

Moralité et désir chez Aristote

Samuel Dishaw*

Un des traits saillants de la morale semble être que ses prescriptions s'imposent à nous indépendamment de nos désirs, de façon inconditionnelle. Les impératifs « Fais ce que veux » et « Fais ce que dois » ne convergent qu'à l'occasion, et le rôle de la morale, semble-t-il, consiste justement à nous rappeler la primauté de ce dernier impératif, nous prescrivant ainsi de mettre à l'écart nos désirs et intérêts individuels lorsqu'ils entrent en conflit avec nos devoirs. Peu importe la conception particulière de *la* morale que nous endossons (utilitarisme, impératif catégorique kantien, code d'honneur, etc.), nous savons qu'agir en accord avec elle exigera donc de nous certains sacrifices : renoncer à certains plaisirs, par exemple, semble également inévitable pour l'époux qui fait vœu de fidélité, pour le haut fonctionnaire qui refuse toute forme de corruption financière, ou même pour le citoyen ordinaire qui fait des dons mensuels à des organismes de charité en vue de réduire la souffrance dans le monde. Nous suivons tous, de la sorte, des impératifs moraux à propos desquels nous jugeons qu'ils sont plus dignes de considération que nos désirs personnels.

Étant des jugements d'ordre pratique, il est par ailleurs essentiel que nos jugements moraux soient à même de nous *motiver* à agir. Si, de façon systématique, la pensée « agir ainsi est moralement la chose à faire » ne suffisait pas à me motiver à agir ainsi que la morale le prescrit, les impératifs moraux seraient à toute fin pratique inutiles en regard de leur fonction élémentaire : nous servir de guides dans nos actions. Or, selon une théorie de la motivation importante au XX^{ème} siècle, qualifiée de *humienne* car inspirée par les travaux du philosophe écossais David Hume (1711-1776), il ne suffit pas de *croire* que quelque chose est vrai pour être motivé à agir ; encore faut-il qu'un élément de *désir* intervienne dans ce processus. L'idée découle d'une simple remarque concernant la nature de l'action, ainsi que des

* L'auteur est étudiant à la Maîtrise en Philosophie (Université de Montréal).

types d'états mentaux que nous regroupons communément sous les noms de « croyances » et « désirs ». Nos croyances sont des représentations du monde qui aspirent à être *vraies* ; nos désirs, quant à eux, sont des représentations du monde tel que nous *voudrions* qu'il soit. Ainsi, lorsque nos croyances sont en porte-à-faux avec notre expérience du monde, c'est à nous qu'il revient de changer nos croyances pour qu'elles y soient désormais ajustées. Mais lorsque le monde ne correspond pas à nos désirs (comme c'est presque toujours le cas), c'est *lui* que nos désirs nous intimement de transformer. De toute apparence, le domaine de l'action, de la pratique, concerne justement cette transformation que les êtres humains effectuent sur le monde. À la lumière de cette distinction, il est donc raisonnable de supposer que nos actions sont traversées de part en part par des désirs. Lorsque nous répondons à une question du genre « pourquoi Fernand est-il parti si tôt ? » en invoquant une croyance (« parce qu'il croyait que le dernier autobus partait maintenant »), c'est bien seulement parce que nous prenons pour acquis, et n'avons même pas besoin de mentionner, le désir qui compléterait l'explication (« et parce qu'il ne voulait pas rentrer chez lui à pied »).

Or, que devons-nous maintenant penser de notre idée initiale, selon laquelle les impératifs moraux s'imposent à nous inconditionnellement, peu importe nos désirs ? Comment est-il alors même possible que nos jugements moraux soient susceptibles de nous motiver à agir comme la morale le prescrit ? Peut-être faut-il en conclure que la morale, après tout, ne sert que des intérêts indirectement égoïstes : je renonce peut-être à certains plaisirs immédiats en agissant de façon moralement intègre, mais j'espère surtout par là obtenir la considération, la reconnaissance, voire l'admiration des autres. Je veux que ceux-ci m'estiment être un individu droit et juste. Si nous voulons résister à l'idée que l'éthique n'est qu'un tel concours de popularité, il nous faut trouver un moyen d'expliquer comment les jugements moraux sont capables de nous motiver à agir sans faire indirectement appel à nos désirs. Cette énigme, dans la philosophie du XX^{ème} siècle, constitue le problème de la *motivation morale*. Certains philosophes contemporains, parmi lesquels John McDowell et David Wiggins font figures de proue, ont cherché des pistes de solution à cette question dans la philosophie

ancienne, notamment dans l'éthique d'Aristote¹. Celui-ci, en effet, nous a livré une psychologie morale extrêmement sophistiquée décrivant l'interaction entre nos désirs et nos jugements éthiques. C'est donc à cette lecture contemporaine d'Aristote que ce court commentaire vise à introduire.

1. Le sujet de l'éthique (EN I, 7)

Selon Aristote, l'éthique ne consiste pas seulement en une liste de règles de conduite, c'est-à-dire d'obligations et d'interdits, mais se veut une réponse à la question générale de la vie bonne – comment mener une vie humaine noble, heureuse et accomplie. En d'autres mots, il s'agit d'explorer la nature de la *vertu* propre à l'homme, ainsi que son acquisition et son exercice. La notion de vertu, ici, a dans le grec d'Aristote le sens tout à fait neutre d'excellence dans la fonction propre. Tout comme le cheval qui court vite peut être dit vertueux (puisque courir est sa fonction), Aristote nous dit que la vertu de l'homme concerne une excellence dans l'action, en tant que cette action est motivée par la raison². En faisant de la vertu le point focal de l'éthique, Aristote s'étend certes moins que l'on pourrait s'y attendre aux questions *substantielles* de l'éthique : le mensonge et l'infidélité sont-ils parfois permis ? Quels sont les traits caractéristiques des actions moralement obligatoires, ou nobles du point de vue éthique³ ? À cet égard, Aristote prend souvent le soin de spécifier qu'il ne faut pas espérer des *principes* éthiques de sa part, ni

¹ McDowell, J. (1979), « Virtue and Reason » ; McDowell, J. (1980) « The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics » ; McDowell, J. (1998), « Some Issues in Aristotle's Moral Psychology » ; Wiggins, D. (1975), « Deliberation and Practical Reason ». Wiggins ; D. (1978), « Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire ».

² EN I, 7, 1098a.

³ Bien que les termes « éthique » et « morale » sont aujourd'hui employés de façon interchangeable, je propose de les distinguer, quelque peu artificiellement, afin d'apprécier l'ampleur de la distance (à la fois historique et conceptuelle) entre une *éthique* centrée sur l'évaluation de ce qui est bien et noble, et une *morale* principalement accaparée par le concept d'obligation normative. Cf. Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre* ; Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*.

un degré de précision scientifique⁴. Son propos, tout à fait en ligne avec le problème de la motivation morale, consiste plutôt à expliquer le bien-fondé de la priorité indiscutable de certaines considérations, les considérations éthiques, sur d'autres considérations basement égoïstes. Il est, par ailleurs, absolument central pour Aristote de comprendre comment nous acquérons de telles raisons nous motivant à agir, puisque la vertu est non pas un statut, mais d'abord et avant tout l'*exercice* excellent de la fonction de l'homme⁵.

