

ORDRE ET ACTION MORALE CHEZ ARISTOTE

INTRODUCTION

Le but de cette communication est de montrer quelle pertinence il peut y avoir à appliquer le concept d'ordre à une lecture des textes éthiques d'Aristote. L'ordre dont nous parlons sera avant tout compris comme un ordre métaphysique au sens d'un arrangement équilibré entre les parties d'un tout.

Comme point de départ de cette recherche, je me servirai de la théorie morale de Platon, d'un passage du *Gorgias* essentiellement. De cette lecture nous verrons que la vertu morale est conçue comme un ensemble organisé par un principe d'ordre. C'est en tant que tout ordonné que la vertu est ce qui justifie la bonté d'une action.

Ensuite je passerai à Aristote. Il semble dans un premier temps que la notion d'ordre disparaît dans sa propre théorie de l'action morale. Je montrerai pourtant comment l'on peut attester de la présence implicite d'un certain ordre dans sa théorie des états (*hexeis*). A partir de cette analyse, je défendrai la thèse que nous retrouvons la même structure de justification entre l'ordre et l'action morale que chez Platon, mais de manière moins visible, et surtout beaucoup plus complexe.

Pour conclure, je proposerai à partir de ce résultat une manière de résoudre un problème particulier de l'éthique aristotélicienne, celui de la circularité de la définition de la vertu morale.

1. KOSMOS DANS LE *GORGIAS*

Dans le *Gorgias* de Platon, un passage clé du dialogue pour la compréhension de l'éthique platonicienne se base sur l'association ordre-vertu. Il s'agit d'un endroit où Socrate résume le fil de la discussion afin de continuer seul son argumentation, suite au refus de Calliclès de poursuivre la conversation :

Par ailleurs, n'est-il pas vrai que nous, comme tout ce qui est bon, nous sommes bons parce qu'une certaine qualité (*aretê*) se trouve présente en nous ? A mon avis, oui, Calliclès, c'est nécessaire. – Par Ailleurs, la qualité propre à chaque être et qui le rend tel qu'il est – qu'il s'agisse d'un meuble, du corps, de l'âme aussi, ou de n'importe quel animal –, ne se trouve tout de même pas présente en lui par hasard, mais elle résulte d'une règle, d'une norme, d'un art, adaptés à chacun des êtres. En est-il ainsi ? Pour moi oui, en tout cas. – La qualité propre à chaque chose ne consiste-t-elle pas à faire de cette chose une réalité constituée selon une règle et

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

bien ordonnée ? D'après moi, oui. – Une forme d'ordre propre à chaque être et présente en lui, n'est-ce pas ce qui en fait un être bon ? A mon avis, oui. – Par conséquent, une âme en possession de l'ordre qui lui est propre n'est-elle pas meilleure qu'une âme sans ordre ? Oui, c'est nécessaire. (*Gorgias* 506d2-e5 ; trad. M. Canto-Sperber)¹

D'après ce passage, l'*aretê* – i.e. "qualité", valeur ou, plus conventionnellement, excellence, vertu – est ce qui fait d'une chose une bonne chose. Toute chose est bonne, les humains sont bons, *lorsque* (rendu par le génitif absolu) une certaine vertu² (*aretês tinos*) vient s'ajouter (*paragenomenês*). Lorsque Socrate applique ce schéma aux individus, cela donne : un individu est bon lorsqu'il possède une certaine *aretê*.

Or la présence de la vertu dans la chose (ou dans l'âme) dépend d'un certain ordre, d'un *kosmos* ou d'une *taxis*. Ce n'est pas par hasard que l'*aretê* vient s'ajouter à un être "de manière si belle" (*kallista*). Elle vient s'ajouter "grâce à" (rendu par le datif) un ordre (*taxis*), une norme (*orthotês*), un art (*technê*), adaptée à chaque être. La vertu de chaque chose est donc ce par quoi cette chose est "constituée selon une règle" (*tetagmenon*) et "bien ordonnée" (*kekosmêmenon*).

Le raisonnement de Socrate doit être distingué en deux étapes ici. D'une part le fait qu'une chose soit bonne, i.e. qu'elle manifeste sa vertu, *provient* d'une certaine mise en ordre. Socrate s'appuie sur ce qu'il avait déjà présenté auparavant lorsqu'il expliquait en quoi consiste l'activité créatrice du spécialiste (*dêmiourgos* ; *Gorgias* 503e), c'est-à-dire de l'artisan dans le domaine de la *technê*. Ce "demiurge" conforme le matériau dont il a besoin en fonction d'un certain ordre. Il force (*prosanagkazei*) les éléments "à s'harmoniser entre eux, jusqu'à ce que leur totalité constitue une réalité ordonnée (*tetagmenon*) et bien disposée (*kekosmêmenon*)". On retrouve exactement les mêmes termes que ci-dessus. La même activité créatrice d'ordre est appliquée ensuite au rhéteur dans le domaine de la politique (504d).

D'autre part, dans la suite de notre passage, la vertu d'une chose apparaît lorsque l'ordre (*kosmos*) de la chose est présent.³ Il s'agit-là d'une seconde étape, où un ordre intérieur à la chose (*eggenomenos en hekastô*) semble être la cause de la vertu.

¹ Dans cette contribution, j'indique le nom du traducteur d'une citation uniquement la première fois que le texte est cité.

² Désormais, nous traduisons "*aretê*" par "vertu".

³ Socrate semble employer indifféremment *kosmos* et *taxis* dans ce passage. Juste après avoir déduit que la vertu d'une chose dépend d'une *taxis*, il affirme que la bonté d'une chose dépend d'un *kosmos*. Le bien d'une chose est produite (*parexein*) par un *kosmos*.

Socrate applique enfin son raisonnement à l'âme. En suivant le même schéma, l'âme vertueuse possède un ordre et est meilleure que celle qui n'est pas ordonnée (*akosmêtou*). Et par association de sens, il affirme que l'âme ordonnée (*kosmia*) est raisonnable (*sôphrôn*). Ce faisant, il joue sur les mots : *kosmia* signifie "bien ordonnée", mais également dans un contexte moral "de mœurs bien réglées, prudent, sage, décent".

Plus loin dans le dialogue, Socrate part de la notion d'homme raisonnable pour montrer qu'il contient en lui les autres vertus cardinales (en plus de la *sôphrôsunê*) :

Par ailleurs, l'homme raisonnable ne serait-il pas celui qui fait son devoir à l'égard des dieux comme à l'égard des hommes ? Car il n'aurait rien d'un homme raisonnable s'il n'accomplissait pas son devoir. Oui, en effet, c'est nécessaire qu'il en soit ainsi. – Or, si c'est à l'égard des hommes qu'il fait ce qu'il doit faire, il agit avec justice, si c'est à l'égard des dieux, avec piété. De plus, l'homme qui se comporte de façon juste et pieuse n'est-il pas nécessairement un homme juste et pieux ? Oui c'est comme cela. – Par ailleurs, il est nécessairement courageux. (*Gorgias* 507a-b)

D'une certaine manière, Socrate expose concrètement ce qu'est l'ordre dont il parlait précédemment, lorsqu'on le décrit dans l'âme humaine. Il s'agit d'un équilibre entre les quatre vertus cardinales. L'homme *sôphrôn* manifeste aussi les trois autres vertus. On retrouve une telle théorie en *République* IV 432b-443d, mais vue cette fois-ci du point de vue de la justice, et avec un changement : la piété disparaît et c'est la sagesse (*sophia*) qui la remplace. Dans ce dialogue, chaque vertu particulière est associée à une classe de la société imaginée par Socrate : la modération est associée aux ouvriers, le courage aux guerriers et la sagesse aux dirigeants. La justice s'ajoute alors à ces trois vertus comme ce qui permet à chacun de s'occuper uniquement de ce qui lui revient en propre. Elle est la vertu rectrice. On peut généraliser ce propos en vertu du motif psychopolitique⁴ qui pose une analogie entre la structure de la cité et la structure de l'âme. La justice peut donc être considérée dans ce contexte comme la vertu propre à l'homme, qui consiste en un ordre entre trois autres parties et qui rend l'homme bon, conformément à ce que nous avons vu dans le *Gorgias*.

Le concept d'ordre prend une dimension éthique considérable. L'ordre présent dans l'âme est la garantie de la bonté des actions d'un individu. Le *Gorgias* est à ma connaissance le seul dialogue où les concepts de *kosmos* et de *taxis* prennent un rôle si important dans l'éthique platonicienne.⁵ Il ne

⁴ Je reprends l'expression de G. Leroux, (2005).

