HAL
open science

Dunamis et et energeia dans l'éthique aristotélicienne : l'éthique du démonique

Gwenaëlle Aubry

To cite this version:

Gwenaëlle Aubry. Dunamis et et energeia dans l'éthique aristotélicienne : l'éthique du démonique. G. Aubry, G. Romeyer Dherbey. L'Excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote., Vrin, pp.75-94, 2002, 2-7116-1580-4. hal-03018480

HAL Id: hal-03018480

https://hal.science/hal-03018480v1

Submitted on 15 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

une situation historique donnée, ou plutôt dans l'image valorisée de celle-ci, est certainement due à la force et à la cohésion conceptuelle des analyses aristotéliciennes. Mais elle vient aussi du statut particulier qu'Aristote a attribué à ses analyses. S'il est vrai que l'homme et la société auxquels elles se rapportent sont définis historiquement, la fondation anthropologique permet de les concevoir comme l'homme et la société en général, aussi atemporels et perpétuels que la nature et l'essence. De même, si l'enquête aristotélicienne était bien une réflexion sur les *doxai*, les opinions partagées par la tradition morale et par l'*êthos* collectifs des Grecs du IVe siècle, ce caractère métalinguistique, au lieu de la livrer à sa détermination historique, la sauve au contraire du risque subjectif et relativisant d'une « prise de parti », et la stabilise dans la forme d'une théorie rationnelle – et dépouillée de sa dimension historique – des croyances et des comportements moraux des hommes en société, et de leur possible systématisation consciente et non conflictuelle.

Face à cette puissante construction de pensée, et à ses reprises actuelles dans le domaine de la philosophie pratique, il est légitime de formuler quelques questions. Peut-on considérer comme suffisante une légitimation des valeurs morales à fondement naturaliste, fondée sur une circularité entre la pré-compréhension axiologique de la nature en tant que *telos* et son utilisation dans la prescription de la norme éthique ? Ceci n'implique-t-il pas le risque qu'il soit impossible de penser un ordre des fins transcendant l'existant, ainsi que le refus de soumettre le conflit des valeurs à une discussion rationnelle qui précède la normalisation éducative et sociale de la volonté ? Peut-être ces soucis qui sont sans aucun doute d'inspiration platonicienne ne méritent-ils pas l'accusation de discours « vide et vain » (*kenon kai mataion*) par laquelle Aristote a sèchement congédié l'éthique de son maître.

(Texte français révisé par G. Aubry.)

DUNAMIS ET *ENERGEIA* DANS L'ÉTHIQUE ARISTOTÉLICIENNE : L'ÉTHIQUE DU DÉMONIQUE

Gwenaëlle AUBRY*

À qui adopte, pour la lire, les notions-clefs de *dunamis* et d'*energeia*, ou *entelekheia*, la *Métaphysique* d'Aristote présente une ontologie cohérente, unitaire, mais aussi une ontologie singulière : principal sens de l'être, la *dunamis* et l'*energeia* sont en effet au fondement d'une *ontologie axiologique*[1] ; l'acte dit la forme comme fin, mais aussi, et indissociablement, la forme comme bien[2]. La *dunamis*, son corrélat, en tant que, chez Aristote, elle ne signifie pas seulement la puissance active, mais l'*en-puissance*, nomme la tendance de tout être vers sa fin et son bien[3]. L'ontologie de la *dunamis* et de l'*energeia* pose donc l'identité, donnée dans l'acte, différée dans l'en-puissance, de l'être et du bien.

Si cette lecture permet d'éclairer la *Métaphysique*, elle pose cependant un problème de fond pour l'éthique. Ce problème trouve une

* Université de Nancy-II.

1. Je me contente ici de reprendre certains résultats, dont est né le problème que je me propose de formuler, mais que je ne peux, dans le cadre de cet article, développer ; je me permets donc de renvoyer à ma thèse : *De l'en-puissance à la toute-puissance : aspects de la puissance d'Aristote à Leibniz*. À paraître aux éditions Vrin.

2. *Cf. Métaphysique*, A, 3, 983 a 33 ; Θ, 8, 1050 a 8-10 ; 1050 a 15-17.

3. La théologie d'Aristote doit être incluse dans son ontologie ; en effet, le Premier Moteur immobile n'est pas, comme on le dit souvent, forme pure, mais acte pur (*Metaph.*, Λ, 7, 1072 a 25-26, 1072 b 8 ; 8, 1074 a 36-37...) : si les substances sensibles sont mêlées d'acte et d'en-puissance, il est, lui, cet acte qu'aucune tendance n'a précédé. Mais si l'acte est à la fois fin et bien, alors l'acte pur doit être entendu comme le Bien réel (toujours-déjà réalisé) et nécessaire.

4. *Cf. Metaph.*, Θ, 8, 1050 a 15 *sqq.*

formulation simple : si l'ontologie aristotélicienne est en soi axiologique, quelle peut encore être, par rapport à elle, l'autonomie de l'éthique ? Si en tout être se trouve naturellement inscrite la tendance au bien, et si, de surcroît, cette tendance est posée comme devant être accomplie, l'éthique n'est-elle pas un simple redoublement de l'ontologie ? L'ontologie de la *dunamis* et de l'*energeia* paraît nier tout écart entre l'être et le devoir-être, si être en-puissance c'est être pour le bien et la fin, de même qu'entre l'être et la valeur, si être en acte c'est être dans la fin (*entelekheia*) et le bien. Résorbée dans l'ontologie, l'éthique serait aussi indistincte de la physique : quelle différence entre l'homme et les autres vivants, s'il suffit d'être, même animal ou plante, pour tendre à la perfection, quel privilège accorder à la raison et à la liberté si la nature est déjà par elle-même mouvement vers la fin ?[5]

Or le texte aristotélicien apparaît lui-même comme hanté par ce problème, qui s'y trouve plus précisément délimité comme étant celui de *la naturalité de la vertu.*

Dès le livre I de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote propose une première caractérisation de la vertu, qui va être déterminée dans un double rapport à une fin qui l'excède – le bonheur, et à une origine qui la norme – la nature de l'homme. Aristote emprunte en effet à Platon[6] la définition corrélative de l'*aretê* et de l'*ergon*, la fonction spécifique, l'agir dicté par l'être. La vertu est ce qui autorise non seulement l'accomplissement, mais l'accomplissement *optimal* de l'*ergon* (*EN*, I, 6, 1098 a 12-17), comme en témoignent des analogies physiques (l'*ergon* des organes) autant que techniques (l'*ergon* du charpentier, du cordonnier ou du cithariste). La vertu ainsi caractérisée comme ce qui permet l'accomplissement optimal de la nature, la question se pose de savoir si elle est elle-même naturelle : un peu plus loin dans le même livre, Aristote note que l'éloge s'adresse à l'homme vertueux, juste ou courageux, aussi bien qu'à l'homme vigoureux ou au bon coureur, « du fait qu'ils possèdent une certaine qualité naturelle[7] et qu'ils sont en rapport, d'une façon ou d'une autre, avec quelque chose de bon et d'excellent » (*EN*, I, 12, 1101 b 14-18). Il faut cependant attendre le

5. *Cf. Physique*, II, 2, 194 a 28 ; 3, 195 a 24 ; 8, 198 b10 *sqq.*... Rappelons qu'est dite chose naturelle une chose mue continûment vers une fin par un principe intérieur (II, 8, 199 b 15-17). En tant qu'elle est principe de mouvement immanent (*Metaph.*, Δ, 4, 1014b19-20 ; Θ, 8, 1049 b 10), la *phusis* appartient au même genre que la *dunamis* (Θ, 1049 b 9-10) qui, elle, est « principe de changement ou de mouvement dans une autre chose ou dans la même chose en tant qu'autre » (*ibid.*, Δ, 12, 1019 a 15 ; Θ, 1, 1046 a 11).

