos* <sup>8</sup>, c'est-à-dire une sorte de seconde nature qui n'a plus à se contraindre par l'effort, que l'on peut parler de vertu, en tant que ce caractère devient louable et donc déjà exemplaire. Le deuxième élément de cette première partie de la définition c'est le choix délibéré *-proairesis*. Il désigne le produit de la délibération sur les moyens à suivre en vue de l'action, c'est-à-dire l'acte autonome et pour le coup intelligent qui doit se substituer à la contrainte reçue extérieurement : à ce titre il est *hexis proairetikè* une disposition à choisir délibérément, c'est à dire la source de l'action vertueuse. On comprend dès lors que d'une part, dès le niveau éthique l'intelligence soit présumée, et d'autre part que l'éthique soit l'étude de la manière avec laquelle la raison doit prendre le contrôle de toute l'activité humaine, et notamment le contrôle des passions.
- cette disposition à agir d'une façon délibérée consiste dit Aristote, en une médiété relative à nous. C'est que pour Aristote, il en va de la vertu comme de l'art et de la nature, il s'agit d'éviter dans l'action, l'excès et le défaut, la vertu est ainsi, notamment eu égard aux passions, une juste proportion, un juste milieu

<sup>7</sup>1107a 1.

<sup>8</sup>Voir le jeu de mot d'Aristote sur l'étymologie en 1103a 17

-*mesotès*. Mais cette proportionnalité de l'action vertueuse, ce juste milieu qu'il s'agit d'atteindre dans l'action, n'est pas à comprendre comme une moyenne arithmétique ; c'est au contraire un sommet qualitatif, qui implique une pleine adéquation entre le but à atteindre et l'effort à produire. Un effort trop violent, ou une restriction trop grande par rapport à une passion, n'aboutirait à rien de vertueux, puisque la passion ainsi maîtrisée serait remplacée par une autre. On peut donc comprendre qu'il y ait autant de vertus que de passions ou plus précisément que les vertus ne soient que l'autodifférenciation de l'intelligence pratique. Or, et c'est un point capital notamment par rapport à ce que nous avons dit de la contingence, cette médiété ne trouve sa norme dans aucune transcendance du bien, elle est relative à nous, c'est-à-dire que l'universalité de la vertu n'est pas contradictoire avec son caractère foncièrement individuel. C'est seulement eu égard à mon caractère, à ma nature, que prendront sens les efforts pour brider ou relâcher mon effort, et ce qui est vertu chez l'un sera vice chez l'autre, c'est-à-dire sera trop ou trop peu par rapport à la juste mesure. Nous avons là un élément qui prendra une singulière acuité quand il sera question pour Aristote de penser la justice et qui mettra particulièrement en relief ce qui nous sépare de la conception grecque : pour Aristote le fondement de l'égalité au sein de la communauté c'est la proportionnalité des différences. Mais comment parler de juste mesure si la médiété qui est visée par la disposition à agir de façon délibérée est infiniment relative ?

- notre vertu est bien relative à ce que nous sommes, mais elle n'en est pas moins déterminée, rationnellement déterminée et ce par un *orthos logos* une règle droite conforme à la juste mesure dont l'origine se trouve peut-être du côté de la vieille sagesse grecque, la sagesse delphique, qui dit notamment *mèden agan*, « rien de trop ». Cet *orthos logos* qui est rationalité de la mesure, est donc ce qui doit conduire l'homme à trouver sa place, à stabiliser sa station sur le fond d'*hubris*, de démesure qui l'habite et qui le convie sans cesse comme ce qui l'excède à sortir de son humanité. Reste que cette règle droite n'est pas un pur produit du calcul de la raison, elle n'est pas ce que les stoïciens appelleront une loi de nature, elle est une loi vivante ou un genre de vie érigé en loi. Elle s'attache à une figure, à un personnage, qui traverse toute l'*Ethique à Nicomaque* et lui prête en quelque sorte sa stature, la figure du *phronimos*, de l'homme prudent, représentation vivante de la sagesse pratique dont la fin du texte permettra d'entrevoir tout l'enjeu, et qui est en quelque sorte le pendant de ce qu'est au niveau spéculatif, la représentation du sage intervenant au début de la *Métaphysique*.

