



L'expérience dans la morale aristotélicienne

Edmond Gaudron, O.F.M.

Volume 3, numéro 2, 1947

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019792ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019792ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gaudron, E. (1947). L'expérience dans la morale aristotélicienne. *Laval théologique et philosophique*, 3(2), 243–261. <https://doi.org/10.7202/1019792ar>

L'expérience dans la morale aristotélicienne

Dès les premières pages de son *Ethique*, Aristote procède de manière à dissiper tout doute sur le point de départ et la méthode de son étude. C'est sur l'expérience qu'il s'appuie; mais non une expérience réduite à ces seules constatations de faits sensibles que l'on est généralement convenu d'appeler *objets d'observation*. Les aspirations de l'homme, la vie intime de son intelligence et même les relations aperçues entre les divers domaines du savoir et des arts, tout cela vient élargir le domaine de l'expérience; et la manière dont Aristote analyse le contenu de cette expérience lui permet d'en dégager *graduellement* les traits fondamentaux de son éthique.

Cette façon originale de s'appuyer sur l'expérience n'apparaît peut-être pas facilement à la première lecture du texte. Les écrits que nous possédons d'Aristote resteront toujours l'expression d'un enseignement oral. Le texte manque de la communication directe de l'exposé oral avec son auditoire. Il en résulte que le lecteur voit moins directement les intentions de l'auteur et la marche suivie par sa pensée. Il y a là un inconvénient dont l'*Ethique* n'est pas exempte; et c'est à remettre souvent certains textes dans leur contexte qu'on en voit mieux la signification. Il arrive même qu'Aristote, dans son analyse de l'expérience, fait la critique de certaines interprétations qui en ont été faites avant lui. Il reprend, par exemple, la critique de la théorie des idées; et l'aspect sous lequel il nous présente la pensée platonicienne n'est pas sans nous renseigner sur sa propre pensée.

Aussi voulons-nous d'abord, et tout en nous rapprochant assez du texte pour que ce soit encore Aristote qui parle, essayer d'y faire réapparaître ce que la pensée a perdu de son exposé oral. Par là même serons-nous peut-être en mesure d'apercevoir le sens de la morale aristotélicienne.

* * *

L'expérience nous apprend suffisamment que l'homme, en toutes ses actions, tend à quelque bien. «Voilà pourquoi on a eu raison de soutenir que le bien, c'est le terme de tous les efforts et de tous les désirs»¹. Mais comme il y a une grande diversité d'actions dans la vie de l'homme, il faut qu'il y ait un nombre aussi grand de termes auxquels tendent toutes ces actions. Le but de la médecine, par exemple, c'est la santé; celui de la construction navale, le navire; celui de la stratégie, la victoire.

¹ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1094a2-3. (Toutes les autres références de cet article se rapportent à cet ouvrage.)

Au moyen de cette analogie entre les arts et nos actions, nous pouvons débrouiller un peu le contenu de l'expérience. L'art du fabricant de mors, par exemple, est au service de l'écuyer. Celui-ci pratique, à son tour, un art subordonné à la stratégie, comme du reste tous les arts relatifs à la guerre. Dans cette subordination, les arts supérieurs emploient, aux fins qu'ils se proposent, leurs inférieurs. Pour équiper des chevaux qui serviront à la guerre, l'écuyer attend du stratège ses instructions¹.

Dans nos actions une pareille hiérarchie se retrouve. Nous posons certains actes en vue d'une fin, d'un but supérieur qui les commande. Mais nous ne pouvons pas indéfiniment atteindre à une fin pour tendre ensuite à une nouvelle. Nous devons finalement rechercher une fin pour elle-même et à laquelle nous subordonnons tout le reste. Autrement, nos désirs seraient vains et sans objets: ce qui revient à dire qu'ils ne seraient jamais satisfaits. Il est donc évident que nos actions doivent rencontrer un terme qui soit vraiment la fin de nos désirs et que nous ne voulons pas en vue d'autres choses. Ce terme ne peut être que le bien et le bien par excellence. Or, étant donné la grande influence qu'il peut exercer sur notre vie, il est de la plus haute importance que nous le connaissions bien et que nous sachions de quelle science il relève. Une fois le terme de notre vie bien marqué, nous sommes alors comme des archers qui voient bien le point sur lequel ils doivent diriger leurs traits².

En reprenant notre analogie, nous allons immédiatement savoir de quelle science relève ce bien souverain qui doit diriger toute notre conduite. Dans la hiérarchie des sciences, comme dans celle des arts, il y en a une qui dirige toutes les autres, c'est la politique. Dans les Etats elle décide des actions des hommes. Son rôle est d'autant plus estimable qu'il ne se limite pas à conduire un individu isolé à sa fin véritable. Elle s'occupe de procurer même à toute une cité son bien propre. C'est par conséquent d'elle que doit relever la science du bien souverain; et c'est à cette connaissance que tend également notre étude, dont on peut dire, comme nous le verrons, qu'elle est d'une certaine façon une politique³.

Quant à la connaissance que nous pouvons avoir de ce bien souverain, but final de nos actions, nous ne devons pas y chercher plus de clarté que le sujet n'en comporte. La même précision n'est pas possible en tous les domaines, pas plus que dans les œuvres de nos mains. On s'est fait du juste et de l'honnête, par exemple, des notions qui ont tellement varié avec le temps, les circonstances et les personnes, que certains ont fini par croire qu'il n'y a rien de juste et d'honnête dans la nature même des choses, mais uniquement de par convention. Mais ils en sont venus trop tôt à cette conclusion. Ils ne se sont pas donné la peine de rechercher, dans les notions que l'on se faisait du juste et de l'honnête, une certaine idée, fût-elle très générale mais admise par tous, et dont ils auraient fait le point

¹ *Ibid.*, 7-18.

² *Ibid.*, 18-24.

³ *Ibid.*, a24-b10.

de départ de raisonnements qui les auraient conduits à des conclusions également admises par tout le monde. L'erreur qu'ils ont commise s'est reproduite à propos du bien. Du fait que certaines choses, considérées d'abord comme bonnes, avaient été ensuite pour certains la cause de leur ruine, on a conclu qu'il n'y avait pas, pour le bien, de nature invariable. Pour d'aucuns, par exemple, la richesse, qu'ils prenaient pour un bien, a fait leur perte; chez d'autres, c'est leur courage qui les a perdus.

Des constatations de ce genre nous apprennent, *premièrement*, qu'en pareilles matières nous devons nous contenter de partir de l'expérience comme de prémisses, dont nous ferons simplement ressortir d'abord une esquisse grossière et très imprécise de la vérité, *secondement*, que nous n'avons pas à attendre de prémisses généralement vraies plus que des conclusions elles-mêmes également vraies dans la plupart des cas. Demander à la rhétorique des preuves rigoureuses et se satisfaire, en mathématiques, de raisonnements probables serait le fait de l'ignorance. En toutes matières, les meilleurs juges seront toujours les esprits les plus compétents¹.

Pour ces raisons les jeunes gens sont incapables d'étudier la politique. Leur inexpérience de la vie de même que leur inaptitude à soumettre leurs passions à la raison en font de mauvais juges en matières morales. En général, tout homme, quel que soit son âge, est incapable de saisir ce qu'il y a de vrai dans la complexité de la vie, quand il s'est laissé assujettir par les passions².