6. *République*, I, 352 d *sqq.*

7. τῷ ποιόν τινα πεφυκέναι.

début du livre suivant pour que la question de la naturalité de la vertu soit formulée ; elle reçoit une première réponse : la vertu morale (ἠθική), en tant qu'elle provient de l'habitude (ἐξ ἔθους), ne peut être naturelle. L'habitude est en effet impuissante à modifier une disposition naturelle : on aura beau jeter mille fois une pierre en l'air, jamais on ne fera qu'elle tende vers le haut plutôt que vers le bas (*EN*, II, 1, 1103 a 17-24). Aussi catégorique que puisse paraître cette réponse, Aristote n'en demande pas moins, au livre III, si la capacité du *spoudaios*, l'homme de valeur, à discriminer le bien réel du bien apparent n'est pas comparable à celle qu'a un organisme en bonne santé de distinguer le sain du malsain (*EN*, III, 6, 1113 a 25 *sqq.*). Ce n'est finalement qu'au livre VI qu'il opposera la vertu naturelle (ἀρετή φυσική) à la vertu morale, désignée en cette occasion comme la vertu « véritable » (κυρία) : on peut naître avec un penchant au courage, à la justice ou à la tempérance, mais ce n'est là qu'une apparence de vertu, aussi déficiente que le serait un organisme vigoureux, mais privé de la vue ; pour que cette qualité innée se transforme en vertu véritable, il faut encore que s'y adjoignent la raison ainsi que cette vertu intellectuelle « transcendantale », condition de toutes les vertus morales, qu'est la prudence (VI, 13, 1144 b 4-17).

Poser la question de la naturalité de la vertu, c'est demander si la vertu est une *dunamis*, une tendance innée, une faculté originaire – comme celle qu'a la pierre de tomber ou l'œil de voir ; c'est demander, aussi, si elle est un talent, une qualité native et inégalement répartie, ainsi que le suggérait la comparaison entre le *spoudaios* et l'organisme sain : certains hommes naîtraient avec une capacité à distinguer le bien, une sorte de « génialité éthique ». Il y a peu de cette proposition à une morale du don et de l'élection admettant la différence première et irréductible entre bons et mauvais caractères, naturels vertueux et naturels vicieux.

Or, autant que comme une éthique naturaliste, l'éthique aristotélicienne est volontiers considérée comme une éthique aristocratique, destinée aux bons naturels, aux âmes bien nées, aux favoris des dieux ou aux enfants bénis de la *tukhê*[8]. Mais si, dans l'éthique aristo-

8. Voir en particulier Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1986[3], p. 62 et 63. Voir aussi la longue note de Gauthier et Jolif sur l'idéal aristocratique de l'*aretê* (*L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire, Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1959, II-1, p. 101 *sqq.*) ; pour une mise au point plus récente, voir l'ouvrage de Solange Vergnières, *Éthique et Politique chez Aristote : Physis, ethos, nomos*, PUF, 1995, chapitre I : « L'*ethos* aristocratique et tragique ». La thèse naturaliste et aristocratique est discutée par Socrate, qui lui oppose la nécessité de la *mathêsis* (*Ménon*, 89 A-B) et de l'*askêsis* (*Alcibiade*, 119 B-C ; 123 D-E).

télicienne, on cherche moins les résonances archaïques de l'*êthos* que le texte fondateur de l'éthique, alors ces formules sonnent comme autant de contradictions : la position d'une naturalité et, corrélativement, d'une sélectivité de la vertu serait en effet destructrice de l'éthique ; elle irait contre la distinction entre l'homme et l'animal[9] (si l'homme n'a d'autre rapport au bien que la tendance et l'instinct) autant que contre l'unité possible de l'humanité (si la vertu n'appartient qu'à certains).

Dès le texte de II, 1 auquel on a fait allusion, la position d'Aristote est claire : *la vertu n'est pas naturelle, mais elle n'est pas non plus contre-nature*. La détermination de ce lieu intermédiaire entre nature et anti-nature passe par un travail sur la notion de *dunamis* et par l'élaboration de la notion d'*hexis*. Nous pouvons donc compléter notre thèse initiale : *si les notions de* dunamis *et d'*energeia *fondent l'ontologie comme axiologique, c'est par un travail sur ces mêmes notions que l'éthique pourra recouvrir son autonomie par rapport à l'ontologie.*

L'éthique aristotélicienne n'est pas un naturalisme : elle ne propose pas d'être ce que l'on est toujours déjà, de préserver sa puissance native, de persévérer en soi, comme y incitera le modèle stoïcien de l'*oikeiôsis*. Elle est, bien plutôt, une éthique du dépassement : le lieu propre de la pratique éthique et du travail vertueux est, en effet, *la médiation entre la nature et la surnature*. Dans le champ éthique, la notion de *dunamis*, loin de marquer l'intégration de l'homme à la nature, sa réduction au statut de vivant, sa détermination par un caractère ou un talent premier, loin de réduire la recherche du bien à la tendance et à l'instinct, signifie au contraire, retravaillée et modifiée, que l'homme peut s'élever, par l'intermédiaire de ce qui le qualifie comme proprement humain, à ce qui est en lui divin. C'est en ce sens que l'eudémonisme aristotélicien est aussi une éthique du démonique.

9. Sur le caractère mouvant, voire introuvable, de cette distinction dans les écrits biologiques et cosmologiques, voir l'article de F. Wolff : « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme. L'invention de l'animal dans l'Antiquité », dans *L'être, l'homme, le disciple*, PUF, 2000, p. 113-137. C'est l'éthique, et le politique, qui, par-delà la continuité biologique du vivant, inventeraient une « nature de l'homme » distincte de celle de l'animal comme de celle du dieu. Ajoutons simplement – et c'est ce que nous voudrions montrer ici – que, pour l'homme, sa nature ne peut être naturellement – ou immédiatement – accomplie.

I. LA TRANSPOSITION DE LA *DUNAMIS*

La *dunamis* va subir une triple modification au terme de laquelle l'autonomie de l'éthique sera assurée, et l'impasse du naturalisme évitée :

1. La fin de l'éthique, d'abord, n'est pas déterminée univoquement comme actualisation de toutes les *dunameis* de l'homme, mais, uniquement, de sa *dunamis* définitionnelle (ce qui n'exclut pas, mais pose au contraire, que cette fin puisse être double). Il n'y a donc d'éthique que sous la condition d'un rapport sélectif de l'homme à ses facultés et potentialités : être homme en acte, *ce* n'est pas devenir tout ce que l'on est – ou tout ce que l'on peut être. On n'est pleinement homme que sous la condition d'un choix.
2. La vertu, dont on a vu qu'elle était la condition de cet accomplissement, n'est pas une *dunamis* mais une *hexis* : elle n'est pas une capacité innée, ni une tendance spontanée, mais une *disposition acquise*. Si tout homme tend naturellement au bien, aucun homme n'est naturellement vertueux.
3. Enfin, la vertu doit aussi être conçue comme une *dunamis meta logou*, c'est-à-dire une puissance rationnelle dont l'actualisation est suspendue à l'exercice de la liberté.