⁵ Au passage cité, M. Canto-Sperber renvoie dans une note à un autre passage de la *République* X 601c-e, où Socrate affirme que la vertu, la beauté et la justesse (*orthotês*) d'une chose (objet fabriqué, être vivant ou action) n'est en vue de rien d'autre que de son

faut peut-être pas mettre trop d'emphase sur la signification de la notion d'ordre dans la théorie de l'action vertueuse chez Platon. Néanmoins, cette occurrence est remarquable du fait de son apparition à un moment clé de l'histoire du concept de *kosmos* dans la pensée grecque.⁶ A partir de cette lecture du *Gorgias*, nous observons d'une part que la notion d'ordre est déterminée comme arrangement harmonieux de parties dans un tout, et d'autre part que la présence de cette notion peut servir à justifier un argument philosophique. Je propose d'appeler cet élément "schème de la configuration ordonnée". Voyons maintenant comment ce schème s'articule dans la pensée d'Aristote.

2. DE L'ORDRE CHEZ ARISTOTE ?

L'utilisation du concept de *kosmos* connaît bien un essor remarquable dans la philosophie du Stagirite. Pourtant, il semble que le schème de la configuration ordonnée disparaisse. Aristote hérite du concept de *kosmos*, tel que Platon l'a forgé dans le *Timée*, où le terme prend définitivement un sens cosmologique⁷. Il est donc peu étonnant de constater que dans l'œuvre du meilleur de ses disciples la quasi totalité des occurrences de ce terme fait référence au *kosmos* comme monde. On retrouve principalement ces occurrences dans le traité *Du Ciel*, les *Météorologiques*, la *Physique* et la *Politique*, où le sens observé reste essentiellement celui de monde comme la totalité des choses existantes.

Dans les usages remarquables de ce terme, il faut relever *Politique* VII.3 1325b28, où l'activité interne de la cité est rapprochée de celle de l'individu humain, du dieu et du *kosmos*, et cette organisation interne est une marque de bonne disposition (*echei kalôs*). Cette analogie est reproduite en *Physique* VIII.2 252b26, où Aristote dénomme les être vivants par l'expression au destin fameux de "microcosme" : si quelque chose peut se produire dans un petit univers (*mikros kosmos*), cela peut également se

utilité (*ou pros allo ti tèn chreian*). G. Leroux traduit : "sont-elles ordonnées à autre chose qu'à l'usage de chacun ?". Ce passage traite d'esthétique et de la valeur de la production du poète ou du peintre. On ne retrouve pas la dimension éthique de notre passage du *Gorgias*.

⁶ Cf. Brague (1999). p. 35. Il est encore intéressant de constater que l'on trouve une association entre les notions de *kosmos* et de *praxis* dans l'œuvre du rhéteur Gorgias lui-même, et plus précisément au tout début de son *Eloge d'Hélène* : " Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγοι δὲ ἀλήθεια· τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία." (82 B 11 DK §1) En ce qui nous concerne, la vertu est dite être le *kosmos* de l'action (*pragma* : étymologiquement, le résultat d'une *praxis*). Ici pourtant l'ambivalence de ce terme est de mise, "*kosmos*" pourrait être soit la parure, soit l'ordre de l'action.

⁷ Brague, *ibid.*

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés

produire dans un grand. Cet usage de *kosmos* prouve qu'une trace de l'ambivalence du terme persiste dans le langage d'Aristote. En effet, le terme apparaît là où les caractéristiques d'organisation interne et de rapport entre les parties d'un tout permettent l'analogie.

Relevons encore une troisième occurrence de *kosmos* qui semble sans équivalent dans le *corpus* aristotélicien et qui renvoie au sens originel du terme. Il s'agit d'*EN* IV.7 1124a1 où la vertu de magnanimité (*megalopsychia*) est appelée *kosmos* des vertus : "Ainsi donc, selon toute apparence, la magnanimité est quelque chose comme la parure (*kosmos*) des vertus, puisqu'elle les grandit et ne va pas sans elles." (μείζους γὰρ αὐτὰς ποιῆι, καὶ οὐ γίνεται ἄνευ ἐκείνων.) La dernière expression me semble capitale : la magnanimité est une vertu qui s'ajoute aux autres vertus, lorsqu'un individu les possède, mais en outre elle ne peut être présente sans que les autres vertus le soient. Nous verrons dans la prochaine section en quoi consiste l'importance de cette expression.

Qu'en est-il du concept de "*taxis*" ? Là encore, nous ne retrouvons pas d'expression équivalente dans l'œuvre d'Aristote au schème de la configuration ordonnée dans un contexte éthique comme dans le *Gorgias*. La plupart des occurrences de ce terme dans l'*Ethique à Nicomaque* signifient "ordre" au sens militaire ou encore la fixation d'une taxe ou d'un prix.

On trouve malgré tout une occurrence de ce terme en *Ethique à Nicomaque* X.10 1180a18 qui nous rapproche du sens que l'on recherche dans cette étude :

Donc, comme on l'a dit, pour être bon, il faut d'abord être bien élevé, acquérir de bonnes habitudes et vivre ensuite de cette façon, en adoptant des conduites honnêtes sans accepter de faire contre son gré ni d'entreprendre de plein gré de vilaines actions. Or ces conditions sont remplies par ceux dont l'existence manifeste une certaine intelligence et respecte un ordre correctement établi (*kata taxin orthên*) avec la force nécessaire. (1180a14-18 ; trad. R. Bodéüs)

Aristote mentionne ensuite l'autorité paternelle ou celle d'un seul individu pour dire que de telles autorités n'ont pas assez de force pour imposer le respect de l'ordre. Il se tourne vers la loi et la présente comme le moyen de contrainte approprié. La dimension militaire de *taxis* reste donc présente ici. Toutefois, on observe une dimension éthique supplémentaire qui faisait défaut auparavant. La présence d'un ordre établi fait référence à une organisation relative à la famille ou à la cité et cet ordre est mis en relation avec le caractère bon d'un individu. Un individu bon se conformera à l'ordre imposé, et cet ordre est une condition à la conformation de son caractère comme vertueux. Ce passage nous rapproche donc de l'ordre éthique du

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

Gorgias, tout en maintenant une distance vis-à-vis de ce schème. L'ordre en question ici est imposé de l'extérieur. Il n'est pas présent dans l'individu bon. Pour conclure cette section, je voudrais mentionner encore deux occurrences significatives de "*taxis*", et avec elles nous terminerons ce défrichage lexical grossier.

La première provient de la *Physique* et associe la *taxis* à la nature :

Or assurément il n'y a rien de désordonné (*ataktion*) parmi les choses naturelles et conformes à la nature, car la nature est pour toutes choses une cause d'ordre (*aitia pasin taxeôs*). ... Et tout ordre est proportion (*taxis de pasa logos*) (*Phys.* VIII.1 252a11-14 ; trad. P. Pellegrin)

La seconde se trouve au livre Λ de la *Métaphysique*. Aristote se demande de quelle façon le Bien est lié au monde, à savoir s'il est séparé du monde ou s'il est présent "comme l'ordre du tout" (*Métaph.* XII.10 1075a13). Pour illustrer cette distinction, il lui associe la fameuse métaphore du général et de son armée. Aristote conclura évidemment que c'est bien des deux manières, semblablement à une armée, que la nature du tout est bonne.

Ici, le bien, compris de la manière la plus générale possible, le bien appartenant à la totalité du monde, est associé à la notion d'ordre. La suite du chapitre est d'ailleurs des plus intéressantes. Toutes les choses composant le monde, nous dit Aristote, sont ordonnées à une fin :

Toutes choses sont ordonnées ensemble d'une certaine façon, mais non de la même manière, poissons, oiseaux, plantes ; et le monde n'est pas dans un état tel qu'un être n'a aucune relation avec un autre, mais ils sont en relations mutuelles, car tout est ordonné à une fin (1075a16-18 ; trad. J. Tricot)

Même les activités des hommes libres sont pour la plupart réglées – sans qu'ils soient pour autant privés de leur liberté d'agir (1075a20). On retrouve la notion d'ordre liée à la bonne condition de l'être humain, comme c'était le cas pour la cité. Ce passage illustre de la manière la plus nette l'association qui est faite entre l'ordre et le monde, qui justifie pleinement d'ailleurs le terme de *kosmos*, curieusement absent du livre Λ .

Ce rapide examen des concepts de *kosmos* et de *taxis* dans l'œuvre d'Aristote, et en particulier dans les écrits éthiques fait ainsi ressortir l'absence du schème de la configuration ordonnée dans le domaine de la théorie de la vertu et de l'action morale.

Si l'on suit à la lettre la doctrine aristotélicienne, ce n'est pas une certaine configuration ordonnée de l'âme qui justifie la vertu d'un caractère, la justesse d'une décision ou d'une action. La théorie aristotélicienne de la vertu est marquée par la doctrine du moyen terme, le *mesotês*. Au schème

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

organique de la configuration des parties d'un tout du *Gorgias*, Aristote substituerait le schème linéaire du juste milieu entre deux extrêmes.

C'est justement la supposition que je veux contester, en montrant que le schème de la configuration ordonnée demeure dans la philosophie morale d'Aristote, et qu'elle y tient même une place prépondérante.