Si la discipline des mœurs est une condition à laquelle l'étude de la morale exige que l'on se soumette, la discipline d'esprit, que nous venons de signaler et qu'il faut dès le début y apporter, ne s'impose pas moins. Elle est la seule qui sache nous procurer le véritable point de départ de l'enquête que nous entreprenons. Si, alors, dans cette disposition d'esprit nous posons la question qui nous occupe, savoir: «Quel est le terme auquel tendent finalement toutes nos actions, toute notre vie?» tous, sages et ignorants, vertueux et vicieux répondront que c'est *le bonheur*.

Sans doute, il n'y a encore que le mot sur lequel on s'entend, puisqu'il suffira de demander ce que c'est que le bonheur pour obtenir des réponses bien différentes. Mais c'est précisément aux motifs de ces réponses différentes qu'il est intéressant de nous arrêter. Pour les uns, en effet, le bonheur est dans la richesse ou le plaisir, pour les autres dans les honneurs. Il arrive aussi que le même homme le mette en des choses bien différentes. S'il a à souffrir de la pauvreté, le bonheur est pour lui dans les richesses; quand il est malade, c'est dans la santé qu'il le voit. Il y en a aussi qui supposent, au delà de tous les biens généralement désirés par les hommes, l'existence séparée d'un Bien Suprême auquel tous les autres biens doivent l'attrait qu'ils exercent sur nous³. Ces gens mettent le bonheur dans la

¹ *Ibid.*, 11-27.

² 1094b27-1095a14.

³ *Ibid.*, 14-30.

jouissance de cet attrait et dans le mouvement universel qui entraîne tous les êtres imparfaits vers le Bien Suprême, cause parfaite et unique de toutes les existences.

Ces manières de concevoir le bonheur, toutes différentes qu'elles soient, supposent quand même, chez tous les hommes, au moins l'idée vague d'un terme identique aux activités de tous. Si tous ne voient pas de la même manière ce terme identique, nous pouvons constater que la différence des représentations qu'ils s'en font vient de leur fausse éducation soit morale soit intellectuelle. Les uns sont incapables de se faire des idées claires là-dessus. Conscients de leur ignorance, ils s'attachent à de grands discours qui les dépassent et se laissent séduire par eux en même temps que par leurs passions. Quant aux autres, ils commettent une grosse erreur de méthode. Platon avait raison, en discutant de pareilles matières, de demander: «Remontons-nous au principe, ou en redescendons-nous?» Il a bien distingué les deux voies à suivre; mais il n'a pas pris la bonne. Lui, et tous ceux qui pensent comme lui, jugent du bonheur, comme de tout le reste, en fonction d'une théorie élaborée au préalable. Dans la connaissance préexistante nécessaire à tout exposé scientifique, ils n'ont pas su distinguer deux espèces de connus: le «connu pour nous» et le «connu purement et simplement»; et c'est de celui-ci qu'ils ont fait dériver leur science des mœurs, s'exposant par là à toutes les erreurs d'un apriorisme.

Pour éviter ces erreurs, nous devons partir du «connu pour nous»; c'est-à-dire du fait concret. Car, en morale, le point de départ et le principe, c'est le fait; et lorsqu'on arrive à le démêler, on n'a pas besoin d'en chercher le pourquoi. Quiconque s'est astreint à cette condition d'un examen objectif de la réalité a par là même trouvé son vrai point de départ ou est en mesure de l'atteindre¹.

Et, certes, nous voyons les avantages de ce procédé de recherche. C'est, en effet, à partir de ce connu pour nous, c'est-à-dire des faits concrets de la vie, que nous pouvons mieux voir les erreurs de jugements et d'appréciations de valeur qui s'y sont glissées. Ainsi, à considérer la façon dont vit la grande partie du monde, il est évident qu'elle confond le bonheur avec le plaisir et qu'elle met sa vie au rang de celle des animaux. En cela, elle est jusqu'à un certain point excusable. Elle suit l'exemple de bien des grands qui lui paraissent mettre leur bonheur dans la richesse et les plaisirs qu'elle leur procure.

Il y a, par contre, un genre de vie plus relevé: celui de la classe qui recherche constamment les honneurs. On croirait même parfois que les honneurs sont la fin de la politique. Mais pourquoi, au fond, recherche-t-on les honneurs, sinon parce qu'on y voit comme l'approbation de sa manière de vivre? en sorte que les honneurs sont reçus comme des signes de la vertu. Aussi tous ceux qui recherchent les honneurs reconnaissent-ils implicitement que la fin de la politique, c'est-à-dire le bonheur, consiste non pas

¹ 1095a30-b8.

dans les honneurs, mais dans la vertu. Toutefois, comme la vertu est conciliable avec des états de vie qu'on n'oserait pas qualifier d'heureux, il ne semble pas que le bonheur puisse consister même dans la vertu. L'homme vertueux peut rester, par exemple, simplement avec sa disposition naturelle, et même acquise, de la vertu sans toutefois l'exercer; et alors il faudrait dire qu'il n'est pas heureux, tout en étant vertueux.

Il y aurait encore un troisième mode de vie à considérer: celui de la vie contemplative. Mais il vaut mieux remettre ce sujet à plus tard¹. L'examen des deux autres genres de vie nous montre déjà que le bonheur ne s'y trouve pas — ou bien parce que le but que l'on donne à sa vie *n'a rien d'élevé* — ou bien parce que *ce but est ordonné à une autre fin*, — ou bien, enfin, parce que le *bonheur pourrait consister même dans l'inactivité*. Dans la seule observation de certains genres de vie bien concrets, nous avons déjà découvert, bien qu'indirectement, quelques attributs du bonheur.

Voilà ce que nous avons pu démêler dans le «connu pour nous». Tour-nons-nous maintenant du côté de la théorie dont le point de départ est dans «le connu purement et simplement». Nous pourrions discuter les problèmes qui s'y rencontrent: problèmes relatifs à l'universalité d'un Bien attribuable à tous les biens et à l'existence séparée de ce Bien. En réalité, ces questions relèvent d'un autre traité. Mais même en supposant qu'elles sont bien résolues, il reste que le Bien, source de notre bonheur, n'apparaît pas, dans la pensée platonicienne, comme *l'oeuvre de l'homme*. Et pourtant l'un des traits, que l'expérience nous a fait immédiatement relever dans nos manières d'agir, c'est que l'homme, en toutes ses actions, tend à quelque bien et que le bien, c'est en somme le terme de ses efforts.

Une critique, même fragmentaire, de la pensée platonicienne nous conduit donc à rechercher en quoi ce bien doit consister pour servir de terme à nos aspirations au bonheur. Lui suffit-il d'être simplement un objet aperçu et dont la contemplation nous rendra heureux? — Ou bien faut-il qu'il soit quelque chose de nos actions mêmes, en sorte que nous devrions y voir non seulement notre acquisition, mais vraiment notre œuvre²?