1. Le choix de la dunamis

Être homme en acte, ce n'est pas devenir tout ce que l'on peut être, c'est choisir ce que l'on est essentiellement ; ce n'est pas actualiser toutes ses potentialités mais distinguer, pour l'effectuer, celle par laquelle on est proprement humain. Par là s'introduit un premier écart entre la valeur et le fait, le devoir-être et l'être : on n'a à devenir que ce que l'on doit être.

L'idée d'un acte définitionnel de l'homme est présente dès le *Protreptique*, où apparaît aussi, pour la première fois, le couple *dunamis-energeia*[10]. Aristote y reprend déjà l'articulation platonicienne de l'*ergon* et de l'*aretê* (fr. B 63, D) ; la pensée et la contemplation sont caractérisées comme étant l'*ergon* de l'âme et, à ce titre, l'objet le plus digne du choix humain[11]. L'*Éthique à Eudème* précise qu'aucun

10. Fragment B 79, Düring.

11. Τὸ φρονεῖν ἄρα καὶ τὸ θεωρεῖν ἔργον τῆς ψυχῆς ἐστι καὶ τοῦτο πάντων ἐστὶν αἱρετώτατον τοῖς ἀνθρώποις [...] (fr. B 70, D).

homme digne de ce nom ne peut choisir de vivre pour les plaisirs de la nourriture, de la chair, ou du sommeil. L'humanité de l'homme ne peut résider dans des actes dont le bœuf Apis, un végétal, ou un nourrisson s'acquittent à la perfection (I, 5, 1215 b 30 *sqq.*). L'argument est peu après reformulé : la fin est l'acte (*energeia*), dès lors que celui-ci est meilleur que la disposition (*diathesis* ou *hexis*) ; l'acte le meilleur est celui de la meilleure disposition, c'est-à-dire de la vertu (II, 1, 1219 a 31-34) ; enfin, la vertu la meilleure doit être celle de cette partie de l'âme qui est à la fois active et propre à l'homme – ce qui exclut les vertus de l'âme végétative et de la faculté de désirer (1219 b 14 ; b 36). Du *Protreptique* à l'*Éthique à Eudème*, le choix se déporte ainsi de l'acte à la disposition vertueuse qui en permet l'accomplissement.

L'*Éthique à Nicomaque*, enfin, reprend, on l'a dit, l'argument de l'*ergon* : l'œuvre de l'homme ne peut résider dans « la vie de nutrition et croissance » qu'il partage avec les végétaux, non plus que dans la vie sensitive, qu'il partage avec les animaux : « Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle » (I, 6, 1098 a 3-4). Le choix, cette fois, ne porte plus sur l'acte, ni sur la disposition, mais sur la faculté (*dunamis*, 1102 a 34) : faire œuvre d'homme, c'est actualiser celle de ses puissances qui est spécifiquement humaine. Demeure cependant une indétermination, liée à l'écart entre la faculté et son accomplissement : si la fin de l'éthique se trouve univoquement déterminée comme ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου (« acte de l'âme en accord avec la raison ou non dissocié de celle-ci », 1098 a 7), cette formule laisse place aussi bien à la vertu morale qu'à la vertu intellectuelle. Mais la vertu intellectuelle à son tour est susceptible d'un double accomplissement ; l'âme rationnelle se divise en effet en deux éléments : le *logistikon*, qui a pour objet le contingent et dont la vertu est la *phronêsis*, et l'*epistêmonikon* qui a pour objet le nécessaire et dont la vertu est la *sophia* (VI, 2, 1139 a 5-14). Le choix de la faculté se double donc du choix de l'usage qu'on en fait, en rapport avec tel ou tel objet. Être homme, c'est actualiser la raison en soi, mais cette actualisation peut déboucher sur deux actes – dont l'un, on le verra, est proprement humain, l'autre, un peu plus qu'humain.

Être homme – ou plutôt, faire œuvre d'homme, si l'être s'accomplit dans l'acte – c'est n'actualiser que l'homme en soi. Il ne suffit pas de naître homme pour l'être – telle qu'Aristote la thématise, la notion d'*ergon*, qui nous paraissait être un reliquat de naturalisme, engage au contraire un premier écart d'avec celui-ci : l'homme ne peut exercer sa fonction propre, accomplir sa nature, qu'à condition de ne pas

s'identifier à ce qui en lui est immédiat (ses désirs, ses goûts, son caractère, ses besoins...). Par-là, il a déjà une spécificité, il n'est plus seulement un vivant : la plante ou l'animal n'ont qu'à actualiser leurs *dunameis* de plante et d'animal pour être pleinement plante et animal. Si l'animal jouit aussi bien de la puissance végétative que de la puissance sensitive, il n'a pas, pour être animal en acte, à maîtriser les processus sourds de la croissance, de la nutrition, de la génération. L'homme, à l'inverse, ne peut être pleinement homme, et même un peu plus qu'homme, démon, qu'à condition de ne pas être aussi, pour plagier Empédocle, arbuste, oiseau ou muet poisson de mer. Aussi la plante ou l'animal ne peuvent, sauf accident, échouer à devenir ce qu'ils sont. L'homme, en revanche, peut rater son humanité. L'éthique de l'*ergon*, de l'acte, de l'accomplissement laisse ainsi place à une pensée de l'échec, du gâchis. Ceux-ci, cependant, ne sont plus renvoyés au seul accident, mais à cet autre principe de contingence qu'est la liberté.

2. Dunamis *et* hexis

Plus importante encore que l'idée de *dunamis* définitionnelle, plus proprement aristotélicienne aussi, est la caractérisation de la vertu comme *hexis*, ou disposition acquise. C'est là que se marque au mieux la distance d'avec le naturalisme.

L'*ergon* de l'homme, on l'a souligné, n'est pas l'actualisation de la meilleure *dunamis*, mais celle de la meilleure vertu. Pour être un homme en acte, et donc un homme heureux, il ne suffit pas d'être un homme en-puissance, quand bien même on aurait choisi de n'actualiser que sa *dunamis* proprement humaine : il faut encore développer la vertu correspondant à cette faculté. La vertu, tout en étant condition nécessaire de l'actualisation de la *dunamis* définitionnelle de l'homme, n'est pas elle-même une *dunamis* ; aussi faut-il demander ce qu'elle est, mais, plus encore, comment l'on devient vertueux. Ce n'est qu'avec cette question, Aristote y insiste contre Socrate et Platon, que commence la réflexion éthique[12] – c'est suggérer, suffisamment, que nul n'est naturellement vertueux, et que, de surcroît, le devenir-vertueux ne va pas de soi. Car dans le champ éthique le « principe de plénitude »[13] ne vaut pas : il n'y a, de l'en-puissance à son actuali-

12. *Cf. EE*, I, 5, 1216 b 15 ; *EN*, II, 2, 1103 b 27-29.

