

Le jugement moral dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote
Conférence du 10 octobre 2017 au lycée Jean Zay, Paris
Antoine LEANDRI

Ce qui fait l'actualité de l'éthique d'Aristote, c'est qu'il s'agit d'une éthique du *jugement*. Dire cela, c'est dire que rien ni personne ne peut décider à notre place de ce que nous devons faire dans chaque situation. Une éthique du jugement est une éthique qui nous ramène toujours à notre *décision* et à notre responsabilité, sans échappatoire. Toute la difficulté est de montrer comment une éthique de la décision peut échapper à l'arbitraire et au relativisme. Le rôle qu'Aristote fait jouer à l'exercice de l'intelligence dans la décision est essentiel, de ce point de vue, comme on le verra.

Il y a deux manières de dire qu'un philosophe est « actuel » :

1) Les thèses d'un philosophe peuvent rejoindre les préoccupations ou les croyances (voire les modes) de notre époque. C'est sans doute le cas d'Aristote, depuis quelques décennies, mais cela n'est pas un argument. Il faut parfois savoir être inactuel.

2) On peut *s'approprier* sa pensée, qui n'est donc pas *datée* (dépendante de conditions historiques contingentes et qui ne sont plus les nôtres : une cosmologie dépassée, une société esclavagiste, etc.). Luc Ferry fait par exemple de l'éthique des Anciens, et de celle d'Aristote en particulier, une éthique dépassée : chez les Anciens, écrit-il, « on ne s'élève jamais au-dessus d'une nature et la définition de chacun constitue pour ainsi dire une prison dont il ne saurait s'évader »¹; « C'est parce qu'elle repose sur une certaine cosmologie naturelle, sur la référence à un *ordre du monde*, un cosmos, que la vision morale des Grecs culmine dans le concept d'*excellence* (...) Toute la difficulté, pour nous Modernes, vient de ce qu'une telle lecture cosmique est devenue impossible, faute, tout simplement, de cosmos à scruter et de nature à déchiffrer. »².

C'est contre cette présentation que je voudrais montrer l'actualité d'Aristote, c'est-à-dire la possibilité de dissocier son éthique de la cosmologie et de la société de son temps.

I. Rappels

Objet de l'éthique : le « Bien » humain.

« Tout art et toute investigation, et pareillement toute action (*praxis*) et tout choix (*proairesis*) tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent. » *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 1-2.

« Dans toute action (*praxis*), dans tout choix (*proairesis*), le bien c'est la fin (*telos*), car c'est en vue de cette fin qu'on accomplit toujours le reste. Par conséquent, s'il y a quelque chose qui soit fin de tous nos actes, c'est cette chose-là qui sera le bien réalisable (*prakton agathon*), et s'il y a plusieurs choses, ce seront ces choses-là. » *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097 a 20-24.

¹ Luc Ferry, *Homo Aestheticus*, p. 333.

² *Ibid.*, p. 334-335.

L'objet de l'éthique est le « bien à réaliser ». Il ne s'agit pas tant du bien que nous *pouvons* réaliser que de celui *que nous avons à réaliser* (pour « devenir ce que nous sommes »). Et cette réalisation ne relève pas de l'habileté technique : l'éthique a pour objet le domaine de l'action (*praxis*) et du choix (*proairesis*), et non celui de la production (*poiësis*)³.

Le bien humain est le bonheur

Ce bien à réaliser est le *bonheur* (*eudaimonia*). Fin qui n'est pas elle-même un moyen en vue d'autre chose :

« Puisque les fins sont manifestement multiples, et nous choisissons certaines d'entre elles (par exemple la richesse, les flûtes et en général les instruments) en vue d'autres choses, il est clair que ce ne sont pas là des fins parfaites (*teleia*), alors que le Souverain Bien (*to ariston*) est, de toute évidence, quelque chose de parfait. Il en résulte que s'il y a une seule chose qui soit une fin parfaite, elle sera le bien que nous cherchons, et s'il y en a plusieurs, ce sera la plus parfaite d'entre elles. Or, ce qui est digne d'être poursuivi par soi, nous le nommons plus parfait que ce qui est poursuivi pour une autre chose, et ce qui n'est jamais désirable en vue d'une autre chose, nous le déclarons plus parfait que les choses qui sont désirables à la fois par elles-mêmes et pour cette autre chose, et nous appelons parfait au sens absolu ce qui est toujours désirable en soi-même et ne l'est jamais en vue d'une autre chose. Or le bonheur (*eudaimonia*) semble être au suprême degré une fin de ce genre, car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose : au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes (puisque, même si aucun avantage n'en découlait pour nous, nous les choisirions encore), mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre, le bonheur n'est jamais choisi en vue de ces biens, ni d'une manière générale en vue d'autre chose que lui-même. » *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097 a 25 – b 6.