2. Les vertus de caractère (EN I, 13)

Aristote fait remarquer que la vertu, étant une forme d'action rationnelle, doit concerner autant la partie intellectuelle de l'âme, c'est-à-dire la raison elle-même, que la partie non-rationnelle de l'âme qui participe néanmoins à l'exercice de la raison. En effet, contrairement à la partie nutritive de l'âme, nous pouvons dire de nos désirs et de nos appétits qu'ils sont ou bien en conflit ou bien en harmonie avec la raison⁶. Puisque cet élément « désidératif » de l'âme a une influence directe sur l'action, c'est autant la partie rationnelle que la partie non-rationnelle de l'âme qui ensemble contribuent, chez l'homme vertueux, à l'excellence de ses actions. Dans la mesure où chacune de ces facultés est susceptible d'être perfectionnée quant à son bon fonctionnement, on peut donc distinguer entre deux sortes de vertus : la vertu intellectuelle, qui est une connaissance acquise par l'expérience et l'enseignement, et la vertu de *caractère*, qui est le fruit de l'habitude⁷.

Essentiellement, les vertus de caractères sont des dispositions à agir selon le juste milieu parmi l'éventail des nombreuses réactions possibles. Le courage consiste en un juste milieu entre la couardise et témérité, la générosité entre l'avarice et la prodigalité, et ainsi de suite pour toutes les qualités dignes d'admiration. Toutes ces dispositions, de plus, sont sensibles aux conditions particulières de chaque action. Une action qui est courageuse dans certaines circonstances peut être absolument insensée dans d'autres. D'ailleurs, c'est en partie parce qu'elles n'équivalent pas à des règles universelles (« agis toujours de la

⁴ EN I, 7, 1098a.

⁵ EN I, 7, 1100b.

⁶ EN I, 13, 1102b.

⁷ EN I, 13, 1103a.

sorte que... ») que les vertus de caractère s'apparentent davantage aux désirs. Le caractère de l'homme généreux est tel que lorsqu'il voit un ami ou un simple familier en détresse financière, il *veut* venir en son aide ; il se sent naturellement porté vers cette action. Aristote identifiera justement ce genre d'inclination vertueuse à un désir rationnel ou réfléchi (*boulesis*).

3. La sagesse pratique et la connaissance éthique (EN VI, 13)

Mais Aristote ne souhaite certainement pas réduire nos jugements éthiques à des simples réactions automatisées, à des dispositions acquises par le biais d'une habitude soutenue. L'intelligence des désirs est certes cruciale, mais son acquisition ne peut avoir lieu, prend-il soin de nous rappeler, sans l'activité de la raison⁸. En effet, il n'y a pas mille façons d'éduquer nos traits de caractère en vertus : la seule habitude qui vaille, nous dit Aristote, consiste à *choisir* et *pratiquer*, à répétition, les actions que choisirait l'homme parfaitement vertueux⁹. Or, cet aspect de choix volontaire, qui est essentiel à l'action vertueuse en ce qu'elle assure que celle-ci est commise en vue du bien (*to kalon*), fait directement intervenir la partie intellectuelle de l'âme. L'aspect proprement rationnel de l'action éthique concerne donc ce choix volontaire qui fait suite à une délibération préalable¹⁰. Nous pouvons délibérer au sujet des actions (des moyens) par lesquelles atteindre une certaine fin, ou bien au sujet de la nature même d'une action qui la rendrait digne de choix. La délibération propre à l'éthique est de cette deuxième sorte : un individu vertueux

⁸ L'expression « intelligence des désirs » (qui n'est pas d'Aristote) peut s'entendre de deux manières. Selon une interprétation très proche du texte, l'intelligence des désirs consiste seulement à avoir des désirs « intelligents » au sens où ceux-ci sont conformes à ce que la raison juge bon de faire. En un sens plus fort, mais plus éloigné du propos explicite de *l'Éthique à Nicomaque*, on pourrait identifier l'intelligence des désirs à l'idée que nos passions, nos affects, voire nos émotions, sont elles-mêmes des sources de *connaissance* éthique. Pour une discussion riche du rôle des émotions en théorie de l'éthique, voir Tappolet, Ch. (2000), *Émotions et valeurs*.

⁹ EN VI, 13, 1103b, 1107a.

¹⁰ EN VI, 13, 1112a15.

choisit d'agir en raison de la nature de l'action elle-même¹¹, qu'il considère être la chose à faire en vue de ce qui est bien et noble.

Ainsi, il y a une vertu propre à l'action humaine qui est un attribut spécifique de la partie de l'âme capable de choix rationnel. Cette vertu, qu'Aristote appelle *sagesse pratique* (*phronesis*), est donc la capacité de raisonner avec justesse quant aux actions qui importent à la vie bonne dans son ensemble¹². Faut-il alors comprendre que la connaissance éthique est primordiale, et que l'éducation du caractère consiste à rendre nos désirs, pour renverser la formule de Hume, « esclaves » de la raison ? La délibération pratique de l'homme vertueux consisterait alors à considérer chaque action et à se demander si elle est intimée par sa conception vraie d'une vie noble. L'harmonisation de ses désirs avec ses croyances éthiques, ici, ne serait qu'un processus instrumental servant à assurer que sa connaissance puisse se traduire en actions. Or, une telle lecture sous-estimerait certainement l'importance centrale qu'Aristote attribue à l'intelligence des désirs et des dispositions.

Pour nous en convaincre, il suffit de remarquer qu'Aristote apparente la sagesse pratique à une capacité *perceptuelle* livrant des connaissances particulières, et non pas à une connaissance théorique de vérités éternelles¹³. Son modèle du raisonnement (ou *syllogisme*) pratique doit donc être sensiblement différent du modèle de déduction à partir de principes, du genre : (1) je ne dois jamais commettre une action du type x ; (2) a est une action du type x ; (C) Je ne ferai pas a . Un tel modèle, qui fonde l'action éthique uniquement sur une connaissance théorique, irait à l'encontre de l'interdépendance intime qu'Aristote observe entre l'intelligence des désirs et la connaissance éthique : « nous ne pouvons être bons sans sagesse pratique, ni pratiquement sage sans vertu de caractère¹⁴ ».

Quel est donc le modèle du raisonnement pratique que favorise Aristote, et qui préserverait l'importance des désirs dans l'action éthique ? Plutôt que de le définir formellement, je propose que nous examinions le modèle à l'œuvre, lorsqu'Aristote tâche d'expliquer le

¹¹ EN VI, 13, 1105a31-2.

¹² EN VI, 13, 1140a.

¹³ EN VI, 13, 1142a.

¹⁴ EN VI, 13, 1144b.

phénomène de l'*akrasie* (ou faiblesse de volonté) et de bien l'en distinguer de la psychologie de l'homme vertueux.