13. Sur « le principe de plénitude », voir A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge (Mass.), 1933, (14e éd., 1978) et J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's theory of modality*, Oxford C.P., 1973.

sation, aucune nécessité. Quand bien même on aurait choisi d'être en acte ce que l'on est essentiellement en-puissance, ce choix ne suffit pas : à la médiation de la liberté doit s'ajouter celle de l'habitude.

Dès le livre II de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote affirme, on l'a vu, que la vertu n'est pas naturelle. La vertu intellectuelle requiert en effet la médiation de l'enseignement, la vertu morale, de l'habitude. On connaît le jeu entre ἔθος et ἦθος : l'habitude est ce qui vient modifier le caractère ; *non-naturelle, elle transforme la nature, sans être pour autant anti-naturelle*. Aristote écrit : « Ce n'est ni par nature ni contre la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir (πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς), et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude » (II, 1, 1103 a 23-26 ; trad. Tricot révisée). La formule est tortueuse : aucun homme n'est naturellement vertueux, mais tout homme est naturellement capable de le devenir ; la vertu n'est pas violence : elle ne contrarie pas la nature humaine à la façon dont on contrarie le mouvement naturel d'une pierre en la jetant en l'air ; mais elle n'est pas non plus une tendance, comme celle de la pierre vers le bas. *S'il est vrai que tout être tend vers le Bien, en l'homme la vertu, médiation nécessaire vers celui-ci, est elle-même médiée.*

Effet de l'habitude, la vertu n'est donc pas une *dunamis* mais une *hexis*[14] : dans les *Catégories*, Aristote distingue, au sein de la qualité, la *diathesis*, l'*hexis*, et la *dunamis*. Par *diathesis*, on entend un état instable, une qualité qui peut être modifiée, comme le fait d'avoir chaud ou froid, de se sentir bien ou mal. Avec le temps, cette disposition peut néanmoins se stabiliser, voire s'enraciner, jusqu'à devenir une « seconde nature » (VIII, 9 a 3) : on parlera alors d'*hexis*. Quant à la *dunamis*, elle désigne une puissance innée, une capacité naturelle, comme le don pour la boxe ou pour la course (9 a 15)… À l'inverse de la *dunamis*, l'*hexis* est donc une disposition acquise, à l'inverse de la *diathesis*, elle est une disposition stable.

Non seulement la vertu n'est pas une *dunamis*, mais, de surcroît, le rapport de l'en-puissance à l'acte est en elle inversé. Le livre Θ de la *Métaphysique* distingue ainsi entre différentes sortes de *dunameis* : les

14. *Cf.* aussi *EN*, II, 4, 1106 a 6-12 : « Pour les raisons qui suivent les vertus et les vices ne sont pas non plus des facultés (δύναμεις). Nous ne sommes pas appelés bons ou mauvais d'après notre capacité à éprouver simplement ces états, pas plus que nous ne sommes loués ou blâmés. De plus, nos facultés sont en nous par nature (δυνατοὶ μέν ἐσμεν φύσει), alors que nous ne naissons pas naturellement bons ou méchants […]. Si donc les vertus ne sont ni des affections, ni des facultés, il reste que ce sont des dispositions (ἕξεις) » (trad. Tricot).

facultés innées, comme les sens ; celles qui viennent de l'habitude, comme l'habileté à jouer de la flûte ; enfin, celles qui sont acquises par l'étude, comme les facultés artistiques. Ces deux dernières puissances, dont on apprendra par la suite (on y reviendra) qu'elles ne sont pas de simples *dunameis* mais des *dunameis meta logou*, supposent un exercice antérieur (*Metaph.*, Θ, 5, 1047 b 32-36). La distinction est la même dans l'*Éthique à Nicomaque* :

> « Tout ce qui nous échoie naturellement, nous le recevons d'abord à l'état d'en-puissance, et c'est plus tard que nous le manifestons en acte, comme cela est manifeste dans le cas des facultés sensibles […]. Pour les vertus au contraire, leur possession suppose un exercice antérieur, comme c'est aussi le cas pour les autres arts » (II, 1, 1103 a 26-32).

En la vertu, l'acte précède l'en-puissance : l'ordre chronologique rejoint ici les ordres logique et ontologique. De même que c'est en jouant de la cithare qu'on devient citharistе, de même, c'est en accomplissant des actes courageux que l'on devient courageux : c'est la répétition d'un même acte qui engendre l'en-puissance. Par-là s'introduit, dans le devenir vertueux, une dimension d'exercice, d'ascèse, dont Aristote souligne, le premier, qu'elle va à l'encontre de toute doctrine du talent et de l'innéité : « En effet, s'il n'en était pas ainsi, on n'aurait aucun besoin de maître, mais on serait toujours, de naissance, bon ou mauvais dans son art » (*EN*, II, 1, 1103 b 12 ; trad. Tricot). Aussi n'est-ce pas un hasard si, au long de ces lignes, le paradigme technique, et poiétique, s'est substitué au paradigme physique et organique.

Cependant, il ne suffit pas de faire, il faut encore *bien* faire. À force de jouer des fausses notes, on devient mauvais musicien, à force de bâtir des maisons qui s'écroulent, mauvais architecte. L'habitude peut engendrer l'art ou son contraire, le vice ou la vertu. Pour devenir bon citharistе, il faut donc bien jouer de la cithare ; il faut bien agir pour devenir capable de bien agir : en somme, il faut être déjà vertueux pour le devenir. L'inversion, dans l'*hexis*, du rapport de l'en-puissance à l'acte, nous enferme dans un cercle vicieux.

Or ce cercle semble condamner la possibilité même de l'éthique : tout se passe comme si, à savoir enfin ce qu'est la vertu, on s'interdisait de penser le devenir-vertueux. De plus, et c'est là un nouveau paradoxe, c'est la notion même qui devait nous permettre d'échapper au naturalisme qui, soudain, nous y reconduit : la théorie de l'*hexis*, qui paraissait aller à l'encontre de toute doctrine du talent et de l'innéité, semble à présent les supposer ; on ne naît pas vertueux, on le devient – mais pour le devenir, il faut l'être.

De ce cercle vicieux de la vertu, on trouve trace dans le texte même de l'*Éthique à Nicomaque* : dès le premier livre, Aristote déclare qu'il faut avoir été élevé dans des mœurs honnêtes pour profiter d'un enseignement sur la vertu (I, 2, 1095 b 4-6) ; et il admet encore, dans le dernier, que les arguments ne peuvent inciter à la vertu que les caractères nobles (ἦθος εὐγενὲς, X, 10, 1179 b 8). Il formule néanmoins le problème, sans le résoudre directement : dans la *Métaphysique*, il y voit l'origine de l'argument sophistique selon lequel c'est celui qui n'a pas la science qui fera ce qui est objet de science, car celui qui l'apprend ne la possède pas. Il y répond que l'état qui précède la possession effective de la science n'est pas pure ignorance : l'apprenti en a « quelque partie » (*Metaph.*, Θ, 8, 1049 b 29-1050 a 2). Dans l'*Éthique à Nicomaque*, il s'adresse à lui-même l'objection suivante :

> « Mais on pourrait se demander comment nous pouvons dire que pour devenir juste il faut accomplir des actions justes, et des actions modérées pour devenir modéré : car enfin, si on fait des actions justes et modérées, c'est qu'on est déjà juste et modéré, de même que si on respecte la grammaire, ou connaît la musique, on est grammairien et musicien » (II, 3,1105 a 17-21).