Nous avons tout lieu de rechercher s'il faut qu'il soit lui-même de l'ordre de l'action³ ou tout simplement objet de contemplation. Il serait étrange en effet que le terme de nos actions ne soit pas lui-même une action ou, du moins, quelque chose de nos actions. Sans doute, si notre bonheur devait consister dans la seule contemplation d'un bien, nous supposerions par là même évidemment qu'il est une action. Mais comme celle-ci, de son côté, n'est pas la cause de son objet, qui peut bien alors lui devenir inaccessible, rien ne nous certifierait la possibilité en lui de notre bonheur. Et voilà peut-être pourquoi Platon, ayant d'abord manqué de voir l'accessibilité du bien, en a fait un *inaccessible* absolument.

¹ 1095b8-1096a5.

² 1096b8, 32-35.

³ 1097a21-23.

Reprenons donc le problème et demandons-nous d'abord ce que peut être le bien. C'est l'expérience encore qui nous apprend qu'il diffère avec les actions et les arts observés. En médecine, par exemple, le bien recherché, c'est la santé; en stratégie, la victoire; en architecture, la maison; et toujours il est la fin, car c'est pour lui que l'on fait tout le reste. Par conséquent, puisque à toute action il y a une fin, celle-ci sera un bien, fruit de l'action, et s'il y a plus d'un bien, ils seront tous les fruits de l'action.

Or, il y a évidemment plusieurs fins que nous poursuivons, et nous les faisons servir les unes aux autres. Elles ne sont pas toutes ultimes; mais le bien principal auquel nous tendons, celui-là est final, et c'est lui qui est l'objet de notre recherche. Considérons maintenant que nous attachons plus de valeur au bien que nous recherchons pour lui-même qu'à celui que nous poursuivons en vue d'un autre, et encore plus d'importance à celui qui n'est jamais désiré en vue d'un autre qu'à ceux auxquels nous tendons à la fois pour eux-mêmes et en vue d'une fin supérieure. Aussi appelons-nous ultime purement et simplement le bien toujours désirable en lui-même et d'aucune façon en vue d'un autre. C'est dans le bien tel que celui-là que nous devons faire consister le bonheur. Naturellement, c'est pour eux-mêmes que nous voulons les honneurs, le plaisir, l'intelligence et n'importe quelle vertu; car même si nous n'avions rien à en retirer nous les désirerions encore pour eux-mêmes. Mais nous les recherchons également parce que nous y voyons des causes de notre bonheur. Celui-ci, au contraire, nous le désirons pour rien autre que lui-même.

Il résulte de tout cela que le bonheur se suffit à lui-même. Nous pouvons le définir: l'état qui, à lui seul, fait une vie désirable et qui se suffit à elle-même. C'est donc une seule et même chose que d'être ultime et de se suffire à soi-même; et c'est pour cela que le bonheur peut servir de terme à nos actions¹. Il est la réponse à notre désir naturel d'une situation où rien ne nous manque.

Peut-être n'avons-nous encore rien apporté qui ne soit communément accepté en disant que l'homme heureux se suffit à lui-même. Il manque à cela beaucoup de précisions et nous arriverons probablement à plus de clarté, si nous commençons par voir ce qu'il faut entendre par *œuvre d'homme*.

Tous les êtres ont une manière d'exister qui leur est naturelle et bonne. Pour ceux qui sont doués de facultés d'opération, mettre en exercice ces facultés est quelque chose de bon. Le charpentier et le tanneur, par exemple, trouvent bon d'exercer leur métier. En serait-il autrement quand il s'agit de l'homme purement et simplement? Ses yeux, ses mains, ses pieds ont des fonctions qui leur sont propres. N'aurait-il pas aussi, mais en tant qu'homme, des fonctions à exercer? Si le charpentier et le tanneur ont des fonctions à remplir qui les distinguent des autres artisans, n'aurions-nous pas raison de trouver étrange qu'il en soit autrement pour l'homme? — Quelles pourraient donc être les fonctions propres à l'homme? — Cer-

¹ 1097a15-b22.

tainement pas celle de la nutrition ou de la croissance, ni celle de la perception sensible, puisque l'homme partage les unes avec les plantes et les autres avec les animaux. Les véritables fonctions propres de l'homme sont celles qu'il exerce en vertu de sa vie d'être raisonnable: celles qui ont leur principe dans la partie rationnelle de son âme.

Maintenant, lorsque nous disons d'un cithariste qu'il est *bon* cithariste, nous n'ajoutons rien à ses dispositions de musicien sinon qu'elles sont à leur parfait rendement. De même, lorsque nous affirmons d'un homme qu'il est bon, nous n'ajoutons rien à sa disposition native qui le rend susceptible d'éclairer sa conduite des lumières de sa raison. Nous soulignons tout simplement le fait que cette disposition native chez lui a touché, au moins d'une certaine façon, le terme de son développement normal. Aussi dirons-nous que la fonction propre de l'homme réside dans le fait que celui-ci use de ses facultés naturelles, comme celle du cithariste consiste pour lui à se servir de son instrument. Quand il est parvenu à exercer ses facultés de la façon dont il est *naturellement* disposé à le faire, c'est-à-dire lorsqu'il a pris l'habitude de soumettre toutes ses actions aux directives de la raison, il a *bien* rempli sa fonction d'homme. Il est devenu moralement *bon*, tout comme le bon cithariste est celui qui s'est habitué à suivre parfaitement les règles de son art. Il y a l'art d'être homme, comme il y a celui d'être cithariste. De part et d'autre, il peut y avoir échec ou réussite. Pour l'art, la réussite est dans l'observance des principes de l'art; du côté de la nature, elle est dans la façon dont les êtres agissent quand ils se conforment aux lois naturelles qui les gouvernent.

Les êtres de la nature apportent en naissant une aptitude à se parfaire dans la constitution, la manière d'être qui les spécifie déjà. Au terme de ce parachèvement, il s'est produit chez l'homme, par exemple, comme une performance préfixée par sa nature même. A cette disposition finalement constituée, c'est-à-dire à la physionomie physique et morale acquise par l'homme accompli, la langue grecque a donné le nom «d'arété», de «vertu». Dire qu'un homme agit selon la vertu, cela signifie donc qu'il cherche à imiter ce type achevé d'homme qu'il est d'ailleurs appelé par sa nature même à réaliser chez lui. Et s'il trouve imitable ce type d'homme, il a des raisons de le faire qui n'ont rien d'un choix subjectif et arbitraire. Il y voit un idéal, non imposé du dehors, mais reconnu dans le témoignage vivant de ceux qui ont prouvé l'authenticité de leur vertu par la facilité et le plaisir avec lequel ils l'ont pratiquée. Car de même qu'un musicien accompli tient de la pratique soutenue de son art la facilité caractéristique du bon musicien, ainsi l'homme qui a commencé à exercer sa fonction d'homme dans le sens marqué par la vertu humaine, le fait finalement avec la facilité propre à l'homme vertueux. Il lui est bon de se conduire vertueusement; il y trouve le bien ultime en vue duquel il a toujours agi et auquel il a subordonné toutes ses actions. Ce bien est même son œuvre, puisque c'est de par l'activité de son âme que cet homme est devenu bon, c'est-à-dire marqué de ce bien en qui il se repose en agissant.

Naturellement, nous devons ajouter que l'homme trouvera ainsi son bien à la seule condition de persévérer dans sa vie parfaite. Car de même

qu'une hirondelle ne fait pas le printemps, ni même un jour, ainsi ce n'est pas à vivre heureux un jour ou quelque temps que l'homme devient heureux¹.