4. L'*akrasie*, les désirs récalcitrants et la perception éthique (EN VII, 3)

La faiblesse de volonté, phénomène à première vue très courant, se manifeste lorsque nous commettons une action cependant que nous savons que nous ne devrions pas, éthiquement parlant, la commettre. Le cas de la faiblesse de volonté se distingue donc, remarque Aristote, de la simple intempérance¹⁵. L'intempérant ne fait que s'adonner à ses désirs, sans nécessairement y voir le moindre problème, alors que chez l'akratique, il y a un véritable *conflit* entre ses croyances éthiques et ses désirs. C'est en quelque sorte malgré lui, du moins malgré ses croyances, que l'homme faible de volonté ne répond pas à la vertu. Mais il faut souligner que l'homme vertueux n'est pas seulement l'opposé de l'*akratique*, à savoir l'*enkratique* – fort de volonté et maître de lui-même. Tout l'intérêt de la discussion précédente des vertus de caractères est justement de montrer que les croyances éthiques de l'homme vertueux ne sont *pas* en conflit avec ses désirs. Qu'est-ce alors qui manquerait au faible de volonté afin d'être vertueux, si ce n'est pas seulement la force d'être maître de lui-même ? Aristote nous dit, un peu plus loin, que la différence entre l'homme vertueux et le faible de volonté en est aussi une de *connaissance* ; l'un manifeste la vertu de la sagesse pratique, alors que l'autre ne l'a pas encore.

La proposition peut apparaître surprenante, puisqu'il semblerait que le seul point commun entre le vertueux et l'akratique consiste justement en leur croyance que l'action que le deuxième ne peut s'empêcher de commettre est éthiquement répréhensible. Mais la proposition semblera moins incongrue si l'on garde à l'esprit que la différence épistémique entre ces deux sortes d'agents n'est pas théorique ; la connaissance que livre la sagesse pratique trouve son origine dans la *perception*, et c'est justement à ce niveau que l'homme vertueux se distingue autant des faibles que des forts de volonté, bref de tous ceux qui font l'expérience de désirs récalcitrants. En effet, il est raisonnable d'interpréter la théorie d'Aristote sur la nature de la

¹⁵ EN VII, 3, 1146b.

sagesse pratique de la façon suivante : l'homme vertueux est celui qui a une perception unique de certaines situations en ce sens qu'il *voit* l'enjeu éthique de ces situations, de telles sortes que toute autre action normalement attrayante ne lui est aucunement désirable. En d'autres mots, la sagesse pratique consiste à discerner et exhaustivement mettre en lumière, parmi toutes les considérations d'une situation qui invitent à l'action, celle qui importe de par sa pertinence pour une vie bonne et noble. Pour l'homme vertueux, les actions commises par plaisir et afin d'assouvir d'autres désirs personnels, bien que tout à fait saines en général, ne peuvent tout simplement pas être mesurées aux actions désirables en vue de la vie bonne, lorsque ces deux sortes d'actions s'offrent dans une même situation. Cette priorité incommensurable constitue d'ailleurs la particularité des raisons d'agir éthiques dont Aristote essaie d'expliquer le rôle dans nos raisonnements pratiques. Quant à la perception de l'akratique, elle parvient suffisamment à mettre en lumière l'enjeu éthique d'une situation – et donc à générer un conflit entre croyances et désirs – mais pas au point de constituer une véritable connaissance perceptuelle, ni par conséquent d'obnubiler ses désirs non-éthiques.

Revenant à notre propos central de la motivation à l'action, on peut voir comment une telle conception d'une connaissance éthique perceptuelle doit attribuer un rôle central à l'intelligence des désirs. En effet, puisque la sagesse pratique consiste à rendre saillante l'action éthiquement désirable intimée par une situation, il va sans dire qu'un individu ne peut être sage sans posséder les vertus de caractère qui rendent désirables, en premier lieu, les actions de cette sorte. Pour le dire autrement, l'intelligence des désirs, chez Aristote, n'est pas simplement une solution à la question : comment nos croyances éthiques parviennent-elles à nous motiver à agir ? Car Aristote ne dit pas que la connaissance procurée par la sagesse pratique, sous forme de perception focalisée sur les éléments éthiques d'une situation, serait inerte sans les vertus de caractère qui rendraient ces éléments attrayants pour l'homme vertueux. Plutôt, puisque la sagesse pratique est identifiée à une capacité de discernement perceptuelle entre des actions possibles *désirables*, il faut voir que les vertus de caractère sont en fait présupposées par la sagesse pratique

elle-même¹⁶. Être intellectuellement vertueux, au sens de savoir ce qui est à faire dans chaque situation éthiquement importante, est donc autant un accomplissement de connaissance que de désir : on ne parvient à *voir* l'action vertueuse sans aucune distraction conflictuelle que si l'on est déjà susceptible de désirer pratiquer ce genre d'action.

5. Perspectives contemporaines de la théorie éthique aristotélicienne

Comme je l'ai mentionné au début de ce commentaire, cette lecture d'Aristote sert partiellement à répondre à des interrogations philosophiques contemporaines, notamment la question de savoir par quel moyen les jugements éthiques sont capables de motiver à agir. Tout comme n'importe quelle autre interprétation d'Aristote, elle demeure éminemment litigieuse. Plutôt que d'en examiner ici les mérites exégétiques, je propose de conclure en dressant l'ébauche d'une théorie éthique que les outils conceptuels d'Aristote nous permettent d'élaborer.

Avant de ce faire, cependant, il nous faut avoir à l'esprit le genre de théorie à l'encontre de laquelle une théorie aristotélicienne de l'éthique se camperait. Historiquement, John McDowell et David Wiggins ont surtout eu maille à partir avec des théories dites « anti-réalistes » de l'éthique, selon lesquelles il n'existe pas de propriétés morales – par exemple la valeur d'être moralement *bonne* dont pourrait être prédiquée une action ou une personne. Cette position métaphysique, i.e. concernant l'*existence* de propriétés ou d'entités morales, implique à son tour une thèse assez radicale au sujet de l'épistémologie (ou théorie de la connaissance) éthique. Puisque selon une telle théorie il n'existe pas de valeurs morales, d'obligations, de droits humains fondamentaux (et ainsi de suite), aucun de nos jugements éthiques à leur sujet ne sont susceptibles de constituer des connaissances. À partir de là, il n'y a qu'un pas à franchir pour nier que ceux-ci soient même l'expression de *croyances* : nos jugements éthiques, malgré leur apparence propositionnelle (« ceci est juste » = « je crois que ceci est juste ») se trouvent plutôt être, après analyse, l'expression d'attitudes favorables ou défavorables

¹⁶ EN VII, 3, 1144b.

(« ceci est juste » = « oui à ceci ! »)¹⁷. Cette forme d'anti-réalisme, qui nie jusqu'à l'existence de croyances morales, porte le nom de *non-cognitivism*. Et bien qu'elle paraisse contraire à l'intuition, cette théorie a de toute évidence le grand mérite de pouvoir dissoudre directement le problème de la motivation morale. En effet, si les jugements éthiques ne servent pas, fondamentalement, à représenter le monde tel qu'il est (à la manière des croyances), mais plutôt à exprimer nos inclinations individuelles, alors il n'y a pas à se surprendre que ces jugements soient aptes à nous motiver à agir. Aucun désir supplémentaire n'a à être invoqué, puisque le jugement éthique lui-même s'apparente à l'expression d'un désir ou d'une aversion.