3. VERTU ET ORDRE DANS LA *PHYSIQUE*

3. 1. Un concept fondamental : la *diathesis*

La vertu – tout comme sa contrepartie négative, le vice – est définie comme un type de "*hexis*", de disposition (Cf. *EN* 1106b36 : la célèbre définition de la vertu). Une *hexis* dans un contexte psychologique ou moral peut être comprise comme un état dans lequel se trouve l'âme : des vertus morales comme le courage, la tempérance, la justice sont des *hexeis*, de même que les états intellectuels. Une *hexis* est ce qui prédispose l'individu à réagir de telle ou telle façon envers une affection de l'âme. Elle peut être bonne ou mauvaise, ce qui a pour conséquence que l'on est bien ou mal disposé relativement à cette affection (*EN* II.4 1105b25-28). Un exemple très parlant est celui du courage. Lorsqu'un individu ressent une affection de peur, il est porté à réagir d'une certaine manière selon la constitution de sa vertu. S'il est courageux, il fera face au danger, alors que si cette vertu lui fait défaut, il partira en courant. Si par contre, il manifeste un excès de courage, on dira de cet individu qu'il est téméraire. Il affrontera le danger inconsidérément.

Explorons l'ontologie de la vertu en consultant l'entrée "*hexis*" de *Métaphysique* Δ. Sur les trois acceptions que comporte cette entrée, la deuxième et la troisième sont d'une grande importance pour notre propos :

En un autre sens, état se dit d'une disposition (*diathesis*), situation bonne ou mauvaise d'un être, ou par soi, ou par rapport à un autre ; par exemple, la santé est un état, car c'est une disposition de cette sorte. Enfin, état s'applique à une partie d'une telle disposition ; c'est pourquoi l'excellence des parties d'une chose est un état de la chose entière. (*Métaph.* V.20 1022b10-14)

La seconde acception est une définition plus générale que celle de *l'Ethique à Nicomaque*. Elle ne concerne pas que les états de l'âme (comme le montre l'exemple de la santé). De plus, elle fait appelle à la notion de *diathesis* (disposition, configuration), comme genre de la *hexis*. La *diathesis* fait elle-même l'objet d'une entrée dans le "Livre des acceptions multiples", qui précède l'entrée "*hexis*" : "Disposition s'entend de l'ordre de ce qui a des

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

parties, selon le lieu, la puissance ou la forme." (*Metaph.* V.19 1022b1-2) En fin de compte, nous retrouvons la notion de configuration ordonnée, exprimée ici par le vocable "*taxis*", dans le concept qui est le genre englobant la *hexis*. La *hexis*, selon la deuxième acception, est une *diathesis* et donc en vertu de la définition même de ce *definiens*, une *taxis*. Et selon la dernière définition, la *hexis* est une partie d'une *diathesis*, c'est-à-dire une partie d'un tout configuré selon un ordre.

Comment comprendre la vertu comme étant une configuration ordonnée ? Nous en trouvons une explication détaillée dans le chapitre 3 du livre VII de la *Physique*. Aristote y affirme que contrairement à ce qu'on pourrait croire, les configurations (*schêmata*), les formes (*morphai*) et les *hexeis* – plus précisément leur acquisition ou leur perte – ne sont pas des altérations (*alloiôseis*) (245b6-8). Il est alors conduit à décrire le processus de constitution de ces *hexeis*, en détaillant entre les *hexeis* corporelles, de l'âme désidérative et de l'âme rationnelle.⁸

La description générale donnée de ces *hexeis* contraste avec les définitions de l'*Ethique à Nicomaque* et la *Métaphysique*. Une *hexis* est soit une vertu soit un vice et la vertu est déterminée comme une *teloiôsis* (achèvement, perfection), tandis que le vice se trouve être l'inverse, c'est-à-dire une corruption (*phthora*) ou un abandon (*ekstasis*). Aristote donne alors un motif pour cette détermination :

Car c'est quand elle a acquis sa vertu que chaque chose est dite achevée (*teleion*) – car c'est alors qu'on a le naturel par excellence – comme un cercle est achevé (*teleios*) quand il est devenu complètement cercle, c'est-à-dire quand il est parfait (*belistos*) (*Phys.* VII.3 246a13-16)

Ce schéma est alors immédiatement appliqué à un objet inanimé, fruit de la *technê* humaine : la maison. En effet, la notion d'*aretê*, comme celle de *hexis*, ne se limite pas au caractère ou aux dispositions rationnelles humaines, mais a également une signification plus large d'excellence. Le cercle, comme la maison, ne posséderont pas un état excellent tant que leur construction n'aura pas atteint son terme. La notion de fonction propre (*oikeion ergon*) – fameuse dans l'*Ethique à Nicomaque*, puisqu'elle permet à Aristote d'arriver à sa définition du bonheur (*EN* I.6 1097b25 *sqq.*) – peut également permettre de comprendre ce processus. L'excellence permet à une

⁸ Les états de l'âme rationnelle présentés dans ce chapitre sont l'*epistêmê* et la *phronêsis*. Bien qu'il eût été d'un inestimable intérêt d'inclure une recherche sur ces dernières dans le présent texte, je n'ai pas entrepris cette tâche, par manque de place. Mon propos se concentre sur les vertus morales, même si à la fin de cette présentation, je m'intéresse aux rapports entre celles-ci et la *phronêsis*.

chose d'accomplir sa fonction propre (et même de l'accomplir de façon excellente, dans les cas où une gradation est possible, ce qui n'est pas le cas ici). La fonction propre du cercle est d'être rond, celle de la maison d'abriter (DA I.1 403b4). Or ni l'une ni l'autre ne peut être remplie tant que le cercle ou la maison n'a pas été achevé.

3. 2. Les vertus corporelles

Aristote se tourne alors vers les états corporels. La relation entre la définition de la *Métaphysique* et la détermination comme perfection devient plus explicite. Les exemples choisis sont la santé (*ugieia*), le bon état (*euexia*), et aussi la force (*ischus*) et la beauté (*kallos*). La détermination de ces états est décisive pour notre propos :

En effet, <les vertus> du corps, ..., nous les plaçons dans le mélange équilibré des <éléments> chauds et froids (*en krasei kai summetria thermôn kai psuchrôn tithemen*), soit les <éléments> internes les uns par rapport aux autres, soit par rapport au milieu environnant (*Phys.* 246b4-6)

Cette détermination reprend une conception habituelle de la médecine hippocratique⁹. Le *tithemen* indique qu'il ne s'agit pas ici d'une identification. Malgré tout, l'état corporel dépend d'un mélange, d'une composition équilibrée d'éléments. Remarquons que ce mélange peut être de deux sortes. Il s'agit soit d'un mélange des éléments internes entre eux (les qualités de chaud et de froid à l'intérieur du corps), soit d'un équilibre relatif au milieu environnant. Par exemple, la santé du corps dépend des circonstances particulières environnantes. S'il fait froid dehors, cette qualité externe aura une influence sur mon équilibre interne. Le mélange qui en résultera sera relatif à elle. La vertu corporelle apparaît donc lorsque des éléments composant le corps se trouvent dans une configuration équilibrée, c'est-à-dire ordonnée. Au contraire, le vice relatif (maladie, faiblesse, etc.) apparaît lorsque les éléments du corps se trouvent dans une configuration déséquilibrée, désordonnée.

Un deuxième élément de détermination d'un état corporel est de prédisposer l'individu qui le possède à réagir d'une certaine manière vis-à-vis de son environnement. Les vertus sont décrites comme appartenant à la catégorie (ou au genre) de la "disposition relative" (*Phys.* 246b3)¹⁰. Plus littéralement

⁹ Cf. *Physique*, trad. P. Pellegrin p.368 n. 1

¹⁰ ἔτι δὲ καὶ φαμεν ἀπάσας εἶναι τὰς ἀρετὰς ἐν τῷ πρὸς τι πῶς ἔχειν. P. Pellegrin interprète le *en* + datif comme marquant l'appartenance à une "catégorie". Toutefois, on ne voit pas clairement s'il fait référence à la catégorie de la relation, comme dans le traité du

: un état corporel est ce genre de chose qui dispose d'une certaine manière envers quelque chose. Cette spécification recoupe les définitions de la *Métaphysique*.