Le chapitre suivant (I 6) soulignera que le moyen en est la « vertu », définie comme ce qui permet à l'homme d'accomplir au mieux son « œuvre propre » :

Vertu et œuvre de l'homme

« Si nous posons que la fonction (*ergon*) de l'homme consiste dans un certain genre de vie (*zōē*), c'est-à-dire dans une activité (*energeia*) de l'âme et dans des actions (*praxeis*) accompagnées de raison (*meta logou*) ; si la fonction d'un homme vertueux (*sphoudaios*) est d'accomplir cette tâche et de l'accomplir bien et avec succès, chaque chose au surplus étant bien accomplie quand elle l'est selon l'excellence (*arête*) qui lui est propre : – dans ces conditions, c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité (*energeia*) de l'âme en accord avec la vertu (*arête*), et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles. » *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1098a12-18.

La vertu comporte une double dimension, intellectuelle et « morale » :

Vertus intellectuelles et vertus « morales ».

« Nous distinguons les vertus intellectuelles (*dianoetikai*) et les vertus morales (*ethikai*) : la sagesse (*sophia*), l'intelligence (*sunesis*), la prudence (*phronesis*) sont des vertus intellectuelles ; la libéralité (*eleutheriotēs*) et la modération (*sōphrosunē*) sont des vertus morales. En parlant, en effet, du caractère moral (*ēthos*) de quelqu'un, nous ne disons pas qu'il est sage ou intelligent, mais qu'il est doux ou modéré. Cependant nous louons aussi le sage en raison de la disposition où il se trouve, et, parmi les dispositions, celles qui méritent la louange, nous les appelons des vertus. » *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1103a3-10

³ *Éthique à Nicomaque*, I, 1 ; VI, 4 et 5.

L'homme est en effet un être de désir non moins qu'un être de raison, et il importe par conséquent que s'unissent en lui ces deux dimensions constitutives de sa vie propre. Cette union se réalise dans l'exercice de la *décision* (*proairesis*⁴) :

« Le principe de l'action (*praxis*) est le libre choix (*proairesis*) (principe étant ici le point d'origine du mouvement et non la fin où il tend), et celui du choix est le désir (*orexis*) et la règle (*logos*) dirigée vers quelque fin. C'est pourquoi le choix (*proairesis*) ne peut exister ni sans intellect et pensée, ni sans une disposition morale, la bonne conduite (*eupraxia*) et son contraire dans le domaine de l'action n'existant pas sans pensée et sans caractère. La pensée (*dianoia*) par elle-même cependant n'imprime aucun mouvement, mais seulement la pensée dirigée vers une fin et d'ordre pratique. (...) Aussi peut-on dire indifféremment que le choix préférentiel (*proairesis*) est un intellect désirant (*orektikos nous*) ou un désir raisonnant (*orexis dianoëtikè*), et le principe (*arkhè*) qui est de cette sorte est un homme (*anthròpos*). » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 2, 1139a31-b5.

C'est à partir de cette détermination de l'homme comme « choix préférentiel »⁵ ou comme « décision »⁶, et de la « décision » comme *principe* de l'action humaine et de la vie morale, que l'on pourra comprendre l'éthique aristotélicienne comme une éthique du jugement.

Avant d'y venir, il faut déterminer plus précisément les raisons de cette union nécessaire du désir et de la raison dans la vie morale. C'est ce que fait Aristote en VI 13 (1144 a 11 sq.) :

1) *Impossible d'être prudent sans vertu morale.*

« La méchanceté détourne notre regard (*diastrephèz*) et <du coup> nous fait nous tromper sur les principes de l'action. Par conséquent il saute aux yeux qu'il est impossible d'être sage (*phronimos*) si l'on n'est pas bon (*agathos*). » EN VI 13, 1144a34-36 (traduction Gauthier-Jolif).