Il y répond de deux façons : d'abord en expliquant qu'on peut être grammairien par hasard, faire de la prose sans le savoir, ou sous l'indication d'autrui. Ensuite en prenant une distance, qu'il nous faudra interroger, par rapport au paradigme technique (1105 a 22-32).

Mais la vraie réponse, il faut la chercher ailleurs. Elle ne réside pas tant dans l'élaboration d'un nouveau modèle théorique que dans l'analyse des conditions concrètes du devenir vertueux.

En effet, sitôt énoncé le principe de l'antériorité de l'acte sur l'en-puissance, Aristote donne pour preuve de sa vérité la pratique politique : le souhait de tout législateur est de rendre bons les citoyens en leur faisant contracter de bonnes habitudes (*EN*, II, 1, 1103 b 3). Ainsi, les actes qui doivent engendrer la vertu ne procèdent pas d'un choix : ils sont imposés par la loi. L'importance de cette médiation sera soulignée plus loin ; à la fin de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote passe en revue les différentes opinions quant à la cause de la vertu : certains l'identifient à la nature – mais ses dons ne dépendent pas de nous, ils sont l'effet de causes divines et l'apanage des chanceux ; d'autres, au raisonnement et à l'enseignement – mais ceux-ci sont impuissants si l'âme n'a pas d'abord été cultivée, exercée par l'habitude à fuir le vice et maîtriser ses passions. Or l'habitude est imposée par l'éducation qui est elle-même déterminée par la loi (X, 10, 1179 b 21 *sqq.*).

C'est donc la contrainte de la loi qui impose l'acte dont la répétition va engendrer l'*hexis*. Non seulement la vertu n'est pas une tendance spontanée, une faculté innée mais, bien plus, à l'absence de spontanéité doit suppléer une forme de violence. Loin de pouvoir être identifié au développement naturel d'une potentialité, le devenir-vertueux obéit donc à un schéma complexe, dont on peut formuler ainsi les différents moments : la *capacité passive et indéterminée* pour la vertu est modifiée par la *force extérieure* qui, en imposant la répétition d'actes vertueux, finit par susciter une *disposition stable*.

On a donc là une nouvelle médiation, qui, d'ailleurs, indexe l'éthique au politique. Le politique seul, dans la dimension de la loi, de la contrainte et de l'éducation, peut briser le cercle vicieux de la vertu en rendant possible l'antériorité de l'acte sur l'en-puissance : si l'acte peut précéder l'en-puissance, c'est que, dans un premier temps, il est un effet de la contrainte et non de la tendance. Autant qu'un devenir-vertueux, il y a un chemin de la liberté qui doit nécessairement en passer par l'hétéronomie.

Mais on est alors confronté à un nouveau problème : pour éviter le naturalisme, ne tombe-t-on pas dans l'excès opposé ? À refuser de réduire la vertu à une tendance innée, n'en fait-on pas un effet de la contrainte, une attitude purement extérieure et imposée ?

3. *La* dunamis meta logou

Cette nouvelle impasse n'est plus celle de la nature, mais, en quelque sorte, celle de la « seconde nature » : imposée de l'extérieur, engendrée par l'habitude, la vertu ne serait qu'un automatisme, un réflexe acquis. On serait alors sur le versant « bête » de l'habitude, son versant bergsonien : la vertu ne serait plus qu'une inertie, ne mettant en jeu ni intention, ni choix, ni volonté. Soustrayant l'éthique à la nature, Aristote manquerait la liberté.

La difficulté s'accroît encore du fait que l'*hexis*, si elle doit être distinguée de la *dunamis*, s'apparente en revanche à l'entéléchie première, soit à la puissance stabilisée, soustraite à l'oscillation des contraires, telle qu'aucune médiation supplémentaire n'est requise pour son actualisation[15]. De même, elle est accentuée par le primat, déjà noté, du modèle technique (sophistique et démocratique) sur le modèle naturel (platonicien et aristocratique) : la vertu ne serait pas un talent inégalement réparti, réservé à certains bons naturels, mais *un savoir-faire*, en

15. *Cf. De Anima*, II, 5, 417 a 22 *sqq.*

droit accessible à tous moyennant un apprentissage, et qu'on n'aurait, une fois acquis, qu'à appliquer. Tel est en effet le paradoxe de l'habitude : conquise au prix d'un effort, elle finit par devenir inertie, d'abord choisie, elle finit par s'imposer, un temps manifestation de la liberté, elle finit par renvoyer celle-ci comme une limite et une extériorité.

Or c'est bien ce qu'Aristote lui-même semble admettre : dans un passage du livre III de l'*Éthique à Nicomaque*, il réaffirme le caractère volontaire du vice dès lors que celui-ci est, comme la vertu, le résultat de la répétition de mêmes actions – c'est à force de boire qu'on devient alcoolique de même que c'est à force de s'entraîner qu'on devient un bon athlète (III, 7, 1114 a 4). Il reconnaît pourtant qu'il ne suffit pas d'un simple souhait pour que l'intempérant recouvre la santé :

> « C'est au début qu'il lui était possible de ne pas être malade, mais une fois qu'il s'est laissé aller, cela ne lui est plus possible, de même que si vous avez lâché une pierre vous n'êtes plus capable de la rattraper, mais pourtant il dépendait de vous de la jeter et de la lancer, car le principe de votre acte était en vous. Ainsi en est-il pour l'homme injuste ou intempérant : au début il leur était possible de ne pas devenir tels, et c'est ce qui fait qu'ils le sont volontairement ; et maintenant qu'ils le sont devenus, il ne leur est plus possible de ne pas l'être » (1114 a 16 *sqq.* ; trad. Tricot).

L'habitude semble donc bien déchoir en inertie, la liberté en déterminisme. Aussitôt après, Aristote s'adresse une objection naturaliste[16] ; il y répond que, s'il est vrai que certains êtres bien doués savent, mieux que d'autres, discerner le bien véritable, on n'en est pas moins responsable du tempérament qui fait que l'on se donne telle ou telle fin (ainsi, c'est par la vertu morale, le travail sur ses goûts et sur ses pulsions, que le prudent saura distinguer le bien réel du bien apparent, se méfier de l'attrait du plaisir, ou plutôt – car la marque de la vertu authentique, c'est le plaisir qu'elle a à s'exercer – n'avoir plaisir qu'au bien) (*ibid.*, 1114 b 1-25). Surtout, et c'est là la dernière réponse à l'objection de la nature comme à celle de la seconde nature, on est toujours cause, par soi-même, de ses actions ; de celles-ci « nous sommes maîtres du début à la fin » (1114 b 31-32).

Si la disposition peut devenir mécanique, inertielle, l'action singulière, elle, demeure donc suspendue à un choix qui peut être ou n'être

16. « Supposons que quelqu'un dise : "Tous les hommes poursuivent ce qui leur paraît bon, mais ils ne sont pas maîtres de ce qui leur apparaît : chacun voit la fin en fonction de ce qu'il est […]" » (*ibid.*, 1114 a 31-1114 b 1).

pas la réitération des choix précédents. De la disposition à l'action s'insère encore la médiation de la conscience et de la liberté.

Or ce point se marquait déjà dans la désignation, que nous n'avions fait que relever, de l'*hexis* vertueuse comme *dunamis meta logou*, ou puissance rationnelle.