En élaborant une théorie alternative face à cette variante d'anti-réalisme, il n'est pas étonnant que John McDowell se soit revendiqué de l'éthique d'Aristote. Trois apports de celle-ci sont probablement les plus saillants. Premièrement, la manière dont Aristote aborde la théorie de l'éthique diffère sensiblement de la méthodologie de cette discipline au XX^{ème} siècle. En effet, tandis que la philosophie contemporaine aspire à une compréhension de l'éthique qui soit la plus objective possible, Aristote ne se gêne pas, lui, pour s'appuyer sur les notions qu'il partage en commun avec ses concitoyens athéniens concernant les vertus et les vices. La théorie éthique d'Aristote opère *de l'intérieur*, pour ainsi dire, alors que la philosophie contemporaine cherche à expliquer et justifier nos jugements éthiques avec la même prise de distance scientifique qu'aurait un observateur ne partageant pas nos mœurs. Or, selon McDowell, toute forme d'anti-réalisme quant aux valeurs morales n'est plausible que si nous acceptons d'emblée ce « point de vue absolu¹⁸ » dont la science naturelle est l'exemplaire ; c'est-à-dire qu'on ne peut sérieusement nier qu'il existe des valeurs morales que si l'on présuppose que *seul* ce qui est observable par une science naturelle est digne d'être considéré comme réel au sens strict. Jugeant inappropriée cette approche de l'éthique, McDowell s'inspire ici d'Aristote en suivant une forme de *non-naturalisme* méthodologique en théorie éthique¹⁹.

¹⁷ Blackburn, S. (1988), « How to Be an Ethical Antirealist ».

¹⁸ Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*.

¹⁹ Par opposition donc à la méthodologie naturaliste, celle prônée par McDowell abandonnera les critères d'*objectivité* qui font l'apanage de la science. Par exemple, une découverte scientifique n'est établie comme un

Les deux autres apports aristotéliens à la théorie de McDowell vont de pair et concerne directement la solution, rivale à celle du non-cognitivism, que celui-ci propose au problème de la motivation morale. D'abord, en ce qui concerne la récupération de l'idée selon laquelle la connaissance morale serait une forme de perception, celle-ci n'est pas tout à fait novatrice, puisqu'en un sens elle figurait déjà de façon prééminente chez des philosophes réalistes du début du XX^{ème} siècle. G. E. Moore, dans ses *Principia ethica* défendit que la connaissance morale s'obtient par une *intuition* de la valeur du bien dans certaines actions. Or ce modèle épistémologique tomba en défaveur pour la simple raison qu'il fut considéré extraordinairement mystifiant ; quoi de plus « bizarre²⁰ », en effet, que la proposition d'une telle faculté perceptuelle, qui nous permettrait de « voir » des obligations morales à la fois parfaitement objectives et dont l'autorité sur nous est inconditionnelle ? Selon McDowell, la confusion dans cette dialectique est encore une fois attribuable à de mauvaises présuppositions au sein de la méthodologie de la théorie de l'éthique. En effet, l'intuition morale en question n'est mystifiante que si on la conçoit de façon analogue à la faculté perceptuelle ordinaire par laquelle nous faisons l'expérience des objets qui nous entourent. Mais elle n'a rien de mystifiant si nous en faisons, comme chez Aristote, un produit de l'éducation éthique²¹. La réhabilitation de la notion de perception morale passe donc par le constat qu'il ne faut pas supposer d'emblée qu'il s'agit là d'une capacité propre à tout individu rationnel. Bref, la perception éthique s'acquiert par la formation du caractère.

Ceci m'amène donc au troisième et dernier apport aristotélien à la théorie de John McDowell : le rôle du désir dans la motivation à

fait que si elle peut faire l'objet d'une observation empirique par n'importe quel expérimentateur dans le monde (moyennant que les conditions d'expérience puissent être recrées). Abandonner ce point de vue scientifique pour la compréhension de l'éthique revient donc à adopter plutôt celui du *participant* : l'agent éthique, qui est aussi l'individu capable d'évaluer les autres selon des valeurs éthiques. La question de l'existence des valeurs éthiques, par exemple, sera alors considérée d'un point de vue *interne* à l'usage de celles-ci dans le discours et l'action.

²⁰ Mackie, J. L. (1977), *Ethics : Inventing Right and Wrong*.

²¹ McDowell, J. (1998), « Two Sorts of Naturalism ».

agir. Nous avons déjà vu les détails de l'interdépendance entre connaissance éthique (sagesse pratique) et vertu de caractère. Essentiellement, la formation des vertus de caractère, l'éducation éthique, requiert déjà l'activité rationnelle qui consiste à *choisir* les actions vertueuses pour leur propre valeur intrinsèque. Et, en retour, les vertus de caractère qui rendent désirables pour un individu les actions nobles ont un rôle intégral dans le processus perceptuel qui mène à des croyances vraies concernant ce qui est la bonne chose à faire du point de vue éthique. Puisque nous ne pourrions aboutir à de tels jugements sans le concours des désirs propres à notre caractère, il s'ensuit que la motivation à agir est indissociable de nos croyances éthiques ; du moins, elle le sera lorsque celles-ci sont vraies. C'est ainsi qu'une théorie d'inspiration aristotélicienne pourrait répondre au problème de la motivation morale.

Bibliographie

- Blackburn, S. (1988), « How to Be an Ethical Antirealist », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 12, n° 1, p. 361-375.
- Mackie, J. L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Londres : Penguin.
- McDowell, J. (1979), « Virtue and Reason », *The Monist*, vol. 62, n° 3, p. 331-350.
- McDowell, J. (1980), « The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics », dans A. Oksenberg Rorty (dir.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, p. 359-379.
- McDowell, J. (1998), « Some Issues in Aristotle's Moral Psychology », *Ethics*, vol. 4, n° 107, p. 107-128.
- McDowell, J. (1998), « Two Sorts of Naturalism », dans J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, p. 167-197.
- Moore, G. E. (1903), *Principia ethica*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Tappolet, Ch. (2000), *Émotions et valeurs*, Paris, Presses universitaires de France.
- Wiggins, D. (1975), « Deliberation and Practical Reason », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 76, p. 29-51.

Wiggins, D. (1978), « Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 79, p. 251 - 277.

Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.