Si cette disposition est relative, quel est l'autre terme de la relation ? Dans le cas des états corporels, l'individu est dit être disposé bien ou mal *envers* ses "affections propres" (*peri ta oikeia pathê*, 246b9). Remarquons que le verbe employé pour exprimer le fait que l'individu est "disposé" est *diatithêsi*. Les affections propres sont les qualités primaires (le chaud, le froid, le sec, l'humide), ou plus précisément l'effet causé par ces qualités, ressenti dans le corps de l'individu. Le commentaire de Simplicius est très éclairant à ce sujet :

Les affections propres sont celles par lesquelles, quand elles sont en proportion convenable, les choses viennent à l'être et sont en bonne condition, à savoir le chaud, le froid, le sec, l'humide, et les choses de ce genre, mais quand elles sont en mauvaise proportion, les corps périssent et se corrompent, étant plus facilement affectés et changeant plus facilement dans leurs affections propres par le milieu environnant et les unes par les autres. (*In Aristotelis physicorum libros commentaria* 1067.23-27.)¹¹

Ces affections sont dites "propres", car ce sont celles qui entrent en interaction avec le corps, par opposition aux sensations, qui seront appelées "affections propres" relatives aux états de l'âme (247a3).

Cette interprétation pose pourtant une difficulté. Aristote a affirmé plus haut que les vertus corporelles résidaient dans le mélange équilibré du chaud, du froid et des éléments semblables. Or, selon le commentaire de Simplicius, que sont ces éléments sinon des affections propres ? On se retrouve donc dans le cas de figure où il faut admettre les deux propositions suivantes :

- la vertu apparaît à partir d'un mélange équilibré des affections propres
- la vertu est une disposition envers les affections propres

Il se trouve que ce qui dépend des affections propres est en même temps ce qui dispose le sujet bien ou mal envers ces affections.

On peut lever la difficulté en interprétant le texte ainsi : l'état corporel bon ou mauvais apparaît lorsque les affections propres se trouvent dans une configuration équilibrée. On peut distinguer alors entre deux sortes

même nom, ou s'il utilise le terme sans connotation technique. Ce qui semble assuré dans cette expression, c'est que la vertu est un autre type d'étant qu'une qualité.

¹¹ Simplicius énumère les quatre qualités primaires, puis ajoute *kai ta toiauta*. Ce faisant, il admet que d'autres qualités que les qualités primaires peuvent interagir avec un corps vivant, mais il ne prend en compte que celles qui entrent également dans la composition des choses.

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés

d'affections propres : celles qui composent déjà l'organisme – les affections "internes" – et celles qui sont nouvellement ressenties par l'organisme – les affections "externes". C'est d'ailleurs ce que fait Simplicius lorsqu'il distingue les interactions des affections propres les unes des autres ou avec leur environnement (1067.27). De la configuration des affections internes entre elles apparaît un état corporel. Cet état manifeste une disposition envers des affections, mais des affections externes. Cette disposition dépend en fait de la configuration des affections internes, qui interagissent avec les affections externes. Pour prendre un exemple concret : un individu avec une mauvaise santé se trouvera donc dans un état de déséquilibre ou de disproportion entre ses affections internes chaud-froid, sec-humide etc. Ce déséquilibre sera donc la raison pour laquelle il sera plus enclin à être affecté par des affections externes. S'il se retrouve dans un environnement froid, son organisme sera plus facilement affecté par le froid et il tombera plus facilement malade. Au contraire, l'individu ayant une bonne santé sera plus résistant face à de telles affections et tombera malade moins facilement. Le commentaire de Simplicius en dit plus que ce que le passage nous laisse envisager. Tout d'abord il révèle franchement ce qui jusqu'à maintenant n'était que suggéré dans le texte d'Aristote, à savoir que l'on retrouve le schème de la configuration ordonnée dans la constitution des états corporels. Les états corporels dépendent de la configuration équilibrée de parties du corps. En outre, Simplicius indique le type de relation qui existe entre l'état lui-même et la configuration dont il dépend. La vertu apparaît lorsqu'une configuration sous-jacente se trouve dans un ordre déterminé. Cette lecture est confirmée par le texte d'Aristote lui-même. L'analyse de la constitution des vertus corporelles se conclut sur l'explication de l'apparition et de la disparition de ces états :

"mais il est peut-être nécessaire qu'ils soient eux-mêmes engendrés et détruits quand certaines choses subissent une altération, comme la forme et la figure, par exemple qu'il <y ait altération> des <éléments> chauds et froids, secs et humides, ou des éléments dans lesquels <ces états> sont directement." (*Phys.* VII.3 246b14-17)

Lorsqu'il y a altération au niveau des qualités sensibles composant l'organisme, un certain état correspondant apparaît. Si une affection est modifiée, alors cet état disparaît, et un autre état apparaît, qui correspond à la nouvelle configuration actuelle. On peut appeler cette relation de

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

covariation interdépendante "survenance", pour reprendre, quelque peu témérairement, une terminologie contemporaine.¹²

Nous avons maintenant tous les éléments en main pour reconstituer la théorie aristotélicienne des vertus corporelles :

- La vertu est une perfection : elle apparaît lorsque le processus de constitution d'une chose est achevé.
- La vertu survient sur la configuration des affections propres.
- La vertu est une disposition : elle dispose celui qui la possède d'une certaine manière, bien ou mal.
- Cette disposition est relative : l'individu est disposé bien ou mal *envers* ses "affections propres"

Le texte de la *Physique* montre ainsi chez Aristote une conception précise de ce qu'est une *hexis* et par suite une vertu. Nous constatons que le schème de la configuration ordonnée y tient une place centrale. La suite du texte traite des vertus de l'âme. Voyons si nous retrouvons la même structure, qui donne à l'idée d'ordre une importance centrale.

3. 3. Les vertus de l'âme

Le passage sur les vertus de l'âme ne parle ni de mélange, ni d'équilibre. Dans les exemples donnés, on ne trouve pas la moindre référence à l'idée de configuration ou de structure. Aristote est d'ailleurs très laconique au moment d'aborder l'examen sur les vertus de l'âme : "Il en est de même pour les états de l'âme" (247a1). En effet, on retrouve les propriétés mentionnées ci-dessus : être une disposition relative ; avoir des affections propres ; être une *teloiôsis*. Mais pas de trace d'ordre.

La propriété d'avoir des affections propres est développée dans la suite du texte. Les vertus de l'âme ont elles-mêmes leurs affections propres : ce sont les altérations de la partie sensitive de l'âme, autrement dit les sensations (247a6). En définitive, ce sont bien les affections propres qui distinguent les états de l'âme des états du corps. La dépendance relative que nous avons appelée survenance est donc reproduite ici entre la présence d'une altération sensitive et l'apparition d'un état :

¹² Je reprends cette expression de Caston (1997), p. 48. Ce concept de "survenance" antique est d'ailleurs souvent exprimé par le verbe *epigignesthai*. (Cf. *EN* X.4 1174b33 ; Simplicius, *In Physicorum* 1069.3, Alexandre d'Aphrodise *De l'âme* 25.2-3). Cette conception est bien analogue à ce que l'on a pu observer dans l'exemple de la maison. Ici aussi, l'excellence d'une chose n'apparaît que lorsque l'ensemble des parties de la chose a été bien ordonné dans de justes proportions.

il est manifeste que quand quelque chose est altéré, nécessairement du même coup, on abandonne ou on acquiert <vice ou vertu> (*Phys.* VII.3 247a17)

L'altération en question sera dans ce cas non pas l'affection d'une qualité primaire, mais une affection perceptuelle de l'un des sens. Aristote avait décrit l'apparition d'un état corporel comme survenant sur une configuration ordonnée de qualités primaires. Retrouve-t-on la même structure dans le cas des états de l'âme ?

Il semble que ce ne soit pas le cas. En effet, au contraire des états corporels, les états moraux ne dépendent que d'affections d'origine externe. Dans le cas des états corporels, c'était la complexion physiologique de l'individu qui faisait apparaître tel ou tel état correspondant. Les affections externes pouvaient modifier la configuration interne, mais elles ne jouaient pas de rôle définitif dans l'organisation de l'ensemble. Dans le cas des états de l'âme, il n'y a pas de qualités internes à prendre en compte. Le corps n'est pas conçu comme une complexion d'affections sensibles. Seules les affections causées par la perception d'objets externes entrent en jeu dans la détermination d'un état.

Une autre observation est gênante pour notre hypothèse. Il semble d'après ce passage que l'apparition d'une vertu ne dépende que d'une seule perception. La relation entre la base des affections et l'état survenant est décrite comme étant une relation entre deux termes singuliers, et non entre un état et une configuration. Il faut pourtant avoir conscience que ce qui intéresse Aristote ici, c'est le principe de survenance lui-même, et non le processus de constitution d'un état. En effet, dans le contexte de ce passage, le Stagirite est plus occupé à réfuter la position selon laquelle une *hexis* – ou alors les processus de son apparition et de sa disparition – est une altération (*alloyôsis*, un changement selon la qualité). C'est dans l'*Ethique à Nicomaque* qu'Aristote s'intéresse au processus d'acquisition des états de l'âme. Il affirme alors : la vertu est le résultat de l'habitude (*EN* II.1 1103a17 *sqq.*) ; il faut s'y consacrer dès le plus jeune âge (II.1 1103b24) ; elle est difficile à acquérir (II.9 1109a24). D'après ces passages, l'on voit que l'apparition d'une vertu ne peut dépendre que d'une seule perception. La vertu se constitue sur la base d'une multitude d'expériences sensibles. La mémoire entre ici en jeu.