Quoi qu'il en soit nous pouvons maintenant comprendre comment s'établit quelque chose comme une vérité pratique. Etant donné que la vertu morale ou vertu éthique est « disposition capable de choix » -*hexis proairetikè*, c'est-à-dire un état stable présupposant l'intelligence, et que le choix, l'élément proprement intellectuel est « désir délibératif » -*orexis bouleutikè*, c'est-à-dire cette combinaison du désir et de l'intellect rendu possible, comme nous l'avons vu, par une sorte de familiarité dans leurs mouvements respectifs de poursuite et de fuite d'affirmation et de négation, la définition de l'œuvre propre de l'intellect pratique peut être maintenant concentrée.



Etant supposé un choix bon, c'est-à-dire la rectitude dans l'évaluation des moyens à mettre en œuvre pour atteindre la fin, sans quoi évidemment nulle vertu n'est envisageable, la vérité pratique se réduit à deux éléments qui n'en doivent être plus qu'un, au point de s'identifier : la règle vraie, l'*alèthès logos*, ce par quoi s'opère le choix du meilleur des moyens à suivre au sein des possibles, et le désir droit, *orthè orexis*, la juste assignation par le désir de la fin à atteindre. Or avant de voir en quoi la règle vraie convoque la figure du *phronimos*, ce qui fera l'objet du troisième paragraphe, il faut montrer que cette détermination de la vérité pratique participe bien de la tension de l'âme rationnelle en général vers le vrai. Nous nous souvenons du mouvement par lequel sur le plan spéculatif, le *nous* est appelé par l'objet senti à se produire en acte comme connaissance de l'universel ; du point de vue de la connaissance pratique le mouvement est similaire : le *nous*, pris cette fois au sens large, c'est-à-dire la pensée, la *dianoia*, est mis en mouvement par le désir et ainsi appelé à se produire en acte comme le meilleur des moyens pour la fin proposée. Là est la vérité propre de la pensée si le désir est correct. Mais en ce qui concerne le domaine de l'agir, ce n'est qu'analogiquement que l'on peut parler de vérité, puisqu'au sens absolu les catégories du vrai et du faux ne se disent que de la pensée contemplative, et c'est même là ce en quoi consiste dit Aristote « son bon et mauvais état. » A ce titre rajoutons qu'exclure de la pensée spéculative ce qui relève du pratique et du poétique, c'est-à-dire les registres de l'action et de l'art revient au même. En effet l'action et l'art ont en commun d'agir dans le règne de la contingence. Mais tandis que la production de l'art est extérieure à l'agent, qui en est en quelque sorte la cause efficiente, la causalité de l'action est immanente à l'agent, et donc cause formelle puisqu'il s'y produit lui-même, ce que montrera également le troisième paragraphe. Il y a donc bien une symétrie dans la tension de l'intellect vers la vérité, et dans l'ordre de l'agir il ne relève du vrai et du faux qu'analogiquement, puisque c'est la vérité du désir, autrement dit sa rectitude, qui le constitue. Or qu'est-ce que cette fameuse rectitude ? C'est l'*orthos logos*, la règle droite, c'est-à-dire la règle générale de conduite qui fournit la majeure du syllogisme pratique. Elle s'énonce ainsi : puisque la fin, c'est-à-dire le Souverain Bien, est telle, il faut agir de telle sorte pour l'atteindre. Cependant cette règle droite ne se manifeste qu'au prudent, et suppose donc une vertu éthique couronnée par l'expérience et fécondée par l'intelligence, par quoi la figure du *phronimos* apparaîtra bien comme la norme de la vertu, non pas sa norme idéale, mais celle qui n'existe que par ceux qui la font être.