Éthique à Nicomaque

Aristote

Extraits des livres I, VI et VII¹

Livre I, 5. Nature du bien : fin parfaite, qui se suffit à elle-même

[1097a] [...] Revenons encore une fois sur le bien qui fait l'objet de nos recherches, et demandons-nous ce qu'enfin il peut être. Le bien, en effet, nous apparaît comme une chose dans telle action ou tel art, et comme une autre chose dans telle autre action ou tel autre art il est autre en médecine qu'il n'est en stratégie, et ainsi de suite pour le reste des arts. Quel est donc le bien dans chacun de ces cas ? N'est-ce pas la fin en vue de quoi tout le reste est effectué ? C'est en médecine la santé, en stratégie la victoire, dans l'art de bâtir, une maison, dans un autre art c'est une autre chose, mais dans toute action, dans tout choix, le bien c'est la fin, car c'est en vue de cette fin qu'on accomplit toujours le reste. Par conséquent, s'il y a quelque chose qui soit fin de tous nos actes, c'est cette chose-là qui sera le bien réalisable, et s'il y a plusieurs choses, ce seront ces choses-là.

Voilà donc que par un cours différent, l'argument aboutit au même résultat qu'auparavant. Mais ce que nous disons là, nous devons tenter de le rendre encore plus clair.

Puisque les fins sont manifestement multiples, et nous choisissons certaines d'entre elles (par exemple la richesse, les flûtes et en général les instruments) en vue d'autres choses, il est clair que ce ne sont pas là des fins parfaites, alors que le Souverain Bien est, de toute évidence, quelque chose de

¹ Traduction de J. Tricot (1959).

parfait. Il en résulte que s'il y a une seule chose qui soit une fin parfaite, elle sera le bien que nous cherchons, et s'il y en a plusieurs, ce sera la plus parfaite d'entre elles. Or, ce qui est digne d'être poursuivi par soi, nous le nommons plus parfait que ce qui est poursuivi pour une autre chose, et ce qui n'est jamais désirable en vue d'une autre chose, nous le déclarons plus parfait que les choses qui sont désirables à la fois par elles-mêmes et pour cette autre chose, et nous appelons parfait au sens absolu ce qui est toujours désirable en soi-même et ne l'est jamais en vue d'une autre chose. Or le bonheur semble être au [1097b] suprême degré une fin de ce genre, car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose : au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes (puisque, même si aucun avantage n'en découlait pour nous, nous les choisirions encore), mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre, le bonheur n'est jamais choisi en vue de ces biens, ni d'une manière générale en vue d'autre chose que lui-même.

On peut se rendre compte encore qu'en partant de la notion de *suffisance* on arrive à la même conclusion. Le bien parfait semble en effet se suffire à lui-même. Et par ce qui se suffit à soi-même, nous entendons non pas ce qui suffit à un seul homme menant une vie solitaire, mais aussi à ses parents, ses enfants, sa femme, ses amis et ses concitoyens en général, puisque l'homme est par nature un être politique. Mais à cette énumération il faut apporter quelque limite, car si on l'étend aux grands-parents, aux descendants et aux amis de nos amis, on ira à l'infini. Mais nous devons réserver cet examen pour une autre occasion. En ce qui concerne le fait de se suffire à soi-même, voici quelle est notre position : c'est ce qui, pris à part de tout le reste, rend la vie désirable et n'ayant besoin de rien d'autre. Or tel est, à notre sentiment, le caractère du bonheur. Nous ajouterons que le bonheur est aussi la chose la plus désirable de toutes, tout en ne figurant pas cependant au nombre des biens, puisque s'il en faisait partie il est clair qu'il serait encore plus désirable par l'addition fût-ce du plus infime

des biens : en effet, cette addition produit une somme de biens plus élevée, et de deux biens le plus grand est toujours le plus désirable. On voit donc que le bonheur est quelque chose de parfait et qui se suffit à soi-même, et il est la fin de nos actions.

Livre I, 6. Le bonheur défini par la fonction propre de l'homme

Mais sans doute l'identification du bonheur et du Souverain Bien apparaît-elle comme une chose sur laquelle tout le monde est d'accord ; ce qu'on désire encore, c'est que nous disions plus clairement quelle est la nature du bonheur. Peut-être pourrait-on y arriver si on déterminait la fonction de l'homme.

De même, en effet, que dans le cas d'un joueur de flûte, d'un statuaire, ou d'un artiste quelconque, et en général pour tous ceux qui ont une fonction ou une activité déterminée, c'est dans la fonction que réside, selon l'opinion courante, le bien, le « réussi », on peut penser qu'il en est ainsi pour l'homme s'il est vrai qu'il y ait une certaine fonction spéciale à l'homme. Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité à exercer, mais que l'homme n'en ait aucune et que la nature l'ait dispensé de toute œuvre à accomplir ? Ou bien encore de même qu'un œil, une main, un pied et, d'une manière générale, chaque partie d'un corps, a manifestement une certaine fonction à remplir, ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités particulières, une fonction déterminée ? Mais alors en quoi peut-elle consister ? Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux ; or ce que nous recherchons, c'est ce qui est propre à l'homme. Nous devons [1098a] donc laisser de côté la vie de nutrition et la vie de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive mais celle-là encore apparaît commune avec le cheval, le bœuf et tous les animaux. Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme, partie qui peut être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise à la raison, et, d'autre part, au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée.

L'expression *vie rationnelle* étant ainsi prise en un double sens, nous devons établir qu'il s'agit ici de la vie selon le point de vue de l'exercice, car c'est cette vie-là qui paraît bien donner au terme son sens le plus plein. Or s'il y a une fonction de l'homme consistant dans une activité de l'âme conforme à la raison, ou qui n'existe pas sans la raison, et si nous disons que cette fonction est génériquement la même dans un individu quelconque et dans un individu de mérite (ainsi, dans un cithariste et dans un bon cithariste, et ceci est vrai, d'une manière absolue, dans tous les cas), l'excellence due au mérite s'ajoutant à la fonction (car la fonction du cithariste est de jouer de la cithare, et celle du bon cithariste d'en bien jouer) s'il en est ainsi ; si nous posons que la fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-à-dire dans une activité de l'âme et dans des actions accompagnées de raison ; si la fonction d'un homme vertueux est d'accomplir cette tâche, et de l'accomplir bien et avec succès, chaque chose au surplus étant bien accomplie quand elle l'est selon l'excellence qui lui est propre : – dans ces conditions, c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles. Mais il faut ajouter « et cela dans une vie accomplie jusqu'à son terme », car une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour : et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l'œuvre d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps.