Le bien n'est donc pas, en lui-même du moins, le terme auquel tendent les actions humaines, mais qu'elles doivent à la seule contemplation d'un objet. On peut le considérer comme virtuellement compris dans une âme qui le produira en quelque sorte et en fera son œuvre. Voilà une première esquisse du bien qu'il nous faudra sans doute compléter. Telle quelle, elle peut déjà nous être utile. Du reste, rappelons-nous toujours que nous ne devons pas chercher la même précision en toutes matières, ni traiter de la même façon des principes qui varient avec les sciences et leurs méthodes. En morale, les principes, ce sont les faits; et il suffit de les bien constater. Nous n'avons pas à en chercher le pourquoi. Ils sont eux-mêmes principes. Voilà ce que nous devons bien nous garder d'oublier en considérant les résultats de notre analyse de l'expérience. Nous devons donc prendre pour acquis ces résultats, car ils viennent tout simplement de l'analyse de l'expérience².

Toutefois nous pouvons aussi vérifier la valeur de notre première esquisse du bien et du bonheur en la comparant avec ce qui se dit communément sur le même sujet. Il y a d'abord la distinction que l'on fait de trois classes de biens: il y a ceux que l'on appelle les biens extérieurs, tandis que les autres sont ceux de l'âme et du corps. Sont considérés comme biens, dans le sens strict du mot, les biens de l'âme; et de même aussi les actions et les activités de l'âme. Or, ce que nous pensons du bien est tout à fait en conformité avec ces distinctions. En faisant de la fin de l'homme un bien consistant en une activité, nous la faisons entrer dans la catégorie des biens de l'âme et non des biens extérieurs. — On dit encore que l'homme heureux est celui qui vit et qui agit bien. Or, nous avons justement fait consister le bonheur dans le fait que les bonnes actions de l'homme sont précisément son œuvre. — Il y en a, d'autre part, qui identifient le bonheur avec la vertu, ou l'une des vertus. Mais, c'est encore ce que nous pensons en faisant du bonheur une activité en conformité avec une disposition parfaite de l'âme. De plus, cependant, nous avons insisté sur tout ce que le bonheur implique d'activité. — A ceux qui prétendent que le bonheur consiste dans le plaisir, nous pouvons répondre que pour nous également l'homme heureux est celui qui éprouve du plaisir à pratiquer la vertu. — Et, enfin, nous concédons que l'homme heureux ne peut se passer d'un minimum de biens extérieurs. Nous disons un minimum. Car à considérer les biens extérieurs comme tout à fait essentiels au bonheur, certains, à cause de l'instabilité de ces biens, ont conclu que le bonheur a le hasard pour auteur. C'est de là que viennent des questions de ce genre: Est-ce que le bonheur s'acquiert par l'étude, ou par l'habitude, ou encore est-il un don des dieux ou l'œuvre du hasard³?

¹ 1097b22-1098a20.

² 1098a17-b9.

³ 1098a9-1099b8.

A ces questions nous répondrons, d'une façon générale, que s'il y avait quelque don fait par les dieux aux hommes, ce serait sans doute celui du bonheur. En tous cas, même si ce n'est pas un don des dieux et s'il s'acquiert par l'étude ou de toute autre façon, il est ce qui ressemble le plus à un don divin; car la récompense et le résultat de la vertu sont bien ce qu'il y a de meilleur au monde et, en quelque sorte, divins. Quoi qu'il en soit, c'est sous ce rapport, c'est-à-dire en tant qu'il est le résultat et le signe de la vertu, que le bonheur peut être considéré comme à la portée de la généralité des hommes. Il suffit, en effet, de ne pas être dépourvu pour pouvoir y atteindre dans une certaine mesure. Du reste, c'est bien ce que l'on peut déduire de la définition que nous en avons donnée. Il consiste dans une activité de l'âme en conformité avec la vertu; et si les législateurs croient de leur devoir de former le plus possible les citoyens à la vertu, c'est qu'ils espèrent par là les rendre heureux¹.

A part la vertu, tous les autres biens ne font qu'accompagner le bonheur et leur absence, pourvu qu'elle ne soit pas totale, ne saurait l'atteindre. Car l'homme vraiment vertueux aura toujours assez de grandeur d'âme pour comprendre que son bonheur ne consiste pas dans la possession de ces biens et pour ne rien perdre de sa paix s'ils viennent à lui manquer².

* * *

Tels sont les traits essentiels du premier Livre de l'*Ethique* aristotélicienne. Tout son contenu revient, en somme, à l'indication de la méthode à suivre et à une première esquisse de la notion du bien et du bonheur. La méthode, c'est de la façon la plus concrète et la plus vivante qu'Aristote nous en donne une idée exacte. Dès les premières lignes du Livre, il la met en pratique et c'est en en faisant usage qu'il nous fait remarquer en quoi elle consiste. Quant à l'esquisse de la notion du bien, ou plutôt, quant à l'esquisse du bien et du bonheur devrions-nous dire tout simplement, elle est un premier résultat de la méthode préconisée. Elle est puisée dans l'expérience, mais dans l'expérience telle qu'Aristote la conçoit, c'est-à-dire de la réalité complexe qu'il s'agit de démêler, non seulement en y faisant ressortir ce qu'on n'a pas ou à peu près pas remarqué, mais aussi en dissipant les erreurs déjà commises par ceux qui ont essayé de la comprendre.

Il est remarquable, en effet, qu'Aristote n'observe pas seulement que, dans toutes leurs actions, les hommes tendent à quelque bien auquel ils subordonnent tout le reste. Cette observation, par trop facile en elle-même, le conduit à une constatation que d'autres, sauf Platon, n'avaient probablement pas su faire avant lui. C'est qu'il y a, au fond des aspirations de l'homme, l'idée d'un bonheur que seule la possession d'un bien indéfectible pourrait assurer. En d'autres termes, il ne suffirait pas, pour expliquer l'expérience, de supposer que les hommes subordonnent leurs actions à une fin désirée pour elle-même. Le plaisir est voulu, en effet, pour lui-même. Mais si nous le recherchons, c'est aussi parce que nous espérons

¹ 1099b9-1100a9.

² 1100a10-1102a4.

qu'il fera notre bonheur. Plus que cela: nous voulons même que ce bien ne nous manque jamais. Platon a pressenti et même supposé l'existence d'un tel bien. Mais il n'a probablement pas su résoudre le problème que pose, non seulement sa possession, mais même sa contemplation. Et voilà pourquoi il a dû en faire un bien inaccessible même par la pensée. Il a fait alors consister le bonheur humain dans la seule tendance qui emporte les hommes vers un terme en lui-même inaccessible. Il a sans doute ouvert aux hommes le chemin qui devait les conduire à leur félicité; mais il ne leur a pas procuré de moyens pratiques d'en toucher le terme. Il leur a sans doute prêché la nécessité d'une ascèse, mais d'une ascèse sur-humaine qui devait se heurter à l'impossibilité de la contemplation à laquelle elle devait conduire. Et voilà pourquoi l'on restait enclin à voir, dans le bonheur, un don que les dieux font aux hommes.