« L'homme qui vit sous l'empire de la passion (*kata pathos*) ne saurait écouter un raisonnement (*logos*) qui cherche à le détourner (*apotrepôn*) de son vice, et ne le comprendrait (*suneiè*) même pas. » EN X 10, 1179b26-28.

2) *Impossible d'être vertueux sans prudence.*

« Tout comme il arrive à un organisme vigoureux mais privé de la vue, de tomber lourdement quand il se meut, parce qu'il n'y voit pas, ainsi en est-il dans le cas des dispositions dont nous parlons [les « vertus naturelles »] ; une fois au contraire que la raison (*nous*) est venue, alors dans le domaine de l'action morale c'est un changement radical, et la disposition qui n'avait jusqu'ici qu'une ressemblance avec la vertu sera alors vertu au sens strict. » *Éthique à Nicomaque*, VI, 13, 1144b10-14.

Vertu morale et vertu intellectuelle se réalisent chacune par la médiation de l'autre : il est aussi impossible de devenir prudent sans vertu, que de devenir véritablement vertueux sans prudence (*Éthique à Nicomaque*, VI, 13). Ces deux vertus ne peuvent se développer que conjointement, par une sorte de « croissance commune » (*sumphuein*, EN VII 5, 1147a22), au terme de laquelle elles deviennent inséparables de celui qui les possède. C'est ce qui rend la prudence « inoubliable » (VI 5, p. 287), comme la vertu (I 11, p. 73-74).

D'où l'entrelacs des *définitions* :

« La vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée (*hexis proairetikè*), consistant en une médiété (*mesotès*) relative à nous, laquelle est rationnellement (*logò*) déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent (*phronimos*) » *Éthique à Nicomaque*, II 6, 1106b36-1107a2, p. 106.

⁴ Terme que l'on traduit tantôt par « intention » ou « dessein », tantôt par « choix préférentiel » ou « réfléchi » ou encore par « décision ».

⁵ Traduction Tricot, Vrin.

⁶ Traduction Bodéüs, GF.

« La prudence (*phronesis*) est une disposition à agir (*hexis praktikè*), accompagnée de règle (*logos*) vraie, dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain. » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 5, 1140b4-6.

On peut bien sûr les dissocier en creusant l'écart entre *proairesis* et *praxis*, entre une *proairesis* réduite à l'intention et relevant de la vertu du désir (la vertu éthique), et d'autre part une *action* dépendant du choix des moyens relevant de la prudence. Simple complémentarité ou coopération. Mais nous avons vu qu'il faut penser une véritable union du désir et de l'intelligence, et non une simple juxtaposition. On ne peut pas, pour cette raison, séparer la décision de l'action :

« On discute aussi le point de savoir quel est l'élément le plus important de la vertu, si c'est le choix délibéré (*hè proairesis*) ou la réalisation de l'acte (*ai praxeis*), attendu que la vertu consiste dans ces deux éléments. La perfection de la vertu résidera évidemment dans la réunion de l'un et de l'autre. » *Éthique à Nicomaque*, X, 8, 1178a34-b1.

1) L'action ne suffit pas

« De même que nous disons de certains qui accomplissent des actions justes, qu'ils ne sont pas encore des hommes justes, ceux qui font, par exemple, ce qui est prescrit par les lois, soit malgré eux, soit par ignorance, soit pour tout autre motif, mais non pas simplement en vue d'accomplir l'action (bien qu'ils fassent assurément ce qu'il faut faire, et tout ce que l'homme vertueux est tenu de faire), ainsi, semble-t-il, il existe un certain état d'esprit (*pòs ekbonta*) dans lequel on accomplit ces différentes actions de façon à être homme de bien, je veux dire qu'on les fait par choix délibéré (*dia probairesin*) et en vue des actions mêmes qu'on accomplit. » *Éthique à Nicomaque*, VI, 13, 1144a12-20, p. 309.