On appelle puissance rationnelle une puissance dont l'actualisation ne résulte pas nécessairement de la rencontre, dans des conditions favorables, de l'agent et du patient. À l'inverse de la puissance irrationnelle, la puissance rationnelle est puissance des contraires ; or deux contraires ne peuvent s'actualiser simultanément. Leur actualisation est donc suspendue à un autre « élément déterminant » : « le désir ou le choix rationnel » (ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν, *Metaph.*, Θ, 5, 1048 a 1-11) – le médecin n'exercera pas automatiquement son art sitôt mis en présence d'un patient, mais devra encore choisir de le guérir, ou de le tuer.

La vertu, de même, en tant qu'elle réside dans un être doué de raison, n'est pas une simple *hexis* mais une *dunamis meta logou :* aussi sa définition n'est-elle complète qu'à condition qu'on la caractérise comme une ἕξις προαιρετική (*EN*, II, 5, 1106 b 36).

Avant même de définir la vertu, Aristote avait déjà apporté cette précision. Or, nous l'avions noté, il avait aussi, ce faisant, pris ses distances par rapport au paradigme technique : on se souvient qu'aussitôt formulé le cercle vicieux de la vertu, Aristote soulignait que l'action peut advenir sans la disposition – on peut, à la façon de Monsieur Jourdain ou d'un perroquet bien dressé, s'exprimer correctement sans connaître la grammaire. Dans le cas de la *tekhnê*, cela ne pose pas problème : ce qui compte, c'est que ce qui est fait le soit bien, et non en vue du bien ou par un homme bon ; peu importe la disposition du musicien si la musique est belle, l'intention du charpentier si la maison tient bon. Mais, et c'est là l'essentiel, il en va autrement avec la vertu : l'acte n'en est pas à lui seul la manifestation. Un acte apparemment courageux peut être accompli sous la contrainte, par vice, ou par hypocrisie[17]. À la considération de l'acte, doit donc s'ajouter celle de la disposition de l'agent. Celui-ci doit agir en sachant ce qu'il fait (εἰδώς), d'une façon ferme et inébranlable (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως), il doit aussi choisir délibérément son acte, et le choisir pour lui-même (προαιρούμενος δι' αὐτὰ) (*EN*, II, 3, 1105 a 22-32). L'éthique de l'effectuation et de l'extériorité se déporte ainsi vers une morale de l'intention

17. Voir en *EN*, III, 11, l'exemple du courage dicté par la peur du châtiment ; *cf.* aussi V, 10, 1134 a 20 ; 1136 a 1 ; VI, 13, 1144 a 13-20.

et de l'intériorité : sans doute ce n'est pas la vertu qui est à sa fin[18], mais l'acte vertueux, en tant qu'il est couronné de bonheur ; reste que la valeur de celui-ci demeure suspendue à un critère qui l'excède et qui est celui, interne, de la disposition et de l'intention.

Il faudra attendre le livre III, qui étudie les conditions de l'acte libre, et le livre VI consacré à la prudence comme vertu de la bonne délibération, de la droite règle, de la juste articulation des moyens aux fins, pour que cette exigence prenne tout son sens ; elle nous enseigne néanmoins, dès maintenant, que la vertu n'est ni routine, ni inertie. En tant qu'elle est une puissance rationnelle, son actualisation a pour condition l'exercice du choix et de la liberté. La vertu n'est donc ni une technique, un savoir-faire mécaniquement appliqué, ni une seconde nature invinciblement ancrée. Plus qu'à Bergson, c'est à Ravaisson qu'il faudrait ici penser : l'habitude n'est pas sommeil de la conscience mais, bien plutôt, inscription, dans la nature, de l'intelligence et de la liberté.

C'est donc la caractérisation progressive de la vertu comme condition de l'actualisation de la *dunamis* définitionnelle de l'homme, comme *hexis*, et comme *dunamis meta logou* qui soustrait l'éthique aristotélicienne à l'impasse du naturalisme, tout comme à celle, inverse, du technicisme[19].

Le travail d'Aristote sur les notions de *dunamis* et d'*hexis* apparaît ainsi comme décisif ; c'est par lui que se trouve délimitée une sphère proprement éthique, c'est-à-dire un rapport spécifique de l'homme comme agent rationnel, et non pas simplement comme vivant, à son acte, son bien, et sa fin. Loin d'être une faculté innée, un talent, ou une tendance spontanée, la vertu ne s'acquiert qu'au prix de nombreuses

18. *Cf.* I, 3, 1095 b 33 : à quoi bon un vertueux qui n'agirait pas ou qui passerait sa vie à dormir ?

19. Ces écarts successifs de la vertu par rapport à la *dunamis* comme puissance native se marquent, en creux, dans un texte ambigu de l'*Éthique à Nicomaque* : en II, 5, Aristote a recours, pour appuyer la notion d'*ergon* et la définition de la vertu comme ce qui permet le *bon* accomplissement de l'*ergon*, à une analogie qui met en rapport l'*aretê* de l'œil, celle du cheval, et celle de l'homme (1106 a 15-24). Si l'analogie est trompeuse, c'est qu'elle paraît suggérer que la vertu humaine est une faculté naturelle, spécifique et innée, au même titre que la capacité visuelle de l'œil ou le talent pour la course. Mais précisément, on n'a affaire ici qu'à une analogie : la vertu a beau autoriser à chaque fois un fonctionnement optimal, elle n'est pas pour autant identique en l'homme, l'œil, et le cheval. En appliquant la classification de *Métaphysique*, Θ, 5, on constate que chacune de ces vertus correspond à une espèce différente de *dunamis* : la vertu de l'œil n'est qu'une *dunamis alogon* soit une puissance irrationnelle, acquise sans médiation ; la vertu du cheval, elle, est une *hexis*, le fruit d'un dressage et d'un exercice ; la vertu de l'homme, enfin, est une *hexis* et une *dunamis meta logou*.

médiations. À ce devenir-vertueux qu'il désigne comme l'objet propre de son investigation, Aristote restitue toute sa complexité : il y intègre le moment politique de la contrainte comme celui de la liberté ; la dimension ascétique de l'effort, du travail, autant que celle du plaisir et de l'accomplissement ; la double exigence de l'intention et de l'effectuation ; la durée de l'habitude comme l'instantanéité du choix. L'éthique aristotélicienne échappe ainsi tant à la réduction naturaliste qu'à l'utopie de la conversion originaire : d'abord imposé, le choix du bien doit s'incarner en disposition mais aussi être, à chaque fois, réitéré.

Notre hypothèse de départ se trouve donc vérifiée : c'est par un travail sur les notions mêmes qui fondent l'ontologie comme axiologique que se trouve assurées l'autonomie et la spécificité de l'éthique.

À terme, on aboutit à une figure étrange : l'éthique a bien pour fin l'accomplissement de la nature humaine ; mais cet accomplissement n'est lui-même ni donné ni naturel. Entre la nature et son accomplissement s'insère une médiation : la liberté. Plus encore : la liberté, chez Aristote, n'est pas seulement médiation entre la nature et la nature, mais entre la nature et la surnature. Il nous faut donc tenter de voir, brièvement, en quoi l'éthique aristotélicienne n'est pas seulement un eudémonisme, mais une éthique du démonique.