Livre I, 7. Questions de méthode – La connaissance des principes

Voilà donc le bien décrit dans ses grandes lignes (car nous devons sans doute commencer par une simple ébauche, et ce n'est qu'ultérieurement que nous appuierons sur les traits). On peut penser que n'importe qui est capable de poursuivre et d'achever dans le détail ce qui a déjà été esquissé avec soin ; et le temps, en ce genre de travail est un facteur de découverte ou du moins un auxiliaire précieux : cela même est devenu pour les arts une source de progrès, puisque tout homme peut

ajouter à ce qui a été laissé incomplet Mais nous devons aussi nous souvenir de ce que nous avons dit précédemment et ne pas chercher une égale précision en toutes choses, mais au contraire, en chaque cas particulier tendre à l'exactitude que comporte la matière traitée, et seulement dans une mesure appropriée à notre investigation. Et, en effet, un charpentier et un géomètre font bien porter leur recherche l'un et l'autre sur l'angle droit, mais c'est de façon différente : le premier veut seulement un angle qui lui serve pour son travail, tandis que le second cherche l'essence de l'angle droit ou ses propriétés, car le géomètre est un contemplateur de la vérité. C'est de la même façon dès lors qu'il nous faut procéder pour tout le reste, de manière à éviter que dans nos travaux les à-côtés ne l'emportent sur le principal. On ne doit pas non plus exiger la cause en toutes choses indifféremment : il suffit, [1098b] dans certains cas, que le fait soit clairement dégagé, comme par exemple en ce qui concerne les principes : le fait vient en premier, c'est un point de départ. Et parmi les principes, les uns sont appréhendés par l'induction, d'autres par la sensation, d'autres enfin par une sorte d'habitude les différents principes étant ainsi connus de différentes façons et nous devons essayer d'aller à la recherche de chacun d'eux d'une manière appropriée à sa nature, et avoir soin de les déterminer exactement, car ils sont d'un grand poids pour ce qui vient à leur suite. On admet couramment, en effet, que le commencement est plus que la moitié du tout et qu'il permet d'apporter la lumière à nombre de questions parmi celles que nous nous posons. [...]

Livre I, 13. Les facultés de l'âme. Vertus intellectuelles et vertus morales

[1102a] Puisque le bonheur est une certaine activité de l'âme en accord avec une vertu parfaite, c'est la nature de la vertu qu'il nous faut examiner : car peut-être ainsi pourrions-nous mieux considérer la nature du bonheur lui-même. Or il semble bien que le véritable politique soit aussi celui qui s'est adonné spécialement à l'étude de la vertu, puisqu'il veut faire

de ses concitoyens des gens honnêtes et soumis aux lois (comme exemple de ces politiques nous pouvons citer les législateurs de la Crète et de Lacédémone, et tous autres du même genre dont l'histoire peut faire mention). Et si cet examen relève de la Politique, il est clair que nos recherches actuelles rentreront dans notre dessin primitif.

Mais la vertu qui doit faire l'objet de notre examen est évidemment une vertu humaine, puisque le bien que nous cherchons est un bien humain, et le bonheur, un bonheur humain. Et par vertu humaine nous entendons non pas l'excellence du corps, mais bien celle de l'âme, et le bonheur est aussi pour nous une activité de l'âme. Mais s'il en est ainsi, il est évident que le politique doit posséder une certaine connaissance de ce qui a rapport à l'âme, tout comme le médecin appelé à soigner les yeux doit connaître aussi d'une certaine manière le corps dans son ensemble et la connaissance de l'âme s'impose d'autant plus dans l'espèce que la Politique dépasse en noblesse et en élévation la médecine, et d'ailleurs chez les médecins eux-mêmes, les plus distingués d'entre eux s'appliquent avec grand soin à acquérir la connaissance du corps. Il faut donc aussi que le politique considère ce qui a rapport à l'âme et que son étude soit faite dans le but que nous avons indiqué, et seulement dans la mesure requise pour ses recherches, car pousser plus loin le souci du détail est sans doute une tâche trop lourde eu égard à ce qu'il se propose. On traite aussi de l'âme dans les discussions exotériques : certains points y ont été étudiés d'une manière satisfaisante et nous devons en faire notre profit : c'est ainsi que nous admettons qu'il y a dans l'âme la partie irrationnelle et la partie rationnelle.

Quant à savoir si ces deux parties sont réellement distinctes comme le sont les parties du corps ou de tout autre grandeur divisible, ou bien si elles sont logiquement distinctes mais inséparables par nature, comme le sont dans la circonférence le convexe et le concave, cela n'a aucune importance pour la présente discussion.

Dans la partie irrationnelle elle-même, on distingue la partie qui semble être commune à tous les êtres vivants y compris les végétaux, je veux dire cette partie qui est cause de la nutrition

et de l'accroissement. C'est, en effet, une potentialité psychique de ce genre que l'on peut assigner à tous les [1102b] êtres qui se nourrissent et même aux embryons ; cette même faculté est au surplus également présente dans les êtres pleinement développés, car il est plus raisonnable de la leur attribuer que de leur en donner quelque autre – Quoi qu'il en soit, cette faculté possède une certaine excellence, laquelle se révèle comme étant commune à toutes les espèces et non comme étant proprement humaine. En effet, c'est dans le sommeil que cette partie de l'âme, autrement dit cette potentialité, semble avoir son maximum d'activité, alors qu'au contraire l'homme bon et l'homme vicieux ne se distinguent en rien pendant leur sommeil, et c'est même de là que vient le dicton qu'il n'y a aucune différence durant la moitié de leur vie entre les gens heureux et les misérables. Cela résulte tout naturellement de ce fait que le sommeil est pour l'âme une suspension de cette activité par où se caractérise l'âme vertueuse ou perverse, sauf à admettre toutefois que, dans une faible mesure, certaines impressions parviennent à la conscience, et qu'ainsi les rêves des gens de bien sont meilleurs que ceux du premier venu. Mais sur ce sujet nous en avons assez dit, et nous devons laisser de côté la partie nutritive puisque par sa nature même elle n'a rien à voir avec l'excellence spécifiquement humaine.

Mais il semble bien qu'il existe encore dans l'âme une autre nature irrationnelle, laquelle toutefois participe en quelque manière à la raison. En effet, dans l'homme tempérant comme dans l'homme intempérant nous faisons l'éloge de leur principe raisonnable, ou de la partie de leur âme qui possède la raison, parce qu'elle les exhorte avec rectitude à accomplir les plus nobles actions. Mais il se manifeste aussi en eux un autre principe, qui se trouve par sa nature même en dehors du principe raisonnable, principe avec lequel il est en conflit et auquel il oppose de la résistance. Car il en est exactement comme dans les cas de paralysie où les parties du corps, quand nous nous proposons de les mouvoir à droite, se portent au contraire à gauche. Et bien, pour l'âme il en est de même : c'est dans des directions contraires à la raison que se tournent les impulsions des intempérants. Il y a pourtant cette différence

que, dans le cas du corps, nous voyons de nos yeux la déviation du membre, tandis que dans le cas de l'âme nous ne voyons rien : il n'en faut pas moins admettre sans doute qu'il existe aussi dans l'âme un facteur en dehors du principe raisonnable, qui lui est opposé et contre lequel il lutte. Quant à savoir en quel sens ces deux parties de l'âme sont distinctes, cela n'a aucune importance.

Mais il apparaît bien aussi que ce second facteur participe au principe raisonnable, ainsi que nous l'avons dit : dans le cas de l'homme tempérant tout au moins, ce facteur obéit au principe raisonnable, et il est peut-être encore plus docile chez l'homme modéré et courageux, puisque en lui tout est en accord avec le principe raisonnable.