Il y a, dans la doctrine platonicienne, assez de clarté pour que le bonheur n'y apparaisse pas encore fait de la possession des honneurs, des biens de la santé et de la fortune, avec tout ce qui s'y rencontre de certains plaisirs. Malgré toutes les traces qu'elle garde d'un ascétisme emprunté, la morale platonicienne reste une morale spéculative. Elle dit qu'il doit exister un bien que seul le sage pourrait avoir la prétention de contempler; mais elle laisse, même le sage qui en fera son *credo*, dans l'impossibilité de la contemplation qu'elle lui propose, tant qu'il restera dans les limites d'un esprit humain. Malgré ce qu'elle peut avoir à son crédit par ailleurs, la pensée platonicienne n'a pas montré tous les ressorts secrets, dont la nature humaine est pourvue, et qui lui rendent possible la possession d'un bonheur tel qu'elle le désire. Et voilà pourquoi l'explication, qu'elle a tenté de donner de l'expérience, reste insuffisante.

C'est ce qu'il y a d'illusoire dans cette pensée qu'Aristote tend à dissiper, lorsqu'il fait observer que le bien, tel qu'elle l'entend, ne saurait constituer le terme ultime de nos actions, pour la bonne raison que ce bien n'est pas l'œuvre de l'homme¹. Voilà ce que nous avons voulu dire en écrivant qu'Aristote, pour démêler l'expérience complexe de la vie des hommes, ne s'en est pas tenu simplement à rechercher quels étaient les mobiles secrets de cette vie, mais qu'il a dû même dissiper les erreurs de ceux qui croyaient la comprendre.

Or, c'est précisément dans la critique de ces erreurs qu'Aristote a trouvé la voie qu'il a suivie jusqu'au bout: celle qui lui a fait découvrir, dans la nature humaine, toutes les ressources qu'elle possède et qui la mettent en mesure d'atteindre au bien indéfectible dont elle veut faire son bonheur. Mais naturellement ce bien indéfectible ne peut plus être celui dont Platon a posé l'existence. Il n'est plus en lui-même un «Bien séparé», pour la bonne raison qu'il doit être le terme des actions de l'homme, c'est-à-dire dans l'ordre de l'action. Aussi longtemps qu'il sera considéré comme un objet extérieur qu'il faudrait rechercher, ne fût-ce que par la pensée, il restera, comme Platon l'a justement pensé, un inaccessible à l'homme, ou

¹ 1096b32-35.

bien il ne sera pas ce que l'homme le veut, un bien indéfectible. La contemplation, en effet, qui mettrait un esprit en union avec lui serait bien, sans doute, de l'ordre de l'action, mais l'objet que cet esprit parviendrait à s'assimiler, n'étant rien de la nature humaine, pourrait aussi lui être refusé. Il ne serait pas dans le pouvoir de l'homme de s'en assurer la possession. Voilà pourquoi la connaissance du bien ne saurait nous rendre bons et heureux; et voilà pourquoi encore Aristote en vient à la conclusion que le bien recherché par l'homme doit être d'une certaine façon en lui-même, en sorte qu'il n'ait plus qu'à le parfaire en lui de par une vie en conformité avec la disposition parfaite de l'âme. Que tout cela puisse expliquer l'expérience en s'y appuyant, Aristote va le prouver, dans le reste de son traité, en montrant qu'il y a et qu'il se passe, dans la nature humaine, tout ce qu'il faut pour rendre compte de la façon dont elle peut atteindre au bien indéfectible qui fera son bonheur et qu'il a esquissé dans ce premier Livre.

Aussi voyons-nous, dans ce Livre, la clef de toute l'*Ethique* aristotélicienne. Il en est l'introduction naturelle.

* * *

L'esquisse de l'état d'une vie heureuse que nous venons de tracer nous conduit naturellement à l'étude de l'âme. Nous avons dû admettre, en effet, que le bonheur se trouve dans une vie conforme à la vertu; et celle-ci nous l'avons fait consister dans un état parfait de l'âme. Mais en quoi consiste cet état parfait de l'âme? — C'est lorsque nous serons parvenus à le savoir que nous aurons une idée plus claire du bonheur; et, surtout, c'est lorsque nous aurons montré de quelle façon l'homme rend effectivement sa vie heureuse que nous aurons atteint le but de notre travail.

Le sens de nos recherches nous est donc tout indiqué; puisque la vertu, nécessaire au bonheur, est un état parfait de l'âme, c'est dans une étude de l'âme que nous verrons ce qu'elle est; et dans une étude, non pas abstraite, mais bien expérimentale de la manière dont vit et doit vivre une âme humaine. Car, naturellement, c'est du bonheur humain qu'il s'agit présentement. Et c'est en nous servant de notre même méthode que nous allons entreprendre cette étude, c'est-à-dire en nous appuyant sur l'expérience et en cherchant à découvrir ce qu'il y a d'inexact dans les diverses façons dont on a considéré l'âme. Ce qui ne veut pas dire que nous avons à faire une étude approfondie de l'âme. Mais de même que l'oculiste doit, pour soigner les yeux, avoir une certaine connaissance du corps en son entier, ainsi le politique doit également, s'il veut guider la vie des hommes, être suffisamment renseigné sur la constitution et la vie de l'âme¹.

On distingue généralement deux parties dans l'âme: l'une rationnelle et l'autre irrationnelle. La première, dit-on, est le propre de l'homme, tandis que la seconde est commune aux hommes et aux animaux, parce qu'elle correspond à la vie végétative. Mais l'expérience nous montre

¹ 1102a5-26.

qu'elle se subdivise à son tour de même, du reste, que la partie rationnelle. Les hommes, en effet, ne se laissent pas toujours diriger par leur raison. C'est le cas, par exemple, de l'intempérant chez qui il faut supposer l'existence d'un autre principe de conduite, puisqu'il lui arrive de résister aux directives de la raison. La partie irrationnelle de l'âme ne se confond donc pas avec la faculté de vie végétative; elle est aussi le siège d'une faculté concupiscible, c'est-à-dire d'un appétit entendu dans le sens général du mot et qui doit également se retrouver, par exemple, chez l'homme tempérant. Mais ici cet appétit se soumet aux représentations de la raison et fléchit; il tient même le langage de la raison, en sorte qu'il faut le considérer comme participant de la raison. Pour se conformer à l'expérience, l'ancienne théorie de l'âme, d'ailleurs généralement acceptée, devrait tenir compte de cette dualité de principes, aussi bien dans la partie rationnelle que dans la partie irrationnelle. Mais, à vouloir la corriger d'après l'expérience, on se rendra compte qu'on la supprime tout simplement. Nous n'avons pas à nous occuper présentement de cette question, puisque ce n'est pas une théorie de l'âme que nous avons entreprise.

Seulement, nous nous sentons déjà autorisés à rejeter toute morale qui s'appuie sur une théorie de l'âme, dont nous avons pu sans doute nous servir comme d'un point de départ de nos recherches, mais qui, à l'usage, s'est montrée incapable de rendre compte de l'expérience. Il nous a donc fallu tout simplement l'abandonner. Ce sont les faits qui doivent nous servir de point d'appui et non une théorie. Or, c'est précisément parce qu'on s'est trop attaché aux théories admises en la matière qu'on a fait consister la vertu dans la science. Aussi longtemps qu'on ne distingue en l'âme qu'une partie rationnelle et une autre irrationnelle, il ne peut être question que d'une vertu qui s'enseigne, et qu'il faut identifier avec la science. Mais voilà que l'usage même d'une théorie reconnue désormais comme insuffisante a dirigé notre attention sur des faits à retenir et qui nous éclairent sur la manière de comprendre la vertu. Ce sont ces faits qui nous disent maintenant que nous n'avons plus à nous faire de la vertu une notion fondée sur une théorie. Nous n'avons pas besoin d'autres raisons que celle-là pour rejeter l'opinion de ceux qui réduisent la vertu à la science. Il nous suffit de constater que la théorie sur laquelle elle s'appuie n'est pas conforme à l'expérience¹.