Le caractère moral d'une action dépend de la disposition⁷ dans laquelle il est accompli (*Éthique à Nicomaque*, II, 3, Vrin, p. 99) et c'est la *proairesis*, mieux que les actions, qui permet de « juger les mœurs » (*Éthique à Nicomaque*, III, 4, Vrin, p. 128).

2) L'intention ne suffit pas

On ne peut, en effet, devenir vertueux qu'en accomplissant des actions vertueuses (*Éthique à Nicomaque*, II, 3, p. Vrin, 100) : c'est « tout un travail » de devenir vertueux (*Éthique à Nicomaque*, II, 9, Vrin, p. 115). Et le souverain bien réside dans l'usage de la vertu plus que dans sa possession, dans l'acte (*energeia*) plus que dans la disposition (*hexis*) (*Éthique à Nicomaque*, I, 9, p. 65) : il ne suffit pas de vouloir être vertueux pour l'être (*Éthique à Nicomaque*, III, 7, Vrin, p. 143).

La vraie *proairesis* est à la fois intention et décision (menant à l'action). Les deux sens du mot *proairesis* ne font qu'un, comme sont inséparables les vertus éthiques et les vertus dianoétiques, le désir de la fin et le choix des moyens.

II. Une éthique du jugement

Trois motifs peuvent conduire à affirmer que l'éthique d'Aristote est une « éthique du jugement » :

1) Le syllogisme pratique

Aristote présente parfois l'action morale comme le résultat d'un syllogisme, le « syllogisme pratique ». C'est là qu'on pourrait être tenté de chercher l'articulation de la morale et du jugement : l'action morale serait la conclusion « pratique » (c'est-à-dire une action et non un jugement) des deux jugements qui lui servent de prémisse (un jugement universel et un jugement particulier).

⁷ Les vertus et les vices sont des dispositions, et c'est par là que nous sommes loués ou blâmés : *Éthique à Nicomaque*, II, 4.

Mais le syllogisme pratique ne joue qu'un rôle mineur dans l'action morale : il n'en est ni la raison ni la cause⁸, car pour toute action plusieurs syllogismes concurrents peuvent toujours se présenter⁹, et cela ne permet donc pas de conduire à une décision.

D'autre part, la règle de l'action morale ne semble pas pouvoir être une règle universelle formulable (sauf peut-être une règle si générale qu'elle ne peut pas servir de règle pour l'action : « il faut être juste », « il faut être courageux »). C'est ce que montre la définition de la vertu du Livre II, citée précédemment, et le célèbre passage de du Livre III qui fait du vertueux la « mesure de toutes choses » et comme une « règle » incarnée :

« La vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée (*hexis proairetikè*), consistant en une médiété (*mesotès*) relative à nous, laquelle est rationnellement (*logò*) déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent (*phronimos*) » *Éthique à Nicomaque*, II 6, 1106b36-1107a2, p. 106.

« L'homme de bien (*spondaios*) juge (*krinei*) toutes choses avec rectitude, et toutes lui apparaissent comme elles sont véritablement (...). Ce qui distingue principalement l'homme de bien, c'est qu'il perçoit en toutes choses la vérité qu'elles renferment, étant pour elles en quelque sorte une règle et une mesure (*kanón kai metron*). » *Éthique à Nicomaque*, III, 6, 1113a28-33.

2) La prudence porte sur le singulier

C'est l'argument que l'on donne généralement pour soutenir que la prudence est essentiellement affaire de « jugement ». Il ne s'agit plus ici de penser le jugement comme simple proposition (sens logique), mais bien comme l'exercice du pouvoir de juger dans ce que celui-ci a de spécifique : application de la règle à un *cas*.

« La prudence n'a pas seulement pour objet l'universel, mais elle doit aussi avoir la connaissance des faits particuliers (*ta kath'bekasta*), car elle est de l'ordre de l'action, et l'action a rapport aux choses singulières (*ta kath'bekasta*). C'est pourquoi aussi certaines personnes ignorantes sont plus qualifiées pour l'action que d'autres qui savent : c'est le cas notamment des gens d'expérience. » *Éthique à Nicomaque*, VI 8, 1141b14-18.

« La prudence étant de l'ordre de l'action, il en résulte qu'elle doit posséder les deux sortes de connaissances, et de préférence (*mallon*) celle qui porte sur le singulier. » *Ibid.*, 1114b21-22.