Aristote explique que les états de l'âme ont une dimension *morale* (*êthikê*). Cela provient du fait que les sensations comportent les propriétés "être plaisant" ou "être pénible" pour le corps (247a8). Mais plaisirs et peines sont également présents dans les souvenirs ou dans les attentes de l'individu (247a9). L'individu subit dans un premier temps la qualité émotionnelle d'être plaisant ou pénible avec la perception, mais dans un deuxième temps

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

ces qualités émotionnelles sont mémorisées, autrement dit, elles sont associées à différents types de situation. Par la suite, l'individu aura la faculté d'anticiper sur la qualité émotionnelle d'une situation. Il se trouvera dans un état précis selon le plaisir ou la peine qu'il associe à une situation donnée.

Aristote n'insiste pas sur l'importance du contexte. Dans l'*Ethique à Nicomaque* II.1, il affirme seulement que ce sont "les mêmes actes qui entraînent dans chaque cas l'apparition et la disparition d'une vertu" (1103b). Pourtant, après avoir donné des exemples comparatifs sur les techniques, il se tourne vers les états moraux et souligne que ces actes se déroulent toujours dans un certain type de situation. Par exemple, "c'est en agissant dans des circonstances effrayantes (*en tois deinois*) et en prenant l'habitude de craindre ou de garder son sang froid que nous devenons, les uns, courageux, les autres, lâches" (EN II.1 1103b16). L'association d'un type de situation avec plaisir ou peine se développe donc dans la durée. Les états moraux tirent leur persistance de l'ensemble des souvenirs, perceptions actuelles et attentes qui associent plaisir et peine aux mêmes objets, *dans une situation donnée*.

Le *stimulus* sensible ne dira rien s'il n'est saisi comme faisant partie d'une situation d'ensemble. En effet, selon le contexte, on peut associer au même objet un jugement évaluatif différent. Prenons un objet anodin de la vie quotidienne : un couteau de cuisine. Dans première une situation, je me trouve dans une cuisine avec mon amie, et un couteau est posé sur la table. Prenons une situation rigoureusement identique, sauf qu'au lieu de mon amie, c'est son neveu de 6 ans qui est avec moi. D'un cas à l'autre, ma perception du couteau a fortement changé. Dans le premier cas, il a pour moi la valeur d'ustensile de cuisine, tandis que dans la seconde situation il prend une valeur de danger potentiel (pour le neveu, ou pour moi !). La constitution d'une vertu dépend donc du contexte dans lequel est inséré l'objet de ma perception.

La thèse que je veux défendre dans cette contribution est que les états moraux dépendent bel et bien de l'ordre ou du désordre d'une certaine configuration d'éléments, mais que cette configuration n'est pas interne à l'individu, comme c'est le cas pour les états corporels. L'état moral de l'âme est plutôt l'un des termes de la configuration, cette dernière étant du coup tournée vers l'extérieur. Ce sont les circonstances particulières environnant l'individu qui constituent les autres termes de la configuration. Dans ce contexte-là, la vertu morale consiste en un ajustement de l'état à un ensemble de circonstances externes, créant ainsi une configuration ordonnée. Plus exactement, l'ajustement de l'état moral ne se fait pas avec les circonstances elles-mêmes (qui sont des états de fait), mais avec *le*

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

contenu des perceptions que l'individu a de ces circonstances. Cette interprétation a donc l'audace de remettre le schème de la configuration ordonnée au coeur de la théorie éthique d'Aristote.

Avant d'entamer une explication plus détaillée ainsi qu'une défense de cette thèse, j'aimerais souligner que d'un point de vue purement terminologique, cette interprétation est plausible. En effet, cette description correspond à la troisième acception de *hexis* du livre Δ de la Métaphysique, que nous avons présentée plus haut. Une disposition de l'âme telle que nous l'avons présentée peut être une *hexis*, dans la mesure où elle est une *partie* d'une *diathesis*, i.e. d'une configuration d'éléments manifestant un certain ordre.

4. THÉORIE DE L'ACTION MORALE ET CONFIGURATION ORDONNÉE

4. 1. La vertu comme partie d'une configuration ordonnée

L'importance qu'Aristote donne aux circonstances particulières exprime éminemment l'idée d'une configuration ordonnée dont la vertu morale fait partie. Plus précisément, la prise en compte du contexte particulier dans lequel se trouve l'agent est décisive pour son action. Dans les chapitres sur les vertus morales individuelles de *L'Éthique à Nicomaque* (livre III chap. 8 jusqu'à la fin du livre IV), Aristote insiste sur le fait que, pour chaque vertu, l'action vertueuse doit être accomplie dans les circonstances particulières appropriées : envers la personne qu'il faut, au sujet de l'objet qu'il faut, au moment qu'il faut, de la manière qu'il faut, etc. Citons le cas du courage comme exemple. L'homme courageux est défini de la manière suivante :

« Celui qui résiste – tout en craignant – les choses qu'il faut, pour la fin qu'il faut, de la manière qu'il faut et quand il faut – ou, d'une façon similaire, tout en éprouvant de l'audace envers elles – celui-ci est courageux » (III.10 1115b17-19).¹³

¹³ Traduction personnelle. Les autres passages intéressants sont ceux concernant la tempérance (III.14 1119b15-18), la générosité (IV.2 1120a24-26), l'ambition positive (IV.7 1125b7-8) ou encore la douceur (IV.11 1125b31-33). Les différents types de circonstances particulières varient d'une vertu à l'autre. On ne retrouve pas la même énumération à chaque fois. L'énumération la plus complète que l'on puisse trouver se trouve en *EN* III.2 1111a3-6, où Aristote détermine quelles sont les circonstances particulières qu'un individu pourrait ignorer. Une telle ignorance pourrait le conduire à exécuter une action involontaire (*akousion*).

Remarquons en premier lieu que se pencher sur le thème de l'action morale élargit notre domaine d'investigation. Jusqu'à présent, nous nous sommes surtout concentrés sur le processus de *constitution* d'un état moral. Cet aspect concerne l'influence des affections sensibles sur l'état. S'intéresser à l'action morale entraîne la situation inverse : ce qu'il faut prendre en considération, c'est l'influence de l'état de l'âme sur le contexte de l'action.

Par définition, l'état dans lequel se trouve l'agent le prédispose à agir d'une certaine manière. Si ce dernier est vertueux, il tendra à bien agir, tandis que s'il est vicieux, il agira mal. Inclure le schème de la configuration ordonnée revient à donner une plus grande importance aux circonstances particulières dans la description de l'action morale.

Selon notre interprétation, l'action morale dépend de l'ajustement de l'état moral à l'ensemble des circonstances particulières. De cet ajustement apparaît une certaine configuration de la situation qui dépend de la valeur morale de l'état de l'âme :

- Si l'agent est vertueux, i.e. si l'état en cause dans la situation est une vertu, alors la décision prise par l'agent constitue avec l'ensemble des circonstances particulières environnantes une configuration ordonnée. En conséquence, l'action qui suit la décision est bonne et réalise l'ordre entrevu par l'agent.
- Au contraire, si l'agent est vicieux, i.e. si son état est un vice, la décision qu'il prendra constituera avec les circonstances particulières une situation de désordre. L'action qui suivra sera mauvaise et réalisera ce désordre.

Précisons cette interprétation par quelques remarques.

1) Les circonstances particulières actuelles lors de l'action sont multiples et certainement innombrables. Pourtant, il n'y en a qu'un certain nombre qui importent et ce nombre peut être restreint. Il s'agira donc pour l'agent d'être sensible aux circonstances pertinentes dans la situation. Il y aura une sorte de sélection entre ces circonstances, qui dépendront de la perception de l'agent.

2) L'ordre dont nous parlons est bien l'ordre *a priori* entre la *décision* et les *perceptions* des circonstances particulières. En effet, il s'agit avant tout d'une configuration que l'agent se représente en lui-même. Nous verrons dans la dernière section quel accès à la réalité a l'agent. De plus, l'état moral lui-même ne s'adapte pas. Il est forgé avec le temps et l'expérience, mais il adapte l'actualisation de la réaction aux circonstances particulières, et cette actualisation se fait dans la décision.

3) Que signifie qu'un tel ensemble décision-perceptions soit une configuration ordonnée ? Cet aspect dépend fortement de la métaphysique

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

aristotélécienne, selon laquelle le monde et la nature sont réglés par un ordre et que cela représente le bien (*cf.* le passage de *Métaph.* XII.10 cité auparavant). Affirmer dans le cas d'une action individuelle que la configuration entre l'état de l'âme et les différentes perceptions de circonstances particulières est ordonnée revient à dire que cet ensemble a le bien pour fin. Ce que révèle alors cette interprétation si elle est correcte, c'est que pour Aristote, il y a une continuité entre l'ordre dans l'âme de l'individu vertueux et l'ordre du monde.