Nous avons remarqué que l'homme intempérant obéit à un principe d'action qui n'a rien de la raison. D'autre part, l'homme tempérant aurait pu lui également se laisser aller aux exagérations qui ont fait l'intempérant. S'il n'a pas fléchi, cela ne signifie pas qu'il s'est comporté de cette façon uniquement parce que sa raison lui en a fourni les motifs et qu'il a senti l'impossibilité de les rejeter. Possédant une nature identique à celle de l'intempérant, pourquoi n'aurait-il pas pu, comme lui, refuser de se rendre à ces raisons? Et, vice versa, si l'intempérant a cédé à ses inclinations, cela ne prouve aucunement qu'il ne voyait pas les raisons de

¹ 1102a26-1103a3.

s'y opposer. Etant, par nature, semblable à l'homme tempérant, pourquoi ne l'aurait-il pas imité? Cette différence de comportement ne peut avoir sa raison d'être dans la constitution même de deux natures identiques dont les opérations ne sauraient être qu'identiques elles-mêmes. Nous en rechercherons donc l'explication en passant par les faits. C'est parce que l'homme intempérant s'est habitué, de par une répétition d'actes, à rester sourd à la voix de la raison qu'il ne l'entend plus; comme, d'autre part, c'est également l'habitude de se conformer aux règles de la raison, qui a fini par stabiliser l'homme tempérant dans sa manière de se comporter. Tout cela est évidemment de l'ordre des faits, mais il est tout à fait légitime d'induire de ces faits l'existence de dispositions morales, que nous appellerons vertus morales, et qui, avec leurs contraires, les vices, seront considérées comme les principes de nos actions bonnes ou mauvaises¹.

Tels sont les premiers résultats de l'observation. Il existe des vertus que l'on appelle *morales*, parce qu'elles sont le produit d'une répétition d'actes, c'est-à-dire d'une coutume contractée. Nous ne les tenons pas de la nature, mais elles ne sont pas non plus contre nature. Nous avons, d'autre part, toutes les raisons de penser que nous sommes naturellement disposés à les contracter et c'est par elles que nous devenons meilleurs et, par conséquent, heureux². Nous serons confirmés dans cette façon de voir lorsque nous aurons appris d'une science, fondée elle-même sur l'expérience, que l'âme est ainsi faite qu'elles peuvent s'y développer. Mais les observations que nous pouvons encore faire dans le domaine de l'action nous fourniront au préalable d'autres précisions sur les caractéristiques des vertus morales.

Si nous comparons les vertus avec les sens, nous allons encore mieux comprendre comment elles ne sont pas un don de la nature. Du côté des sens, comme de toutes les facultés que nous tenons de la nature, il y a ceci de particulier que nous les possédons d'abord et que nous les mettons ensuite en exercice. Ce n'est évidemment pas à force d'entendre ou de voir que nous acquérons les sens de l'ouïe et de la vue. L'exercice n'y est pour rien. Quant aux vertus, par contre, c'est à les pratiquer que nous les acquérons. Elles ressemblent en cela aux arts. C'est en jouant de la cithare que nous devenons bons citharistes; de même, c'est en posant souvent des actes de tempérance que nous devenons tempérants³. La justesse de cette observation est d'ailleurs confirmée par la pratique des législateurs qui forment de bons citoyens en les aidant, au moyen des lois, à prendre de bonnes habitudes. On a même fait de cette façon de procéder une caractéristique des bons législateurs⁴.

Il ne doit donc pas nous être indifférent de nous adonner à tel genre d'action plutôt qu'à un autre, et de les pratiquer d'une façon ou de l'autre. Les mêmes actions souvent répétées laissent chez nous des traces; elles

¹ 1103a3-10.

² 1103a19-26.

³ 1103a26-b2.

⁴ 1103b2-6.

impriment en nous des traits qui font en quelque sorte notre physionomie morale. Nous sommes comme entraînés par elles à agir et à réagir ensuite de la même façon. Et c'est bien de l'expérience que nous apprenons qu'il y a une façon de bien s'entraîner à l'action, et que l'excès comme le défaut sont toujours à éviter. Nous perdons nos forces physiques à en abuser ou à ne pas nous en servir. La suralimentation ou la sous-alimentation ruinent la santé. De même, à prendre peur de tout, l'on deviendra lâche; et, à tout braver inconsidérément, audacieux.

Du reste, il nous est aussi facile d'observer que le juste milieu est la vraie norme de nos actes: pour se maintenir en bonne santé il faut bien manger et travailler dans une juste mesure; et ce sont précisément les gens en bonne santé qui savent bien manger et travailler le mieux. De même c'est en visant au juste milieu dans l'usage des plaisirs que l'on devient tempérant, et ce sont justement les plus tempérants qui ont le plus de facilité à découvrir le juste milieu.

Ne constatons-nous pas encore que le plaisir éprouvé à l'action est bien l'indice d'une bonne constitution physique? Les hommes robustes ressentent du plaisir à travailler fort. Les hommes tempérants, de leur côté, aiment se priver de jouissances. Et cela est si vrai que le secret d'une bonne éducation physique et morale consiste à apprendre aux enfants à ne rechercher de plaisirs que ceux qu'ils peuvent se permettre¹.

Voilà autant d'observations qui nous montrent comment se produisent chez nous des dispositions physiques et morales dues au genre de vie que nous avons adopté et à nos manières d'agir. Mais quel est donc le sens exact de la comparaison, que nous avons commencé par faire entre l'homme tempérant et le cithariste? De même, avons-nous dit, que c'est en jouant de la cithare que l'on devient cithariste, ainsi c'est en posant des actes de tempérance que l'on devient tempérant. Entendons-nous par là que l'on devient tempérant en posant des actes déjà conformes à la vertu de tempérance? Et comme cela pourrait vouloir dire que, pour devenir tempérant, il faut déjà l'être, essaierons-nous, pour éviter toute apparence de contradiction, de montrer que le fait de poser des actes conformes à la tempérance n'implique pas que nous soyons déjà tempérants? Nous pourrions sans doute apporter le cas de ceux qui, soit par hasard soit à l'aide d'un correcteur, arrivent à écrire correctement. Le fait d'écrire grammaticalement bien n'implique pas ici, en effet, que l'on est déjà grammairien. Mais, naturellement, ce n'est pas cela que l'on appelle écrire grammaticalement bien; et il n'y a de grammairiens que ceux qui écrivent correctement grâce à leur science de la grammaire. Ce n'est donc pas de ce côté que nous trouverons le moyen d'éviter la difficulté rencontrée².

Le cas, que nous venons d'observer, peut tout de même nous guider. Nous disons d'un texte qu'il est grammaticalement bien écrit, lorsqu'il est en tout conforme aux règles de la grammaire. Il n'est pas nécessaire,

¹ 1103b-1105a16.