3) La délibération

Le jugement qui caractérise la prudence (l'intelligence morale) est celui qui résulte d'une délibération (*bouleusis*). Rappelons que la délibération est à la fois ce qui distingue le choix préférentiel (*proairesis*) du simple « acte volontaire » (cf. *Éthique à Nicomaque*, III, 4, 1112a15 : la *proairesis* est définie comme le *prédelibéré*), et ce qui caractérise la *phronesis*.

« De l'avis général, le propre d'un homme prudent c'est d'être capable de délibérer (*bouleusasthai*) correctement sur ce qui est bon et avantageux pour lui-même, non pas sur un point partiel (comme par exemple quelles sortes de choses sont favorables à la santé ou à la vigueur du corps), mais sur les choses qui sont bonnes pour la vie heureuse prise comme un tout (*pros to eu zèn holòs*). » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 5, 1140a25-28.

Le jugement qui résulte d'une délibération présente trois caractères :

a) C'est bien un jugement (*hupolepsis* – terme générique dont les espèces sont la science, la prudence et l'opinion) :

« Si donc les hommes prudents ont pour caractère propre d'avoir bien délibéré, la bonne délibération sera une rectitude en ce qui concerne ce qui est utile à réalisation d'une fin, <utilité> dont la véritable conception (*hupolepsis*) est la prudence elle-même. » EN, VI 10, 1142b31-33.

⁸ Voir par exemple, sur ce point, Ruwen Ogien, *La faiblesse de la volonté*, PUF, 1993.

⁹ Cf. le syllogisme de l'intempérant analysé par Aristote à la fin du chapitre 5 du Livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*.

Et ce n'est donc pas une simple action – par exemple l'action de voter pour telle ou telle mesure, dans une assemblée ou le « jugement » rendu par un tribunal, même si, comme le souligne Aristote, la *proairesis* « se partage selon le bien et le mal » et non « selon le vrai et le faux » :

« L'opinion (*doxa*) se divise selon le vrai et le faux, et non selon le bien et le mal, tandis que le choix (*proairesis*), c'est plutôt selon le bien et le mal qu'il se partage (...) Que l'opinion précède le choix ou l'accompagne, peu importe ici : ce n'est pas ce point que nous examinons, mais s'il y a identité du choix avec quelque genre d'opinion. » *Éthique à Nicomaque*, III, 4, 1111b30-1112a13.

Mais :

- C'est un jugement spécifiquement différent des jugements d'ordre théorique, ce qui n'exclut pas une dimension de vérité :

« Quant à la pensée contemplative, qui n'est ni pratique, ni poétique, son bon et son mauvais état consiste dans le vrai et le faux auxquels son activité aboutit, puisque c'est là l'œuvre de toute partie intellectuelle, tandis que pour la partie de l'intellect pratique, son bon état consiste dans la vérité correspondant au désir, au désir correct. » *Éthique à Nicomaque*, VI, 2, 1139a27-31.

- La prudence n'est pas seulement de l'ordre du jugement : elle a aussi le caractère de l'impératif :

« La prudence est directive <*epitaktikè*> (car elle a pour fin de déterminer ce qu'il est de notre devoir de faire ou de ne pas faire), tandis que l'intelligence <*sunesis*> est seulement judicative <*kritikè*>. » EN, VI 11, 1143a8-10.

b) C'est un jugement marqué par la prise en compte d'autrui :

- D'abord parce que c'est le résultat d'une *délibération*, qui suppose évidemment la possibilité de *varier les points de vue*, de se faire par exemple tour à tour l'avocat et le procureur d'une cause.

Rappelons qu'il s'agit d'un terme d'origine politique : dans la démocratie athénienne, la *Boulè*, le « Conseil des 500 », est l'assemblée délibérante qui prépare les décisions de l'*Ekklesia*, et joue par là un rôle décisif ; Aristote associe souvent le pouvoir souverain (*to kurion tès poleôs*) au pouvoir délibératif¹⁰.