On voit ainsi que la partie irrationnelle de l'âme est elle-même double : il y a, d'une part, la partie végétative, qui n'a rien de commun avec le principe raisonnable, et, d'autre part, la partie appétitive ou, d'une façon générale, désirante, qui participe en quelque manière au principe raisonnable en tant qu'elle l'écoute et lui obéit, et cela au sens où nous disons « tenir compte » de son père ou de ses amis, et non au sens où les mathématiciens parlent de « raison ». Et que la partie irrationnelle subisse une certaine influence de la part du principe raisonnable, on en a la preuve dans la pratique des admonestations, et, d'une façon générale, des reproches et exhortations. [1103a] Mais si cet élément irrationnel doit être dit aussi posséder la raison, c'est alors la partie raisonnable qui sera double : il y aura, d'une part, ce qui, proprement et en soi-même, possède la raison, et, d'autre part, ce qui ne fait que lui obéir, à la façon dont on obéit à son père.

La vertu se divise à son tour conformément à cette différence. Nous distinguons, en effet, les vertus intellectuelles et les vertus morales : la sagesse, l'intelligence, la prudence sont des vertus intellectuelles ; la libéralité et la modération sont des vertus morales. En parlant, en effet, du caractère moral de quelqu'un, nous ne disons pas qu'il est sage ou intelligent, mais qu'il est doux ou modéré. Cependant nous louons aussi le sage en raison de la disposition où il se trouve, et, parmi les

dispositions, celles qui méritent la louange, nous les appelons des vertus. [...]

Livre VI, 13. Utilité de la sagesse théorique et de la sagesse pratique (ou prudence). Rapports des deux sagesse

[...] [1144a] D'abord nous soutenons que la sagesse et la prudence sont nécessairement désirables en elles-mêmes, en tant du moins qu'elles sont vertus respectives de chacune des deux parties de l'âme, et cela même si ni l'une ni l'autre ne produisent rien. – Secondement ces vertus produisent en réalité quelque chose, non pas au sens où la médecine produit la santé, mais au sens où l'état de santé est cause de la santé : c'est de cette façon que la sagesse produit le bonheur, car étant une partie de la vertu totale par sa simple possession et par son exercice elle rend un homme heureux.

En outre l'œuvre propre de l'homme n'est complètement achevée qu'en conformité avec la prudence aussi bien qu'avec la vertu morale : la vertu morale, en effet, assure la rectitude du but que nous poursuivons, et la prudence celle des moyens pour parvenir à ce but. – Quant à la quatrième partie de l'âme, la nutritive, elle n'a aucune vertu de cette sorte, car son action ou son inaction n'est nullement en son pouvoir.

En ce qui regarde enfin le fait que la prudence ne nous rend en rien plus aptes à accomplir les actions nobles et justes, il nous faut reprendre d'un peu plus haut en partant d'un principe qui est le suivant. De même que nous disons de certains qui accomplissent des actions justes, qu'ils ne sont pas encore des hommes justes, ceux qui font, par exemple, ce qui est prescrit par les lois, soit malgré eux, soit par ignorance, soit pour tout autre motif, mais non pas simplement en vue d'accomplir l'action (bien qu'ils fassent assurément ce qu'il faut faire, et tout ce que l'homme vertueux est tenu de faire), ainsi, semble-t-il bien, il existe un certain état d'esprit dans lequel on accomplit ces différentes actions de façon à être homme de bien, je veux dire qu'on les fait par choix délibéré et en vue des actions mêmes qu'on accomplit. [...]

[1144b] Examinons donc de nouveau encore la nature de la vertu.

Le cas de la vertu est, en effet, voisin de celui de la prudence dans ses rapports avec l'habileté. Sans qu'il y ait à cet égard identité, il y a du moins ressemblance, et la vertu naturelle entretient un rapport de même sorte avec la vertu au sens strict. Tout le monde admet, en effet, que chaque type de caractère appartient à son possesseur en quelque sorte par nature (car nous sommes justes, ou enclins à la tempérance, ou braves, et ainsi de suite, dès le moment de notre naissance). Mais pourtant nous cherchons quelque chose d'autre, à savoir le bien au sens strict et voulons que de telles qualités nous appartiennent d'une autre façon. En effet, même les enfants et les bêtes possèdent les dispositions naturelles, mais, faute d'être accompagnées de raison, ces dispositions nous apparaissent comme nocives. De toute façon, il y a une chose qui tombe semble-t-il sous le sens, c'est que, tout comme il arrive à un organisme vigoureux mais privé de la vue, de tomber lourdement quand il se meut, parce qu'il n'y voit pas, ainsi en est-il dans le cas des dispositions dont nous parlons une fois au contraire que la raison est venue alors dans le domaine de l'action morale c'est un changement radical, et la disposition qui n'avait jusqu'ici qu'une ressemblance avec la vertu sera alors vertu au sens strict. Par conséquent, de même que pour la partie opinante on distingue deux sortes de qualités, l'habileté et la prudence, ainsi aussi pour la partie morale de l'âme il existe deux types de vertus, la vertu naturelle et la vertu proprement dite, et de ces deux vertus la vertu proprement dite ne se produit pas sans être accompagnée de prudence. C'est pourquoi certains prétendent que toutes les vertus sont des formes de prudence, et SOCRATE, dans sa méthode d'investigation avait raison en un sens et tort en un autre : en pensant que toutes les vertus sont des formes de la prudence, il commettait une erreur, mais en disant qu'elles ne pouvaient exister sans la prudence, il avait entièrement raison. Et la preuve, c'est que tout le monde aujourd'hui en définissant la vertu après avoir indiqué la disposition qu'elle est et précisé les choses qu'elle a pour objet, ajoute qu'elle est une

disposition conforme à la droite règle, et la droite règle est celle qui est selon la prudence. Il apparaît dès lors que tous les hommes pressentent en quelque sorte obscurément que la disposition présentant ce caractère est vertu, je veux dire la disposition selon la prudence.

Mais il nous faut aller un peu plus loin : ce n'est pas seulement la disposition conforme à la droite règle qui est vertu, il faut encore que la disposition soit intimement unie à la droite règle : or dans ce domaine la prudence est une droite règle. – Ainsi donc, SOCRATE pensait que les vertus sont des règles (puisqu'elles sont toutes selon lui des formes de science), tandis que, à notre avis à nous, les vertus sont intimement unies à une règle.

On voit ainsi clairement, d'après ce que nous venons de dire, qu'il n'est pas possible d'être homme de bien au sens strict, sans prudence, ni prudent sans la vertu morale. Mais en outre on pourrait de cette façon réfuter l'argument dialectique qui tendrait à établir que les vertus existent séparément les unes des autres, sous prétexte que le même homme n'est pas naturellement le plus apte à les pratiquer toutes, de sorte qu'il aura déjà acquis l'une et n'aura pas encore acquis l'autre. Cela est assurément possible pour ce qui concerne les vertus naturelles ; par contre, en ce qui regarde celles auxquelles nous devons le [1145a] nom d'homme de bien proprement dit, c'est une chose impossible, car en même temps que la prudence, qui est une seule vertu, toutes les autres seront données. – Et il est clair que, même si la prudence n'avait pas de portée pratique, on aurait tout de même besoin d'elle, parce qu'elle est la vertu de cette partie de l'intellect à laquelle elle appartient ; et aussi, que le choix délibéré ne sera pas correct sans prudence, pas plus que sans vertu morale, car la vertu morale est ordonnée à la fin, et la prudence nous fait accomplir les actions conduisant à la fin.