#### **IV. La circularité de la vertu (ligne 27 à 39)**

La logique interne du texte a donc fait apparaître comment de la partie rationnelle de l'âme isolée comme intellect pratique, on pouvait redescendre jusqu'au moteur de l'action qui relève de la rectitude du désir c'est-à-dire de la règle intelligente qu'il lui faut suivre. De là s'est laissé saisir en quoi il était légitime de parler de connaissance vraie pratique. La fin du texte va précisément statuer sur cette interdépendance du désir et de la règle et plus largement de la vertu éthique et de la vertu intellectuelle. « Le principe de l'action morale est ainsi le libre choix (*principe* étant ici le point de d'origine du mouvement et non la fin où il tend), et celui du choix est le désir et la

règle dirigée vers quelque fin. » Nous avons là un résumé de ce qui vient d'être vu : l'action morale en tant que telle ne naît que d'un acte intelligent, c'est-à-dire d'un choix délibéré *-proairesis* dit le texte. Ce choix est l'*arkhè*, c'est-à-dire le fondement ou principe de l'action, en tant qu'il est le fruit de la délibération. On comprend donc qu'il soit l'origine du mouvement qu'est l'action morale et non sa fin, et que comme telle cette origine ait elle-même une origine. L'origine du choix c'est-à-dire de ce qu'a produit la délibération sur les moyens, c'est la fin, c'est-à-dire cette combinaison envisagée *supra* du désir en tant qu'il est porteur d'un souhait, et de l'*orthos logos* la règle de conduite éclairée par la connaissance du bien à atteindre, et plus précisément du Souverain Bien. « C'est pourquoi -continue Aristote, le choix ne peut exister ni sans intellect et pensée, ni sans une disposition morale, la bonne conduite et son contraire dans le domaine de l'action n'existant pas sans pensée et sans caractère. » Autant dire que le choix délibéré, qui évidemment diffère du choix contraint, est en quelque sorte le point d'intersection d'un double mouvement, d'une part celui de l'intelligence animée d'une connaissance vraie pratique, c'est-à-dire la maîtrise des règles générales de la contingence ou prudence, et d'autre part celui d'une disposition c'est-à-dire d'une seconde nature devenue morale par l'habitude et la contrainte. A la rigueur le choix pourrait rester pure habitude et pure contrainte si pour l'agent la règle restait indéfiniment extérieure à sa délibération et à son action. Mais dès lors ce ne serait pas un véritable un choix, ce serait un choix qui ne serait pas choisi, un choix sans intention, à l'extrême rigueur un choix simplement conforme à ce qu'il faut choisir et non pas par soi. Ainsi donc on comprend que la bonne conduite, la conduite authentiquement vertueuse, mais aussi la conduite authentiquement vicieuse, (Aristote s'inscrivant en faux notamment dans le livre V contre la formule socratique suivant laquelle « nul n'est méchant volontairement »), impliquent donc l'ordre de l'intelligence pratique mais aussi, là est la difficulté, l'*èthos*, le caractère qu'elle vient féconder mais qui l'a de fait précédée chronologiquement. Or il importe de comprendre, car c'est le cœur de la circularité, que cette préséance chronologique du caractère forgé par l'éducation et la contrainte, sur l'intelligence pratique qui pourrait n'apparaître que comme son achèvement, se double d'une préséance ontologique de l'intelligence sur le caractère, puisque que comme le montre la *Métaphysique*, l'acte est ontologiquement premier par rapport à la puissance. En effet la puissance d'être authentiquement vertueux suppose une vertu en acte par quoi précisément elle s'actualise en tant que c'est d'elle et de rien d'autre qu'émane la formulation de la droite règle. Là est semble t-il, le sens du fait qu'Aristote n'en appelle pas à une quelconque transcendance du bien pour fonder sa réflexion éthique, mais à un personnage, le *phronimos*, le prudent, parce qu'il est précisément en acte la figure vivante de ce que chacun est appelé à être, du fait de ce qu'il est en puissance, c'est-à-dire de son excellence propre en tant qu'être rationnel. On voit donc en quoi on peut parler d'une circularité à la fois interne et externe : d'une part et du point de vue interne de la circularité, l'éthique implique la prudence alors que la prudence ne va pas sans éthique ; mais d'autre part, cette circularité n'a de sens qu'à se justifier dans une figure, non pas idéale mais effectivement exemplaire, celle du *phronimos*.