² 1105a16-21.

comme nous l'avons admis, qu'il ait été écrit de fait avec connaissance de la grammaire. Il a sa valeur en lui-même, indépendamment de celui qui l'a écrit. Et voilà bien une caractéristique de l'œuvre d'art en général: il lui suffit d'être conforme aux exigences de l'art pour être dite œuvre artistique. Or, il n'en est pas de même de l'acte vertueux. Il n'a pas assez d'être conforme à ce que la vertu demande de lui. L'homme, qui se comporte vertueusement, mais uniquement par crainte des sanctions de la loi, n'a de la vertu que les apparences. Parce que ses actes n'ont d'existence qu'en lui-même, c'est forcément de ses propres dispositions morales qu'ils tiendront d'être vertueux ou non¹. Aussi la vertu exige-t-elle de l'homme, en premier lieu, qu'il ait naturellement conscience de ce qu'il fait, deuxièmement, qu'il choisisse bien librement de se comporter comme il le fait, et, enfin, que ce choix se fasse en vertu d'une disposition morale passée à l'état de permanence.

Voilà des conditions que l'homme vertueux ne pourrait se dispenser de remplir. Il suffit à l'artiste, en tant que tel, de procéder avec la seule connaissance de son art. Il aura produit une œuvre ayant son existence propre, et à laquelle on ne demandera pas autre chose que d'être exécutée selon les règles de l'art. Nous pourrions même dire que cette œuvre ne doit pas nécessairement être le fruit naturel d'un travail dirigé par les lois d'un art. Il lui suffit d'être de fait conforme aux lois de cet art, comme nous l'avons vu à propos du texte grammaticalement bien écrit, mais uniquement par hasard. Par contre, la science que l'homme pourrait avoir de la morale ne lui suffirait pas pour devenir vertueux, pour la raison que nous avons déjà donnée: les actions de l'homme n'ont d'existence que dans la vie de l'homme et ne valent que par les dispositions morales qui les produisent².

Nous pourrions donc appeler actes de justice et de tempérance tous ceux qui ressemblent à ceux de l'homme vraiment juste et tempérant. Mais nous ne dirons pas de quiconque met dans sa vie des ressemblances de la vertu, qu'il est lui-même juste et tempérant. Nous considérerons au contraire, comme tel, uniquement l'homme qui se comporte de la façon dont le juste et le tempérant doivent le faire, c'est-à-dire celui-là seul dont les actes sont la réelle manifestation des dispositions morales qu'il s'est acquises et non la simple réplique de ce qu'il a vu chez les autres. Il reste toutefois que les actes conformes à la vertu, parce qu'ils n'impliquent pas que l'on soit déjà vertueux, constituent les moyens par excellence dont l'éducation des hommes ne saurait se passer³.

Nous avons donc raison de soutenir que l'on devient juste et tempérant en posant des actes conformes à la justice et à la tempérance; et pour que cela ne laisse nullement entendre que nous serions alors vertueux avant de l'être, il n'est pas nécessaire de montrer comment, dans les arts par exemple, on peut rencontrer des œuvres conformes aux règles de l'art et dont les

¹ 1105a21-30.

² 1105a30-1105b5.

³ 1105b5-9.

auteurs ignorent cependant tout de l'art. Nous n'avons qu'à bien saisir la différence qui sépare l'art et la vertu pour découvrir en même temps que la vertu n'est pas une question de science, comme c'est le fait des arts. Elle est essentiellement affaire d'action. C'est en produisant en lui, par répétition d'actes conformes à la vertu, les dispositions morales voulues que l'homme devient vertueux¹.

Beaucoup, sur ce point, ont adopté une attitude très singulière. Ils n'attachent d'importance qu'à la science, en sorte que l'homme le plus en mesure de connaître toutes les implications de ses actes, c'est-à-dire le philosophe, est celui qui a le plus de chance d'être vertueux. Voilà ce qu'ils veulent dire, quand ils soutiennent que la science fait la vertu. Leur attitude ressemble, en somme, à celle d'un malade qui, pour guérir, se contenterait de bien écouter et de bien comprendre les ordres de son médecin et qui cependant n'en ferait rien².

Quant à nous, nous ne voyons de vertus que chez l'homme capable de faire de ses actions autant d'œuvres authentiques des dispositions morales qu'il a su produire en lui. L'homme, dont la vie n'est qu'une imitation de la vertu, n'est pas encore devenu vertueux lui-même. Il ne le sera qu'à partir du moment où il pourra, de par lui-même, découvrir le juste milieu qui fait les vertus. Ses actes ne seront plus simplement des imitations; ils seront devenus son œuvre.

Nous savions déjà qu'un certain genre de vie adopté et des manières d'agir définies produisent en nous des dispositions morales; et c'est de l'expérience que nous l'avons appris. En suivant la même voie, nous venons de découvrir comment ces dispositions acquises par nous ont pour effet de pourvoir l'âme d'un œil intérieur qui sait apercevoir le juste milieu qui fait la vertu, en sorte que le sujet de ces dispositions, l'homme, est bien l'artisan de sa vertu, comme il est l'agent de ses actes. Sa vertu, il ne l'a donc pas acquise. Elle n'est pas venue du dehors embellir sa vie; elle est au contraire véritablement son œuvre.

Nous en aurons une connaissance plus précise, quand nous saurons si elle est de l'espèce des passions, des puissances ou des habitus. Immédiatement, nous pouvons dire qu'elle n'est pas de l'espèce des passions, pour la bonne raison que nous ne louons pas les hommes et que nous ne les blâmons pas non plus à cause de leurs passions, tandis que nous le faisons à cause de leurs vertus ou de leurs vices. Les puissances n'ont rien de commun non plus avec les vertus. Nous ne sommes dignes de reproche ni de louange tout simplement parce que nous avons la puissance, par exemple, de ressentir de la crainte ou de la pitié³. Il reste que nous devons considérer la vertu comme un habitus, c'est-à-dire une manière d'être qui, d'une façon générale, apporte à tout ce qui en est marqué son parachèvement et le dispose à bien remplir sa fonction. C'est en ce sens que l'on parlera de

¹ 1105b9-12.

² 1105b12-18.

³ 1105b19-1106a13.

la vertu de l'œil; car il y a pour l'œil un état d'achèvement qui en fait un organe parfaitement constitué et capable de bien voir. De même il y a chez l'homme un état de perfection qui en fait un être complet en son espèce et capable de bien exercer toutes ses fonctions d'homme¹.