II. L'ÉTHIQUE DU DÉMONIQUE

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, la notion de δαίμων n'est plus lisible qu'à travers celle d'εὐδαιμονία. Dans l'*Éthique à Eudème*, en revanche, elle apparaît explicitement et ce, en rapport avec le problème de la naturalité de l'éthique.

La question se trouve formulée dès les premières lignes du texte, comme celle de la naturalité non pas de la vertu, mais du bonheur. Trois hypothèses sont énumérées : on peut être heureux par nature (φύσει), comme l'on naît grand ou petit, blond ou brun ; par l'étude (διὰ μαθήσεως) ; par l'exercice (διά τινος ἀσκήσεως). Si l'on n'admet aucune de ces options, deux possibilités demeurent : celle, dictée par l'étymologie du terme, d'une « inspiration démonique » (ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου τινὸς), comparable à l'enthousiasme ou à la possession, et celle du hasard (διὰ τύχην) (*EE*, I, 1, 1214 a 14-24). Ce thème encadre véritablement l'ouvrage, puisqu'Aristote, au dernier livre, lui consacrera une longue et ultime discussion : il posera, de nouveau, le pro-

blème de la bonne fortune (*eutukhia*), des enfants bénis à qui tout réussit. D'emblée, la chance est opposée à la prudence et à la vertu, en ce qu'elle est irrationnelle et insensée : non seulement les chanceux sont, par définition, incapables d'expliquer leur réussite (car s'ils l'étaient, celle-ci ne serait plus un heureux hasard, mais un effet de l'art et du savoir), mais, de surcroît, ils réussissent d'ordinaire dans des domaines dont ils ne savent rien. Il faut donc demander s'ils sont ainsi en vertu d'une disposition (ἀπό τινος ἕξεως, VIII, 2, 1247 a 7) ou, comme on le croit généralement, par la grâce d'une qualité naturelle. On peut aussi penser qu'ils sont aimés des dieux, protégés et guidés, tel un navire mal construit par un bon pilote, par quelque démon (τὸν δαίμονα, 1247 a 27). Il serait pourtant étrange, note Aristote, qu'un dieu ou un démon chérisse de tels hommes, plutôt qu'un homme véritablement bon et prudent. Et cependant il faut admettre qu'existent des natures heureuses, au désir droit, à la tendance infaillible – des êtres qui, sans être plus malins, plus vertueux ou plus prudents que d'autres, auraient une sorte d'instinct de la réussite, seraient toujours mus par la juste impulsion. La chance peut donc bien avoir pour cause la nature, ainsi qu'une forme d'inspiration divine. Si ceux qu'on appelle « chanceux » réussissent sans avoir à raisonner ni à délibérer, c'est qu'ils n'ont pas besoin de ces facultés intermédiaires, et proprement humaines, que sont la vertu et la rationalité. Un principe les guide, qui excède la raison, et qui n'est autre que la divinité (1248 a 29).

Dans l'*Éthique à Eudème,* la notion de démon est donc étroitement associée à celles de chance et de talent. C'est d'ailleurs là une association traditionnelle : chez Hésiode et Phocylide, le démon est le sort échu en partage, la *moira*, mais sous une forme personnelle, de sorte qu'il s'identifie à la chance ou la bonne fortune d'un individu[20]. L'idée finit par s'y mêler de talent ou de dons naturels : si Théognis oppose encore le démon au caractère, Héraclite les associe dans la maxime bien connue : ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (« c'est le caractère qui est pour chaque homme son démon »)[21]. Avec Platon, la notion change de signification : elle n'est plus associée au sort et à la nature, mais à la raison et à la liberté. Le mythe d'Er, en particulier, la subvertit : en effet, le démon est *choisi*. Plus précisément, le sort ne fait que désigner celui

20. *Cf.* E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1951, p. 42 ; M. Détienne, *La notion de daïmôn dans le Pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, 1963 ; « La démonologie d'Empédocle », *Revue des études grecques,* t. LXXII, 1959, p. 1-17.

21. Fr. B 119 (Stobée, *Florilège*, IV, 40, 23) ; pour d'autres associations δαίμων-τύχη, voir Dodds, *op. cit.*, p.58, n. 80.

qui choisira son démon en premier. De la sorte, le choix premier, originel, en tant qu'il est libre, engage une responsabilité (*cf. République*, X, 617 e : οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε). Ailleurs, le démon est identifié à la raison, la partie supérieure de l'âme, la meilleure part de l'individu[22]. Enfin, et comme on le sait, le démon platonicien est, sous la figure d'Eros, le *metaxu*, à la fois intermédiaire entre l'homme et le divin, et principe de dépassement[23].

La notion de *daimôn* est donc au centre du réseau de problèmes que nous avons tenté de dégager : à travers elle se pose la question du rapport de l'éthique au sort, à la *tukhê,* au caractère et au talent, au choix originel et au dépassement. Or, on l'a montré, Aristote s'écarte de ces trois premiers modèles : il refuse l'éthique du privilège et de l'élection comme celle du bon naturel et du talent ; il ne croit pas en la conversion, en un choix premier auquel on n'aurait, sa vie durant, qu'à demeurer fidèle. Faut-il en conclure que, de l'*Éthique à Eudème* à l'*Éthique à Nicomaque*, le *daimôn*, dont on a vu, déjà, qu'il ne résonnait plus que dans l'*eudaimonia*, perd toute pertinence ? La réponse est non : du démon, Aristote retient le sens platonicien de principe de dépassement. C'est en ce sens qu'on peut dire de son eudémonisme qu'il est aussi une éthique du démonique : l'éthique aristotélicienne pose la possibilité, pour tout homme, d'accéder au divin en soi. Loin d'être l'apanage des chanceux et des bénis des dieux, cette possibilité est inscrite dans l'essence de tout être rationnel : elle demande, cependant, à être développée et modifiée par le travail vertueux, l'exercice de la raison et de la liberté. Ainsi, l'accès à cette transcendance immanente, au lieu d'être un don naturel ou l'effet d'une inspiration divine, requiert la médiation des facultés spécifiquement humaines : c'est en étant pleinement homme qu'on peut, pour Aristote, accèder au divin en soi.

La double hypothèse, qu'on ne pourra ici que brièvement développer, est alors la suivante :

– tout d'abord, la notion aristotélicienne de *dunamis* apparaît comme *la traduction conceptuelle* de la figure du *daimôn* : comme elle, elle vient désigner tant la puissance native, le caractère et les qualités innées, que la tendance ascendante, le principe immanent de dépassement ;

– aussi peut-on lire, sous la transposition de la *dunamis*, celle, corrélative, du *daimôn*. L'enjeu est le même : échapper au naturalisme, pour dire la possibilité essentielle, naturelle mais médiée, d'accéder à une surnature.

22. *Cf. Timée*, 90 a.

23. *Cf. Banquet*, 202 d, 204 *sqq.*.

C'est ainsi que le caractère, dont Héraclite disait qu'il est pour chaque être son démon, n'est précisément rien d'autre qu'un ensemble de *dunameis*, de qualités innées, de tendances spontanées. Or, on l'a vu, ces *dunameis* dont la totalité constitue le démon comme lot premier, part native de l'individu, sont précisément celles que le travail vertueux vient modifier : l'ἔθος-habitude change l'ἦθος-démon (*cf. EN,* II, 1, 1103 a 17). On a dit, déjà, que le devenir-éthique d'un individu n'était pas déterminé par ses qualités innées : on pourrait dire aussi bien que le sort de chacun n'est pas déterminé par son démon, par le sort, bon ou mauvais, qui lui échoit à sa naissance.