C'est cette articulation de la politique à la délibération qui permet de comprendre le célèbre texte de *Politique*, I, 2 :

« Il est évident que l'homme est un animal politique, plutôt que n'importe quelle abeille ou n'importe quel animal grégaire. Car, nous le disons souvent, la nature ne fait rien en vain. Et seul parmi les animaux, l'homme est doué de parole (*logos*). » Aristote, *Politique*, I, 2, 1253 a 7-9.

Cela permet également de comprendre le lien qui unit politique et liberté :

« Il existe un certain pouvoir en vertu duquel on commande à des gens de même genre que soi, c'est-à-dire libres. Celui-là nous l'appelons le pouvoir politique. » *Politique*, III, 4, 1277b7-9.

La délibération de l'homme prudent est la forme intériorisée de cette délibération politique¹¹.

- Ensuite parce que la prudence est inséparable d'une vertu intellectuelle qui est loin d'être « mineure », la *gnômè*¹², vertu inséparable de la prise en compte d'autrui dans le jugement : elle est

¹⁰ Cf. *Politique*, II 6, 1264b33 ; IV 14, 1299a1-2 ; VI 1, 1316b31 : « Le pouvoir délibérant (*to bouleuomenon*), c'est-à-dire le pouvoir souverain (*to kurion*) dans l'État ».

¹¹ Cf. le roi des « antiques constitutions » homériques : III 5, p. 137.

toujours en même temps *sungnômè*, « ouverture d'esprit », condition de l'indulgence et du pardon (les deux sens les plus courants).

« Ce qu'on appelle enfin *jugement* (*gnômè*), qualité d'après laquelle nous disons des gens qu'ils ont un *bon jugement* (*sungnômè*) ou qu'ils ont du jugement (*gnômèn ekhein*), est la correcte discrimination (*krisis*) de ce qui est équitable (*epieikès*). Ce qui le montre bien, c'est le fait que nous disons que l'homme équitable est surtout favorablement disposé pour autrui (*sungnômonikon*) et que montrer dans certains cas de la largeur d'esprit (*sungnômè*) est équitable. Et dans la largeur d'esprit (*sungnômè*) on fait preuve de jugement (*gnômè*) en appréciant correctement ce qui est équitable ; et juger correctement c'est juger ce qui est vraiment équitable. » *Éthique à Nicomaque*, VI, 11, 1143a19-24.

L'ouverture d'esprit est inséparable de l'équité :

« La nature de l'équitable est d'être un correctif de la loi, là où la loi a manqué de statuer à cause de sa généralité. En fait, la raison pour laquelle tout n'est pas défini par la loi, c'est qu'il y a des cas d'espèce pour lesquels il est impossible de poser une loi, de telle sorte qu'un décret est indispensable. De ce qui est, en effet, indéterminé la règle aussi est indéterminée, à la façon de la règle de plomb utilisée dans les constructions de Lesbos : de même que la règle épouse les contours de la pierre et n'est pas rigide, ainsi le décret est adapté aux faits. » *Éthique à Nicomaque*, V, 14, 1137b26-32.

Elle est ainsi inséparable de la prise en compte de la *singularité* des situations humaines auxquelles nous sommes confrontés. L'*universalité* subjective de la *sungnômè* rejoint la *singularité* des décisions éthiques.

c) C'est un jugement qui dépend pleinement de nous.

La *proairesis* dépend de nous, et les actions vertueuses sont, *a fortiori*, « volontaires ». Les vices sont, par conséquent aussi volontaires :

« La fin étant ainsi objet de souhait (*boulèton*), et les moyens pour atteindre à la fin, objets de délibération (*bouleuta*) et de choix (*proaireta*), les actions concernant ces moyens seront faites par choix (*kata proairesin*) et seront volontaires (*hekousioi*) ; or l'activité (*energeia*) vertueuse a rapport aux moyens ; par conséquent, la vertu dépend aussi de nous (*eph'hèmin*). Mais il en est également ainsi pour le vice. En effet, là où il dépend de nous d'agir, il dépend de nous aussi de ne pas agir, et là où il dépend de nous de dire non, il dépend aussi de nous de dire oui. » *Éthique à Nicomaque*, III, 7, 1133b3-5.