Mais il y a ceci de particulier, chez l'homme, que la diversité de ses opérations accuse une diversité de dispositions. Il a une constitution physique et un état d'âme qui n'atteignent pas de la même façon le point de leur parachèvement. Le corps humain est soumis aux lois qui régissent tous les autres vivants. C'est la nature qui lui définit ses manières de se comporter et, normalement, c'est par la force des choses qu'il arrive à son état de santé, à sa vertu. L'âme, d'autre part, est manifestement libre de choisir elle-même ses façons d'agir; et c'est justement ce libre choix qui crée chez elle un état dont dépend finalement sa façon de se représenter et de concevoir le terme de ses actions. C'est pour cette raison, c'est-à-dire c'est parce qu'ils sont libres que les hommes en viennent naturellement à se faire des idées différentes du bien qu'ils recherchent toujours, et la variété des plaisirs qui s'offrent à une nature faite de corps et d'esprit multiplie forcément les erreurs. Mais entre toutes ces façons différentes de voir, de même qu'entre tous les états psychologiques qui les ont dictées, il n'y en a forcément qu'une seule bonne, comme il n'y a qu'un seul état de santé et qu'une seule façon de poser en quelque sorte des actes de santé. Aussi, de même qu'il y a en tout organisme vivant un système de défense dû à la nature même de cet organisme, ainsi l'âme a-t-elle son système de défense; mais un système de défense qu'il lui faut recouvrer d'elle-même, puisque c'est d'elle-même qu'elle l'a perdu². L'expérience de ses erreurs doit l'inciter à reconstituer en elle cette disposition morale qui la remet dans un état de santé où il lui redevient possible de poser des actes de santé. C'est l'œuvre de l'éducation, c'est la fonction du législateur de rendre à l'âme sa vertu, c'est-à-dire de la reconstituer dans les manières de voir que lui inspirera ce qu'il y a en elle de sagesse et de raison pratique. Ce n'est donc pas à un principe venant de l'extérieur s'imposer à elle, que l'homme aura à se conformer. Mais parvenu tout simplement à son état parfait qui le rend apte à bien exercer toutes ses fonctions d'homme, il aperçoit, dans les lumières de la sagesse et de la raison pratique qui font partie de lui-même, les vrais principes de sa conservation et de son progrès³.

Nous avons donc en nous-mêmes ce pouvoir de nous parfaire; mais ce pouvoir nous avons constamment à l'exercer, en sorte que toute notre vie doit être un choix continué de ce juste milieu qui garantit notre existence et notre progrès⁴. Toute notre vie devient par là une acquisition en même temps qu'une manifestation de la vertu que nous nous sommes faite, c'est-à-dire de cette disposition à déterminer et à choisir celles des façons d'agir qui conviennent à tout l'être que nous sommes. Aussi faut-il que

¹ 1106a14-24.

² 1113a22-1113b.

³ 1113b16-21.

⁴ 1106a24-1109b26; 1115a4-1138b15.

cette détermination et ce choix du milieu s'effectuent chez nous sous la conduite des facultés qui font notre dignité. C'est à cette seule condition qu'il nous sera possible de reconnaître si le choix que nous faisons des fins à poursuivre est vraiment dirigé par le bien qui nous convient et non par un bien qui n'en a que l'apparence¹. Et voilà comment la morale comporte finalement que nous recherchions quels sont tous les moyens dont l'esprit humain dispose en vue de la détermination des biens qui sont de nature à servir l'homme dans la recherche de son bonheur².

* * *

Nous avons été amenés, par notre étude du Livre I de l'*Ethique*, à conclure qu'Aristote a trouvé dans sa critique de la pensée platonicienne concernant le Bien ultime, l'esquisse de l'état heureux tel qu'il l'a conçu. Nous avons essayé de montrer comment sa première esquisse de l'état heureux aussi bien que sa critique de la pensée platonicienne sont fondées sur l'expérience. Nous avons insisté, avec lui, sur le fait que le bien ultime en qui l'homme doit faire son bonheur, est à rechercher dans l'ordre de l'action et que c'est à cette seule condition qu'il devient un bien indéfectible et dont l'expérience et la contemplation feront le bonheur humain; et nous avons vu dans ce Livre I une introduction naturelle à sa morale.

Notre analyse du Livre II nous a permis de voir comment Aristote est resté fidèle à sa méthode et comment il a su par là compléter son esquisse de l'état heureux. Ici encore son procédé a consisté à faire la critique d'une théorie de l'âme qu'il a reconnue incapable de rendre compte de l'expérience. Il y a, dans le comportement humain, des faits qui montrent à l'évidence que nous agissons en vertu de principes qui ne sont ni purement rationnels ni exclusivement irrationnels. Des répétitions d'actes engendrent chez nous des dispositions à agir dans un sens plutôt que dans un autre. Parce que ces dispositions morales, d'une part, sont acquises et, d'autre part, principes de nos actions, nous avons dû conclure que nous sommes les artisans de nos œuvres bonnes ou mauvaises. Et nous nous sommes arrêtés à montrer, avec Aristote, comment, contrairement à ce qui se passe dans le domaine des arts, nos actions n'ont pas de valeur en elles-mêmes. Elles sont inséparables des dispositions morales dont elles émanent; et voilà pourquoi il revient à l'éducation et au législateur de favoriser chez l'homme la formation de dispositions morales qui le constitueront dans son état parfait, c'est-à-dire dans un état d'achèvement qui le rend capable de bien exercer ses fonctions d'homme. C'est à cette seule condition qu'il devient l'artisan de sa vertu *jusqu'au point de trouver en lui-même* les principes directeurs de sa conduite. Qu'il en soit bien ainsi, c'est encore l'expérience qui le prouve, puisque c'est d'abord à partir de l'expérience de toute vie humaine qu'Aristote en est venu à découvrir l'existence des dispositions morales d'où émanent les œuvres de l'homme et que c'est ensuite dans l'observation de la vie des hommes vertueux qu'il a su reconnaître les motifs de leurs

¹ 1113a15-1113b.

² L.VI.

actions. La vertu et le vice lui sont apparus comme devant trouver leur explication dans les dispositions acquises par une nature que l'on n'avait pas encore suffisamment explorée. Il lui restait donc à découvrir *en cette nature* ce qui pouvait être le sujet de ces dispositions acquises que l'observation lui avait fait apercevoir dans le comportement des hommes.

C'est dans cette perspective que doivent être vues les analyses minutieuses des facultés et des opérations de l'âme, dont est fait le reste de son traité. Il y a là une condition primordiale à remplir dans la lecture de l'*Ethique* aristotélicienne, et c'est à la bien observer qu'on se rendra compte qu'il n'y a, en toutes ces analyses, rien qui ressemble un tant soit peu à l'apriorisme. On ne saura même pas y voir l'application d'une théorie toute faite par ailleurs et venant apporter des principes de conduite à une vie humaine qu'il s'agirait de rendre toute différente de ce qu'elle est et de ce que ses ressources lui permettent de faire. L'homme, avec toute la structure complexe de son âme et de ses facultés, qu'Aristote nous décrit, est celui qu'exprime le comportement observable de l'homme concret qui ignore la plupart du temps tout ce qu'il est, mais qui n'en est pas moins doté de tout ce que les analyses de l'*Ethique* aristotélicienne y découvrent et que l'on doit y trouver pour expliquer le comportement de l'homme quel qu'il soit, vertueux ou vicieux. Et si le résultat de ces analyses est constitué en un ensemble si bien structuré qu'on y voit une hiérarchie de facultés expliquant bien l'action, c'est que cette structure a atteint le point de développement d'une explication scientifique. N'y voir que la perfection d'un bel ensemble doctrinal, mais tout imbu d'apriorisme, c'est tout simplement manquer d'en remarquer le point de départ; et c'est refuser ensuite de reconnaître, dans le système aristotélicien, un ensemble de résultats obtenus par un souci marqué d'expliquer l'expérience.

EDMOND GAUDRON, O.F.M.