4. 2. Confirmation dans le texte

Tournons-nous maintenant vers un texte où la présence sous-jacente du schème de la configuration ordonnée se laisse bien observer. Il s'agit de *Ethique à Nicomaque* V.13.¹⁴ Dans ce passage, Aristote critique l'opinion des "gens" (*hoi anthrôpoi*) qui pensent que ce qui a trait à la justice est facile à accomplir. Aristote distingue trois types de situations différentes.

Le premier type concerne les actes justes et injustes eux-mêmes. Des actes comme avoir une liaison avec la femme de son voisin, frapper quelqu'un ou encore racketter semblent être faciles à faire (1137a6-9). "Il faut juste le vouloir", dirait-on aujourd'hui. Mais Aristote souligne le fait que pour effectuer ce genre d'acte, il faut se trouver dans un état particulier (celui du vice), et qu'atteindre cet état n'est "ni facile, ni à leur portée".

Aristote poursuit avec le second type de situation. Les gens pensent qu'il est facile de reconnaître (*gnônai*) ce qui est juste et ce qui est injuste. On n'a pas besoin d'être sage (*sophos*) pour cela, car selon eux les choses justes et les choses injustes sont fixées par la loi et la loi n'est pas difficile à comprendre. Aristote réfute cette position assez vaguement en affirmant que les choses dont parle la loi ne sont pas justes ou injustes, sauf par accident (*kata sumbebêkos*) (1137a9-12). En effet, pour lui ce qui est juste ou injuste en soi ce sont les actions individuelles en acte. Les faits généraux dont parle la loi ne sont ni justes ni injustes en soi, car ils ne sont pas susceptibles d'être exécutés, ce ne sont pas des *prakta*¹⁵. Ce n'est que par accident qu'une action concrète peut se trouver être une instance de la description générale figurant dans la loi.

¹⁴ Voir encore *EN* II.9 1109a25, qui est un passage similaire, mais moins détaillé.

¹⁵ C'est une critique semblable à l'un des arguments d'Aristote contre la conception platonicienne du Bien comme idée, où le Stagirite reproche justement à l'idée du Bien de ne pas être *prakton*. Cf. *EN* I.4 1096b31 *sqq.*

Au contraire, savoir ce qui est réellement juste et injuste, selon Aristote, cela demande un travail (*ergon*) considérable, plus encore que dans le cas de la santé. A l'instar de *Physique* VII.3, c'est cette comparaison avec la santé qui nous permet de mettre en évidence la structure de configuration ordonnée dans ce passage. Aristote est bref quant à la connaissance requise dans le cas de la justice : "Il faut au contraire savoir (*eidēnai*) comment agir et comment partager justement" (1137a13-14). Aristote se tourne alors vers la santé et décrit le type de savoir qu'il convient de posséder. Le bon médecin doit savoir non seulement ce qu'est le miel, le vin, l'ellébore, la cautérisation ou encore l'amputation (choses analogues à ce qui est défini dans les lois ; il s'agit d'un savoir de choses générales), mais encore *comment* user de ces choses, à qui les appliquer et à quel moment. On retrouve en fait une énumération de circonstances particulières, comme c'était le cas dans la définition des vertus morales particulières.

On peut alors par analogie en déduire que le savoir des choses justes et injustes requerra un type de savoir similaire. L'homme juste saura quel type de chose est juste en général (de sa connaissance des lois), mais de plus il saura quelle action effectuer, envers qui, à quel moment, de quelle manière, etc.

Le troisième type de situation à propos duquel les gens se trompent concerne la capacité de l'homme juste à effectuer tant des actes justes que des actes injustes. S'il est capable d'effectuer des choses justes, pense-t-on, il a tout autant le pouvoir de faire le contraire (1137a17-21). On se trouve ici dans la situation où les deux autres cas sont réunis. En effet, si l'homme juste peut accomplir ce qui est juste, c'est qu'il possède la connaissance requise de ce qui est juste (que l'on parle d'une connaissance générale – ce que pensent les gens – ou d'une connaissance des circonstances particulières – ce que vient d'affirmer Aristote). S'il possède cette connaissance, il doit alors également connaître ce qui est injuste et par conséquent il est capable de commettre des injustices. Aristote réfute alors cette position en invoquant la même raison que dans le premier cas : pour que l'homme juste commette une injustice, il est nécessaire qu'il se trouve dans un état qui le conduise à effectuer une injustice. Or un tel état est le vice de l'injustice. Mais comme par hypothèse l'individu concerné ici est juste, il ne peut donc pas commettre d'injustice (sauf par accident – 1137a21-26).

Nous voyons donc ici réunies les conditions que nous avons mentionnées plus haut : les circonstances particulières d'une part et l'état moral approprié d'autre part. Dans ce cas de figure, nous pouvons observer en action le schème de l'ordre. L'action vertueuse est accomplie d'une part parce que l'agent se trouve dans un état moral approprié à la situation et d'autre part

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

parce que l'agent a une "connaissance" appropriée des différentes circonstances particulières.

4. 3. Compatibilité avec le schème linéaire du juste milieu

Au livre II de l'*Ethique à Nicomaque*, la vertu est décrite comme ce qui nous fait viser le juste milieu. Autrement dit, la vertu est l'état qui nous fait agir de manière ni excessive ni déficiente. Aristote se sert d'un schème linéaire pour expliquer ce que peut être le juste milieu. Celui-ci est d'abord défini comme ce qui se trouve à égale distance de deux extrêmes (1106a29). Ensuite, cette notion de moyenne est relativisée. Il ne s'agit pas à chaque fois de déterminer quel est le milieu de la chose elle-même, mais quel est le milieu relativement à nous.

On pourrait penser dans un premier temps que ce schème linéaire s'oppose à celui de la configuration ordonnée que nous avons essayé de mettre en évidence. Je pense au contraire qu'il n'en est rien et que les deux manières de représenter l'état vertueux sont parfaitement compatibles. On le voit déjà dans le passage de *EN V.13* que nous avons commenté. Une des conditions pour que l'action juste soit effectuée est que l'agent se trouve dans un état moral approprié. L'état est donc "ajusté" à la configuration présente constituée par les circonstances particulières. Je comprends cet ajustement comme le fait pour la vertu d'atteindre le juste milieu.

Je ne prétends pas compléter la doctrine du juste milieu par une explication plus englobante. J'essaie plutôt de montrer que le schème de la configuration ordonnée est sous-jacent à la théorie aristotélicienne de l'action morale. Aristote ne traite pas de ce schème pour lui-même, mais on constate qu'il est présent dans de nombreux thèmes de sa philosophie et que par conséquent il organise sa manière de penser le monde. En définitive, l'on peut affirmer qu'Aristote est plus tributaire de la tradition du *kosmos* qu'on ne pourrait le penser.

Ayant présenté le coeur de mon hypothèse, je voudrais faire une suggestion de traduction dans l'*Ethique à Nicomaque*. Si mon interprétation est plausible, ne ferait-il pas sens de traduire le terme "*logos*" dans son sens de "proportion" ? Il s'agirait de la proportion, de la *ratio* existant entre les termes d'une configuration, qui manifeste alors un bon ordre. L'expression célèbre "*kata ton orthon logon*" (1098a7 ; 1104a32) pourrait se traduire "selon la proportion correcte", ou "selon le juste équilibre entre les parties". De même, lorsqu'Aristote regrette qu'il soit difficile de donner le "*logos*" qui détermine dans quelle mesure un agent est blâmable (1109b22), on pourrait proposer : "pas facile de donner la proportion qui le détermine", c'est-à-dire,

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

dans quel équilibre des parties peut-on affirmer que quelqu'un a commis une faute ou non.

Pour compléter cette présentation, il aurait été souhaitable d'appliquer notre interprétation aux cas de caractères non vertueux comme l'incontinent (*akratês*) ou le continent (*enkratês*). Hélas, la place nous manque. Nous n'aborderons donc pas ces sujets ici.

5. CONFIGURATION ORDONNÉE ET RAISON PRATIQUE

Jusqu'à maintenant, nous n'avons considéré la théorie de l'action morale que du côté de la partie désidérative de l'âme. Si l'on s'en tient à cela, la théorie de l'action morale paraît bien mécanique. Un état moral est acquis par habitude et conditionne ensuite les réactions de l'agent face à son milieu environnant. Il convient donc de réintégrer la composante rationnelle de cette théorie. Dans cette section, nous n'allons plus considérer les états moraux en général, mais nous limiter au type d'état excellent, c'est-à-dire à la vertu.