L'argument utilisé par Aristote présuppose un pouvoir de faire ou de ne pas faire une action, pouvoir qui est l'une des caractéristiques de ce que nous appelons le « libre arbitre ». Ce concept n'est pas présent comme tel, mais ce qui est affirmé par Aristote le présuppose, à condition bien sûr de ne pas entendre par « libre arbitre » le pouvoir que posséderait une faculté rationnelle appelée « volonté ». C'est la même faculté de désirer (*orektikon*) qui, chez Aristote, se comporte rationnellement ou non selon que l'homme qui désire est vertueux ou non.

Mais on pourrait objecter que si nos actions (choix des *moyens*) sont volontaires, notre souhait (et, généralement, notre désir) ne l'est pas, pas plus que la fin nous poursuivons en fonction de ce qui nous apparaît. À cela, Aristote répond que nos désirs et la manière dont les choses nous apparaissent dépendent de nos dispositions, qui elles-mêmes résultent de nos décisions antérieures et de nos actions antérieures, de sorte que nous en sommes responsables :

« Objectera-t-on que tous les hommes ont en vue le bien qui leur apparaît comme tel, mais qu'on n'est pas maître de ce que telle chose nous apparaît comme bonne, et que le tempérament de chacun détermine la façon dont la fin lui apparaît : A cela nous répliquons que si chacun est en un sens cause de ses propres dispositions, il sera aussi en un sens cause de l'apparence sinon personne n'est responsable de sa mauvaise conduite. » *Éthique à Nicomaque*, III, 7, 1114a31-b3.

¹² « jugement », trad. Tricot, Vrin ; « bon sens », trad. Bodéüs, GF.

« Nous sommes bien nous-mêmes, dans une certaine mesure, partiellement causes (*sunaitioi*) de nos propres dispositions, et, d'autre part, c'est la nature même de notre caractère qui nous fait poser telle ou telle fin. »
Éthique à Nicomaque, III, 7, 1114b22-24.

Le jugement est à la fois l'expression de ce que nous sommes (*boulèsis*) et le fait de notre libre arbitre. Nous sommes directement responsables de notre délibération (choix des moyens) et (indirectement) de la fin que nous poursuivons (« souhait »).

Mais cela ne conduit pas Aristote au *relativisme* :

« Ne doit-on pas dire que, dans l'absolu et, selon la vérité, c'est le bien réel qui est l'objet du souhait, mais pour chacun de nous c'est ce qui lui apparaît comme tel ? Que par conséquent, pour l'honnête homme, c'est ce qui est véritablement un bien, tandis que pour le méchant c'est tout ce qu'on voudra ? N'en serait-il pas comme dans le cas de notre corps : un organisme en bon état trouve salutaire ce qui est véritablement tel, alors que pour un organisme débilité ce sera autre chose qui sera salutaire ; et il en serait de même pour les choses amères, douces, chaudes, pesantes, et ainsi de suite dans chaque cas ? En effet, l'homme de bien juge toutes choses avec rectitude, et toutes lui apparaissent comme elles sont véritablement. C'est que, à chacune des dispositions de notre nature il y a des choses bonnes et agréables qui lui sont appropriées ; et sans doute, ce qui distingue principalement l'homme de bien, c'est qu'il perçoit en toutes choses la vérité qu'elles renferment, étant pour elles en quelque sorte une règle et une mesure. » *Éthique à Nicomaque*, III, 6, 1113a21-33.

Conclusion

Ni la *nature*, ni la *raison* ne déterminent nos actions, pas plus qu'elles ne nous dictent notre conduite. La vertu n'est pas « naturelle », elle est le produit de l'habitude (*Éthique à Nicomaque*, II, 1) : la seule « nature » de l'homme est d'être un « animal politique » (*Politique*, I, 2), c'est-à-dire de ne pouvoir se réaliser pleinement que par la parole et l'action (qui suppose le choix délibéré et la décision). Quant à la raison, elle ne saurait nous prescrire *a priori* ce que nous devons faire, ni indépendamment de son *exercice*, c'est-à-dire de la délibération et du *choix* qu'elle rend possible. La morale d'Aristote, morale du jugement réfléchi et raisonné, est ainsi une morale qui nous renvoie toujours à la responsabilité de notre décision, mais exige en même temps de nous que nous suivions notre nature humaine (« politique » et dialogique) et exercions notre raison. C'est ce qui permet d'échapper à l'arbitraire et au relativisme.