On a vu, aussi, que le premier écart d'Aristote par rapport au naturalisme se marquait dans l'idée qu'il ne suffit pas à l'homme de devenir tout ce qu'il est pour être pleinement humain : loin d'avoir à actualiser toutes ses *dunameis*, il lui faut au contraire faire le choix de sa *dunamis* définitionnelle. Cette idée trouve, de nouveau, une traduction figurée : elle fait écho au mythe d'Er et à la signification qu'y prend le *daimôn*. De même que, pour Platon, l'homme choisit son démon au lieu d'être choisi par lui, de même, pour Aristote, l'homme choisit sa *dunamis* au lieu d'être déterminé par elle. Dans les deux cas il s'agit d'opposer, à la détermination initiale par la nature, la fortune ou les dieux, la responsabilité et la liberté.

Mais la *dunamis* aristotélicienne apparaît avant tout comme la traduction conceptuelle de l'Eros platonicien : comme lui, elle entremêle le manque et le plein (si être en-puissance c'est ne pas être ce que l'on est mais pouvoir le devenir), comme lui, aussi, elle est tendance ascendante, élan vers le bien. On peut même dire qu'Aristote radicalise le projet platonicien : car l'injonction platonicienne à s'« immortaliser autant qu'il est possible »[24], devient, chez Aristote, une invitation à « s'immortaliser selon l'en-puissance ». Le divin n'est pas en l'homme comme une simple possibilité, mais bien comme une *potentialité réelle. L'homme contient par nature sa surnature : il porte un principe immanent de dépassement.*

On a vu en effet que la *dunamis* définitionnelle que l'effort éthique vise à actualiser est la raison. Mais celle-ci, on le sait, a un double usage et un double objet : le *logistikon*, dont la vertu est la *phronêsis*, a pour objet le contingent ; l'*epistêmonikon*, dont la vertu est la *sophia*, le nécessaire. À la *dunamis* définitionnelle de l'homme correspond donc un double *ergon* – or, si le premier est proprement humain, l'autre est un peu plus qu'humain :

24. κατὰ τὸ δυνατόν, *Théet.*, 176 a-b ; εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ, *Rép.*, VI, 500 c-d.

> « Car ce n'est pas en tant qu'homme que l'homme vivra ainsi, mais en tant que quelque élément divin est présent en lui. Et autant cet élément est supérieur au composé humain, autant son acte (*energeia)* est lui-même supérieur à celui de l'autre sorte de vertu [...]. Il ne faut pas obéir à ceux qui exhortent l'homme, parce qu'il est homme, à borner sa pensée aux choses humaines, aux choses mortelles parce qu'il est mortel, mais l'homme doit, autant que possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui ; car même si cette partie est petite par sa masse, par sa puissance (δύναμει) et sa valeur elle surpasse de beaucoup tout le reste » (*EN,* X, 7, 1177 b 27-1178 a 2)[25].

Être homme en acte, ainsi, ce peut signifier être homme parmi les hommes, ou être un peu divin. On est bien loin, ici, de la sagesse tragique, d'une éthique de la résignation et de la limite. L'éthique aristotélicienne comporte bien plutôt une irrésorbable dimension hubristique. Le savoir divin n'est pas posé comme un simple « idéal », ni la divinisation comme un « principe régulateur, non constituant »[26] : au contraire, on l'a souligné, l'élément divin qu'est en l'homme le *nous*, ce transcendant immanent, est bien une *puissance constitutive*, une faculté à actualiser, et non une simple possibilité. Cette actualisation est néanmoins médiée : c'est par l'intermédiaire de l'humain que l'homme rejoint le divin en soi, en exerçant sa raison, sa vertu, sa liberté. Si l'éthique aristotélicienne est une éthique du dépassement, elle passe néanmoins par la pleine humanité : le démon de l'eudémonisme aristotélicien n'est pas enthousiasme, délire, possession, guide irrationnel, arbitraire et infaillible – il revêt les traits humains, trop humains, du travail vertueux, de l'ascèse quotidienne. Cette ascèse, cependant, n'a rien d'une tension indéfinie, d'un effort grimaçant – divin en-puissance, l'homme peut l'être en acte, si l'en-puissance est une tendance déterminée et qui doit être accomplie. La perfection n'est pas immédiate, mais elle est immanente : il est possible, au terme du devenir-vertueux, d'être parfait et heureux, ici et maintenant, quand bien même cet accomplissement, entravé par la matière, brisé par la fatigue, ne serait qu'éphémère.

25. Cf. *Protrept.*, B 108, D. Sur les échos du *Protreptique* dans le livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, *cf.* G. Romeyer Dherbey, « Vie bienheureuse et philosophie. Les traces du *Protreptique* dans le livre X de l'*Éthique à Nicomaque* », *Les Études philosophiques*, n° 4, 1975 ; repris dans *La parole archaïque*, PUF, 1999.

26. Ainsi que l'écrit Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 171.

Au Dieu acte pur de la *Métaphysique*, ce Dieu sans puissance qui n'a d'autre force que le désir qu'il suscite, répond ainsi, dans l'*Éthique*, le divin posé en l'homme en-puissance*.

* Je remercie Gilbert Romeyer Dherbey pour sa lecture attentive et ses remarques suggestives.

DÉLIBÉRATION ET CHOIX DANS L'ÉTHIQUE ARISTOTÉLICIENNE

Jean-Baptiste GOURINAT*

La possibilité d'un discours éthique, que ce soit un simple jugement moral ou une théorie éthique, présuppose que nous soyons responsables de nos propres actes. Sans ce présupposé, nous ne pouvons pas être jugés pour ce que nous avons fait, et il n'y a pas de raison d'élaborer une réflexion sur la meilleure façon d'agir. Même dans une morale du bonheur, il est présupposé que nous sommes susceptibles d'opérer des choix, sans quoi il n'y aurait pas de raison de rechercher le meilleur moyen d'être heureux. On comprend dès lors l'importance de la notion de décision ou de choix dans une philosophie morale.

L'importance du choix éthique, qu'Aristote appelle προαίρεσις, est attestée dans l'éthique aristotélicienne par trois indices : la présence du terme dans la première phrase de l'*Éthique à Nicomaque* (I, 1, 1094 a 1-2), la présence de la notion dans la définition de la vertu (II, 6, 1106 b 36-1107 a 2), enfin l'idée que c'est d'après sa προαίρεσις que nous jugeons de la qualité morale de quelqu'un (*EE*, II, 11, 1228 a 2-4[1]).

Cette notion est néanmoins problématique. Ne serait-ce d'abord que parce que les traducteurs ou les commentateurs ne s'accordent pas sur la façon de la traduire : choix délibéré, choix préférentiel, choix préalable[2], intention. Cette difficulté de traduction renvoie à une hésitation

* C.N.R.S., Paris (Centre Léon Robin).

1. L'idée se retrouve, sous une forme affaiblie, au début d'*EN*, III, 4, et, sous une forme plus explicite, en 1112 a 1-3.

2. Le choix entre ces deux traductions dépend du sens donné à πρό, ainsi qu'on va le voir dans les pages qui suivent.