Si l'action humaine n'est pas mécanique, c'est qu'entre la réception des *inputs* de la perception et l'*output* que constitue l'action s'intercale un processus de décision (*proairesis*). C'est ce qu'indique la définition même de la vertu comme "état décisionnel" (*hexis proairetikê*, *EN* II.6 1106b36). La décision elle-même est décrite comme un "désir délibératif" (*bouleutikê orexis*, *EN* III.5 1113a10). Pour parvenir à prendre une décision, l'agent doit délibérer, réfléchir sur ce qu'il veut ou devrait décider. C'est dans ce processus de délibération que la raison entre en jeu. Aristote affirme qu'il existe une disposition intellectuelle qui permet de bien délibérer : la *phronêsis* (*EN* VI.5 1140b5).

La définition complète de la vertu en *EN* II.6 est la suivante : "la vertu est un état décisionnel consistant en une moyenne relative à nous, déterminée par un *logos* comme le déterminerait le *phronimos*"¹⁶

La définition de la vertu fait donc intervenir un cas paradigmatique, celui du *phronimos*. Un individu agissant vertueusement prendra une décision qui réalisera un juste milieu entre un comportement excessif ou un comportement déficient. Ce faisant, sa décision est la même que celle qu'aurait prise un individu *phronimos* dans la même situation. Par la mention du *phronimos* dans la définition de la vertu, Aristote veut surtout exprimer la nécessité pour le caractère d'être guidé par la raison. Sans

¹⁶ Je suis ici la lecture de P. Aubenque (1963) et de Broadie & Rowe (2002) : je lis "καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν" et non pas "καὶ ὅ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν".

raison, un état dispositionnel pourrait nuire à l'agent. Il illustre ce que serait une vertu privée de raison en donnant un exemple analogue de l'homme fort qui serait privée de vue. Un corps fort sans une bonne vue pourrait causer beaucoup d'accident, et il se blesserait lui-même d'autant plus qu'il est pourvu d'une grande force (1144b11).

Quelles faculté si particulière le *phronimos* possède-il pour qu'on en fasse le paradigme de la décision bonne ? La *phronêsis* est, comme nous l'avons vu, la faculté de bien délibérer. Bien délibérer requiert la capacité d'effectuer des raisonnements consistants qui permettent d'atteindre la fin que l'on vise. Cette capacité constitutive de la *phronêsis*, Aristote l'appelle *euboulia* (VI.8 1141b13 ; VI.10 1142a31 ff.). L'*euboulia* est présentée comme la rectitude de la pensée (*orthotês tês dianoias*) lorsqu'elle effectue une recherche (*zêtêsis*) et un calcul (*logismos*) (VI.10 1142b12-16).

Mais ce n'est pas tout. La faculté de bien raisonner qu'est l'*euboulia* ne peut pas atteindre le but recherché si elle n'est pas orientée vers cette fin, qui est bonne par hypothèse (VI.10 1142b18-22). Pour bien délibérer, le *phronimos* doit donc disposer d'une bonne vue d'ensemble de la situation dans laquelle il doit agir, car il prendra sa décision sur la base des informations qu'il tire de cette situation. Aristote nous dit que le *phronimos* a "l'œil" (*omma*), de même que les gens d'expérience (1143b14). Il possède une sorte d'acuité perceptuelle ou un jugement adéquat sur les circonstances particulières qui sont pertinentes dans une situation.

C'est bel et bien la perception qui constitue la base à partir de laquelle se fait la délibération :

Donc on ne délibère pas non plus des choses particulières jusqu'à se demander par exemple, si ceci est du pain ou s'il est cuit comme il se doit, car cela relève de la perception (*aisthêsis*) ; or si l'on doit perpétuellement délibérer, on va s'en aller à l'infini. (EN III.5 1112b34-1113a2)

La délibération commence à partir des données que la perception fournit. Il s'agit d'un genre de perception particulier. Elle n'est pas simple perception des sensibles propres (cf. *DA* II.6), mais d'un genre plus sophistiqué, analogue à la perception dont l'on fait preuve en mathématique (*EN* VI.9 1142a27). Aristote affirme également que la perception est en quelque sorte un "intellect" (*noûs*), et que la saisie par cette perception des particuliers constitue le point de départ (*archê*) en vue de la fin à accomplir (VI.12 1143b2-5).¹⁷

¹⁷ Le statut épistémique réel de cette perception est difficile à établir. Quel est son rapport avec la perception "basique", avec l'*empeiria* aristotélicienne, avec les autres facultés cognitives ? De même, quel est la nature de son objet ? S'agit-il uniquement de

Qu'est-ce qui rend la perception du *phronimos* si particulière ? Il s'agit d'une perception *évaluative* : le *phronimos* associe au contenu perceptuel une valeur morale¹⁸. C'est en cela que la perception en jeu ici est particulière, et ne peut pas être assimilable sans précaution aux types de perception que l'on rencontre dans le *De Anima*.

Sur quel critère se fait cette association de valeurs à des perceptions ? Le *phronimos* n'est ni un animal, ni un enfant et encore moins un être vil qui associerait des valeurs à ses perceptions en fonction d'un désir envers l'agréable et d'une répulsion à l'endroit du pénible. Le *phronimos* se donne la fin la meilleure, qui est la bonne vie, le bonheur. Il évalue ses perceptions en fonction de cette fin. Aristote donne un exemple du contenu d'une perception "éthique" : "puisque ce genre de chose-ci (*toionde*) est la fin, c'est-à-dire ce qu'il y a de mieux, quel que soit le genre de chose en question (*hotidépote on*)" (VI.13 1144a32). Le *phronimos* est donc capable d'assigner une pertinence à certaines circonstances et à évaluer où elles se situent relativement à ce qu'il faut faire, si elles constituent les conditions appropriées pour réaliser cela. Aristote assigne donc une rectitude à la perception morale du *phronimos*, qui lui permet de viser le juste milieu. Selon mon interprétation, la rectitude du jugement du *phronimos* consiste dans la configuration qu'il perçoit entre les circonstances particulières. Le *phronimos* perçoit l'ensemble des circonstances particulières. En fonction des circonstances *a priori*, le *phronimos* "voit" quel est l'ordre à réaliser, c'est à dire, quelle nouvelle configuration de circonstances particulières il doit créer. Cette vision, lui est conférée par un raisonnement correct, disposé par l'*euboulia*. A partir de cette vision du nouvel ordre à obtenir, il sait

particuliers ? Quel est alors le rapport entre la connaissance pratique et les universaux ? Toutes ces questions devraient faire l'objet d'une investigation que nous n'avons pas la place de mener ici.

Tous les passages concernant la perception en *EN VI* sont en fait sujets de controverses exégétiques. Je ne m'arrête pas sur les différents points de débat existant, mais je fonde ma lecture sur l'interprétation de M. Woods (1986), qui discute un à un les différents passages mentionnés, et en fait ressortir le rôle particulier de la perception dans la théorie de l'action morale.

¹⁸ Cette valeur morale de bien ou mal dépend en fait de l'association primitive que fait l'individu entre une perception et les qualités émotionnelles de plaisir ou de peine qu'elle comporte, comme nous l'avons décrit plus haut. Les perceptions plaisantes seront évaluées comme bonnes et les pénibles comme mauvaises. Aristote souligne encore cette association directe chez les individus viles (*phauloi*) (*EN III.6 1113a24*) et la fait contraster avec la perception du *spoudaios* – l'homme vertueux – qui lui perçoit le bien réel. Nous abordons cet aspect dans la section suivante.

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés

quelle action il doit accomplir. C'est celle qui est spécifiée par l'ensemble des circonstances particulières.¹⁹

La fin à atteindre, qui sert de critère pour la spécification de l'action à réaliser, consiste donc en une configuration ordonnée de circonstances particulières. On retrouve-là la position réaliste d'Aristote en méta éthique, exposée en *Métaphysique* XII.10. Le bien est une propriété objective qui est présent dans l'ordre des choses.

La question du statut général ou particulier de la fin ne se pose donc pas. La fin à réaliser est toujours fonction de l'ordre de l'ensemble que constituera la configuration *a posteriori* des circonstances particulières. Relativement, à la situation immédiate, il s'agit de la configuration actuelle. L'évaluation se fait sur les circonstances particulières elles-mêmes. Pourtant, la perception de la fin immédiate et toujours insérée dans une perception de la fin générale. La configuration présente à l'esprit du *phronimos* inclut toujours des principes moraux généraux, qui peuvent prendre un sens pratique au moment de la délibération. En outre, Aristote précise que l'objet de la perception éthique, c'est ce qu'il y a de mieux, *quel que soit le genre de chose en question*, ce qui inclut donc soit une fin particulière, soit une fin générale comme le bonheur. Une qualité du *phronimos* est donc de pouvoir lier de manière consistante le bien particulier d'une action avec le bien général, qui est la fin ultime.