La fin du texte dès lors ne présente plus de difficulté : la pensée ou raison, la *dianoia*, en elle-même n'est pas kinétique, n'a jamais l'allant d'une force motrice, mais

elle le devient, traversée par un désir du bien -ou du mal, c'est-à-dire uniquement si elle est pensée désirante ou désir pensant, si elle est réflexion sur les moyens d'une fin. Par là l'affinité entre l'intellect pratique et l'intellect poétique est compréhensible : dans les deux cas il s'agit de mettre en œuvre des moyens en vue d'une fin. Dans l'action la fin est absolue puisque l'on s'y produit soi-même dans une tension vers un bien qui surpasse tous les autres parce qu'il est le plus désirable : le Souverain Bien, qui est bonheur et suffisance à soi, en tant qu'il est l'activité intelligente de production de soi-même. Tel est ce principe qu'est l'homme réellement devenu ce qu'il est, c'est-à-dire celui pour lequel le choix conditionnant l'existence est *orektikos nous*, ou *orexis dianoètikè*, intelligence désirante ou désir intelligent, c'est-à-dire au fond subtile métamorphose d'une nature dans sa perfection ou d'une puissance dans son excellence.

## **V. Conclusion**

Il semble que l'on peut commencer par remarquer pour conclure, que c'est bien le monde tel qu'il se présente à nous qui est l'horizon à partir duquel prend son sens la réflexion éthique d'Aristote, et non pas son envers intelligible et transcendant. Or c'est un monde où les objets à connaître ne sont pas égaux, ni par leur dignité, ni par leur propension à se laisser saisir par l'intelligence. Paradoxalement, et c'est peut-être ce qui justifie que dans *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote présente la politique, dont l'éthique n'est qu'une partie, comme la science architectonique, contrairement à la lettre de la *Métaphysique*, la science du fait de sa pureté est peut-être d'un abord plus aisé que l'existence en sa dimension pratique. En effet son objet est stable éternellement identique à soi et perpétuellement offert à la contemplation. Il en est tout autrement du monde dans lequel il nous faut vivre, agir et déployer ce que nous sommes, qui n'offre que des appuis incertains des représentations mouvantes et convoque dès lors contre Platon une véritable intelligence pratique, une véritable intelligence de situation : recouvrer ce monde, et penser les moyens d'y être et d'y agir est l'un des grands mérites d'Aristote.

Or on peut remarquer qu'en ce qui concerne sa réflexion éthique la philosophie moderne est étrangement injuste envers lui. Ainsi on attribue volontiers la paternité de l'essentielle distinction entre une action faite conformément au devoir ou par devoir à Kant. Au sens strict on a effectivement raison. Mais dans la mesure où il y a bien mise en question de la notion de choix délibéré et donc d'intention chez Aristote, et qu'il en est de même pour la conformité puis l'intériorisation de ce qui peut paraître comme une exigence de la raison en sa dimension pratique à savoir la règle droite, on ne saurait nier que le problème, même s'il n'est pas posé sur le fond de celui de la subjectivité, ne lui est pas étranger. Identiquement, quand Hegel dans *Les Principes de la Philosophie du Droit*, voit dans la morale antique une simple conformité objective de l'homme grec aux prescriptions de la loi -*Sittlichkeit*, il semble compter pour rien tout l'effort d'Aristote pour penser la valeur morale de l'action intentionnellement conçue comme telle et revendiquée comme vraie, pourtant arrachée à une nature humaine faillible et récalcitrante, et à un monde désespérément entaché de contingence. Or, même si c'est de l'expérience et avec l'expérience qu'une telle éthique devient effective, on ne saurait que trop insister sur son caractère éminemment

intellectualiste et nullement simplement objective. En fait c'est peut-être essentiellement, à l'image de la figure du magnanime <sup>9</sup>, et pour le coup dans une certaine fidélité à la tradition grecque en général, une morale de la noblesse, une morale de la beauté, comme le dit Foucault parlant de la morale grecque en général, une esthétique de la morale, si on y rajoute ce qui spécifie Aristote, cette dimension un peu plus tragique qui est celle de l'imperfection du monde, tel qu'il lui apparaîût. « Ils agissaient, écrit Foucault, (...) dans le dessein de donner à leur vie certaines valeurs (de reproduire certains exemples, de laisser derrière eux une réputation exceptionnelle ou de donner le maximum d'éclat à leur vie). Il s'agissait de faire de sa vie un objet de connaissance ou de *technè*, un objet d'art » <sup>10</sup>.

**Hervé Maillachon**

---

<sup>9</sup>Livre IV, chap 7 à 9.

<sup>10</sup> Michel Foucault, *Entretien*, in, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, Folio Essais, p. 338.