Il n'en est pas moins vrai que la prudence ne détient pas la suprématie sur la sagesse théorique, c'est-à-dire sur la partie meilleure de l'intellect, pas plus que l'art médical n'a la suprématie sur la santé : l'art médical ne dispose pas de la santé, mais veille à la faire naître ; il formule donc des

prescriptions en vue de la santé, mais non à elle. En outre, on pourrait aussi bien dire que la politique gouverne les dieux, sous prétexte que ses prescriptions s'appliquent à toutes les affaires de la cité. [...]

Livre VII, 3. Examen des apories

[...] [1145b] Mais on peut se demander comment un homme jugeant avec rectitude verse dans l'intempérance. Quand on a la science, cela n'est pas possible, au dire de certains, car il serait étrange, ainsi que SOCRATE le pensait, qu'une science résidant en quelqu'un pût se trouver sous le pouvoir d'une autre force et tirée en tous sens à sa suite comme une esclave. SOCRATE, en effet, combattait à fond cette façon de penser, dans l'idée qu'il n'existe pas d'intempérances, puisque personne, selon lui, exerçant son jugement, n'agit contrairement à ce qu'il croit être le meilleur parti ; ce serait seulement par ignorance qu'on agit ainsi. – Or la théorie socratique est visiblement en désaccord avec les faits, et nous devons nous livrer à des recherches sur l'attitude en question. Si on agit ainsi par ignorance, il faut voir quelle sorte d'ignorance est en jeu (que l'homme, en effet, qui tombe dans l'intempérance ne croie pas, avant de se livrer à sa passion, qu'il devrait agir ainsi, c'est là une chose évidente). – Mais il y a des auteurs qui n'acceptent la doctrine socratique que sur certains points, et rejettent les autres. Que rien ne soit plus fort que la science, ils l'accordent volontiers, mais qu'un homme n'agisse jamais à l'encontre de ce que l'opinion lui présente comme meilleur, ils refusent de l'admettre, et pour cette raison prétendent que l'intempérant n'est pas en possession d'un véritable savoir quand il est asservi à ses plaisirs, mais seulement d'une opinion. Nous répondons que si c'est bien une opinion et non une science, si ce n'est pas une forte conviction qui oppose de la résistance, mais seulement une conviction débile, semblable à celle de l'homme qui hésite entre deux partis, nous ne pouvons que nous montrer indulgent envers celui qui sent fléchir ses opinions en face de puissants appétits ; et pourtant, en fait, la méchanceté ne

rencontre chez nous aucune indulgence, pas plus qu'aucun autre état digne de blâme. – Est-ce alors quand c'est la prudence qui oppose de la résistance ? Car c'est elle le plus fort de tous les états dont nous parlons. Mais cela est absurde : le même homme serait en même temps prudent et intempérant, alors que personne ne saurait prétendre qu'un homme prudent est propre à commettre volontairement les actions les plus viles. En outre, nous avons montré plus haut que l'homme prudent est celui qui est apte à agir (puisque c'est un homme engagé dans les faits particuliers) et qui possède les autres vertus.

[...] En outre, l'homme qui, par conviction, accomplit et poursuit ce qui est agréable et le choisit librement, peut être considéré comme meilleur que celui qui agit de même, non pas par calcul mais par intempérance. Il est plus facile, en effet, de guérir le premier, du fait qu'on peut le persuader de changer de conviction ; au contraire, l'intempérant se verra appliquer le proverbe qui dit : *Quand l'eau vous étouffe, que faut-il boire par-dessus*. Car si l'intempérant avait la conviction qu'il doit [1146b] faire ce qu'il fait, assurément sa conviction une fois modifiée, il cesserait de le faire, mais, en réalité, tout en étant convaincu, il n'en fait pas moins des choses toutes différentes.

Enfin, si l'intempérance a rapport à toutes sortes d'objets, et la tempérance également, quel homme est intempérant purement et simplement ? Personne, en effet, n'a toutes les formes d'intempérance, et pour tant nous disons que certains sont intempérants d'une façon absolue. [...]

Livre VII, 5. Solution de l'aporie sur les rapports de la science et de la tempérance

[...] [1147a] [V]oici encore de quelle façon en nous plaçant sur le terrain des faits, nous pouvons considérer la cause de l'intempérance. [...] Soit, par exemple les prémisses : *il faut goûter à tout ce qui est doux, et : ceci est doux* (au sens d'être une chose douce particulière) : il faut nécessairement que l'homme capable d'agir et qui ne rencontre aucun empêchement, dans le même temps accomplisse aussi l'acte. Quand donc, d'un côté,

réside dans l'esprit l'opinion universelle nous défendant de goûter, et que, d'autre part, est présente aussi l'opinion que tout ce qui est doux est agréable et que ceci est doux (cette dernière opinion déterminant l'acte), et que l'appétit se trouve également présent en nous, alors, si la première opinion universelle nous invite bien à fuir l'objet, par contre l'appétit nous y conduit (puisqu'il est capable de mettre en mouvement chaque partie du corps) : il en résulte, par conséquent, que c'est sous l'influence d'une règle [1147b] en quelque sorte ou d'une opinion qu'on devient intempérant, opinion qui est contraire, non pas en elle-même mais seulement par accident (car c'est l'appétit qui est réellement contraire, et non l'opinion), à la droite règle. Une autre conséquence en découle encore : la raison pour laquelle on ne peut parler d'intempérance pour les bêtes, c'est qu'elles ne possèdent pas de jugement portant sur les universels, mais qu'elles ont seulement image et souvenir des choses particulières.

Quant à dire comment l'ignorance de l'homme intempérant se résout pour faire place de nouveau à l'état de savoir, l'explication est la même que pour un homme pris de vin ou en sommeil, et n'est pas spéciale à l'état dont nous traitons : nous devons nous renseigner à cet effet auprès de ceux qui sont versés dans la science de la nature.

Mais la dernière prémisse étant une opinion qui à la fois porte sur un objet sensible et détermine souverainement nos actes, cette opinion-là, un homme sous l'empire de la passion, ou bien ne la possède pas du tout, ou bien ne la possède qu'au sens où, comme nous l'avons dit, posséder la science veut dire seulement parler machinalement, à la façon dont l'homme pris de vin récite les vers d'EMPÉDOCLE. Et du fait que le dernier terme n'est pas un universel, ni considéré comme étant un objet de science semblablement à un universel, on est, semble-t-il, amené logiquement à la conclusion que SOCRATE cherchait à établir en effet, ce n'est pas en la présence de ce qui est considéré comme la science au sens propre que se produit la passion dont il s'agit, pas plus que ce n'est la vraie science qui est tiraillée par la passion, mais c'est lorsque est présente la connaissance sensible.