6. La circularité de la définition de la vertu

Pourtant, le jugement du *phronimos* ne constitue par un critère absolu. Il doit la justesse de sa perception à autre chose. Aristote ajoute à la fin du livre VI de *l'Éthique à Nicomaque* : "ce qu'il y a de mieux n'apparaît qu'à l'homme bon (*ho agathos*), car la méchanceté pervertit et produit l'erreur concernant tout ce qui sert de point de départ (*archê*) à l'action" (VI.13 1144a34-b1). On trouve un passage similaire en *EN* III.6 :

Ainsi donc, le vertueux (*spoudaios*) trouve souhaitable ce qui est véritablement bon, tandis que le vilain trouve souhaitable n'importe quoi. C'est exactement comme dans le cas des corps : pour ceux qui sont en bonne condition, est sain ce qui est véritablement tel, mais, pour ceux qui sont souffrants, ce sont des choses

¹⁹ Aristote présente aussi une disposition rationnelle supplémentaire, la *sunesis* (compréhension), qui est présentée comme ce qui comprend (*manthanein*) la situation et qui la juge (*krinein*). Il faudrait déterminer quel rôle elle joue dans la détermination de la décision. On peut la concevoir comme une faculté synthétique qui rassemble l'ensemble des perceptions singulières et leur donne une signification d'ensemble. Nous n'en tenons pas compte ici.

différentes. Il en va pareillement de ce qui est amer, doux, chaud, lourd et de tout le reste.

C'est en effet le vertueux qui juge correctement de chaque sorte de chose (ὁ σπουδαῖος τῶ τάληθές ἐν ἐκάστοις ὀρᾶν), et en chacune la vérité lui apparaît, car à chacun de ses états particuliers correspondent, en propre, des objectifs qui sont beaux et agréables. En d'autres termes, ce qui distingue sans doute le plus le vertueux, c'est de voir la vérité en toutes choses, comme s'il en était la règle et la mesure.²⁰ (1113a25-33)

Dans ce passage, on peut voir premièrement la proximité entre la perception des circonstances particulières et la perception de la fin générale. Le *phronimos* évalue correctement ses perceptions singulières. Aristote utilise même le verbe *horan* (voir) pour exprimer cela. Et en vertu de ses perceptions véridiques, la vérité – i.e. le bien réel – lui apparaît²¹.

La perception de la fin ne dépend donc pas de la *phronêsis*, mais de l'état moral de l'agent. Le bien réel apparaît à l'homme vertueux, tandis que seul le bien apparent apparaît au vicieux. Cela correspond à l'affirmation au livre VI que la vertu rend la fin correcte (1144a8).

La comparaison avec la santé (tout comme en *Physique* VII.3) permet de rendre compte de la propriété éclairante de la vertu. L'individu malade a un état corporel mauvais. Les proportions entre les qualités primaires sont déséquilibrées. Les nouvelles affections reçues par l'organismes ne sont donc pas perçues adéquatement. C'est donc le désordre dans la configuration interne du malade qui est la cause de ses affections falsifiées.

De même, en ce qui concerne la perception des valeurs morales : l'individu vicieux ne peut pas reconnaître les traits pertinents d'une situation et ne peut pas non plus les évaluer correctement, car les perceptions qu'il reçoit ne forment pas une configuration ordonnée avec leur état vicié.

La définition de la vertu est donc circulaire : la vertu est définie à l'aide du *phronimos*, mais celui-ci, pour remplir sa tâche doit avoir une perception véridique des circonstances particulières et de la fin. Or cette perception véridique dépend de la vertu²².

P. Aubenque tente de minimiser ce problème. Pour lui, la définition de la vertu va de soi, car le vertueux et le *phronimos* sont une seule et même

²⁰ Dans ce passage, je pose que le *soudaios* est équivalent au *phronimos* du livre VI.

²¹ Woods (1986), p. 146, insiste sur le fait qu'il s'agit d'une apparition perceptuelle, même visuelle, du bien envers le *phronimos*.

²² A vrai dire, sans vertu morale, la *phronêsis* est complètement indifférente aux valeurs morales. A ce titre elle ressemblerait plus à une autre faculté de la raison, l'habileté (*deinotês*), qui est la faculté pour un agent de réaliser n'importe laquelle des fins qu'il se donne (EN VI.13 1144a24 sqq.).

personne (Aubenque (1963), p. 62). Il est donc évident que le vertueux peut déterminer une norme à son action en suivant ce que lui-même ferait. P. Aubenque donne une grande importance à l'*eutuxia*, à la bonne fortune d'une personne. Cela étant, la théorie de l'action morale prend une dimension aristocratique, qui explique la prévalence du *phronimos*. Il appelle la position qu'il attribue à Aristote un "intellectualisme existentiel" (*ibid.* p. 51). Cette expression rend justice d'une part à la prépondérance d'une certaine connaissance pratique dans l'action morale – celle-là même que nous avons placée dans la perception des circonstances particulières –, et d'autre part à la contingence du destin que supporte chaque individu.

Je ne prétends pas remettre en question la profondeur de l'analyse de P. Aubenque, et l'ampleur de sa connaissance du contexte culturel grec de l'époque. Je voudrais plutôt proposer mon interprétation comme alternative à cette position, en posant que le schème de la configuration ordonnée permet une objectivation relative des conditions d'acquisition de la connaissance pratique.

Nous avons vu au fil de cette contribution que mettre en évidence le schème de la configuration ordonnée dans la théorie de l'action révèle également la nature de l'objet de la connaissance pratique. Les valeurs morales qui sont perçues dans les circonstances particulières sont des propriétés objectives des choses, qui dépendent du degré d'ordre ou de désordre qui règne dans l'ensemble d'une situation. Autrement dit, il ne tient qu'à l'agent de "voir" l'ordre objectif des choses. Cet ordre est accessible, chacun a la capacité de le contempler. Il est présent dans l'univers entier, le *kosmos*. De même, l'ordre des choses immuables peut être enseigné. Il s'agit finalement pour l'humain d'accomplir son action en continuité avec l'ordre du tout. On peut voir cette continuité dans les techniques humaines : "Mais d'une manière générale, l'art, dans certains cas parachevé (*epiteleî*) ce que la nature n'a pas la puissance d'accomplir" (*Phys.* II.8 199a16).

Certes cette interprétation ne supprime pas complètement la part de contingence dans la conception du caractère moral des individus. En effet, le fait qu'Aristote admette la vertu naturelle rend cette contingence irréductible. Pourtant elle nous paraît moins fatale que dans un intellectualisme existentiel. Chacun peut avoir une certaine part à la vertu pourvu qu'il ait reçu une bonne éducation et qu'il ait été bien guidé lorsque les vertus morales sont forgées.

CONCLUSION

Arrivés au terme de cette recherche, nous voici revenus à notre point de départ. Nous sommes partis de la métaphysique aristotélicienne pour

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

atteindre son éthique, et nous sommes finalement revenus à la métaphysique. Nous avons pu constater que le schème de la configuration ordonnée, bien loin de disparaître avec Aristote, sous-tend toute sa philosophie morale et constitue un lien entre le domaine de l'action humaine et le monde. Aristote conserve profondément la manière de concevoir le lien entre le caractère humain et sa réalisation dans l'action, qui conçoit la bonté dans un individu comme un ordre et l'action comme une mise en ordre, comme Platon l'avait explicité dans le *Gorgias*.

Il y aurait encore beaucoup à faire pour affermir la plausibilité de cette interprétation. Il faudrait étudier les autres aspects de la philosophie morale d'Aristote afin d'établir la consistance de cette lecture. Je pense néanmoins, que cette lecture permet d'éclairer les tenants et les aboutissants de l'épistémologie pratique d'Aristote, que lui-même ne thématise jamais en tant que tel. Nous sommes maintenant en mesure de mettre de l'ordre dans la richesse du vocabulaire – pas toujours technique – employé dans des passages très controversés sur la nature de la connaissance pratique. De même, le schème de la configuration ordonnée constitue un point d'accès à la description des états mentaux en jeu dans une perception pratique. Autant de tâches à entreprendre afin de mieux comprendre l'épistémologie aristotélicienne.

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

BIBLIOGRAPHIE

- AUBENQUE, P. (1963) *La prudence chez Aristote*, Paris : Presses univ. de France.
- BRAGUE, R. (1999) *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris.
- BROADIE, S., ROWE, Ch. (2002) *Aristotle Nicomachean Ethics: Translation, Introduction, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- CASTON, V. (1997) "Epiphenomenalisms, Ancient and Modern", *The Philosophical Review* 106, p. 309-363.
- HUTCHINSON, D. S. (1986) *The Virtues of Aristotle*, London and New York, Routledge & Kegan Paul.
- LEROUX G. (2005), "La Tripartition de l'âme. Politique et éthique de l'âme dans le livre IV" in M. Dixsaut, *Etudes sur la République de Platon*, vol. 1, Paris, Vrin.
- WOODS, M. (1986) "Intuition and Perception in Aristotle's Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, p. 145-166.

Michael HERTIG, « Ordre et action morale chez Aristote », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés