L'*ÊTHOS* DE LA PENSÉE ET LA QUESTION DE LA NÉGATIVITÉ ÉTHIQUE (*ÉTHIQUE À NICOMAQUE*, VII, CHAP. 1 À 10)

Rudolf BRANDNER*

I. L'ŒUF PHILOSOPHIQUE

La philosophie tout entière est comparable à un œuf, disent les Stoïciens[1] : la logique, en donnant accès à tout savoir concret, est comme la coquille qui renferme et protège le tout – la vérité sur la nature cosmique, dont s'« alimente » l'être de l'homme dans son rapport au monde – son *êthos*. La physique correspond donc au blanc, l'éthique au jaune de l'œuf. Toute pensée philosophique est centrée sur l'*êthos* de l'homme comme sur son ultime « en vue de quoi » (*hou heneka*) : l'enjeu de la philosophie est « éthique » – il concerne le rapport de l'homme au monde sans viser l'homme comme une « subjectivité » autonome et détachée du monde physico-cosmique. Bien au contraire : s'il faut traverser la *phusis* pour arriver à l'homme, c'est que l'être humain ne se comprend qu'à partir de l'horizon physico-cosmique de l'Être en général ; par conséquent, le sens « éthique » de la philosophie antique renferme encore une compréhension physico-cosmique de l'homme loin de la conception proprement « *méta*-physique » de la philosophie « morale » ultérieure. Dans la mesure où la différence entre « Éthique » et « Morale » traduit la différence entre une conception physico-cosmique et une conception métaphysique de l'être humain qui affecte le sens du philosopher même, jusqu'en son enjeu essentiel qui est de fonder le rapport de l'homme au monde, on ne saurait s'interroger sur « l'Éthique » sans mettre en jeu

* Université de Freiburg/Brisgau.

1. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, 17 (pour une version différente, voir Diogène Laërce, VII, 40).

l'*êthos* de la philosophie elle-même, c'est-à-dire le rapport au monde qu'elle assume *de facto* par sa pratique même.

Et ce d'autant plus quand il s'agit de ce que nous pouvons considérer historiquement – abstraction faite des éventuelles rédactions antérieures – comme la première Éthique philosophique : l'*Éthique à Nicomaque*, qui est en quelque sorte – selon le concept et l'essence (*logô kai ousiai*) – l'archétype de l'Éthique philosophique et qui, comme telle, est particulièrement apte à nous faire comprendre l'enjeu éthique de la philosophie. Avec Aristote, l'Éthique s'établit pour la première fois comme discours autonome sur la vie humaine, prise dans sa singularité. Si l'Éthique au sens propre manque encore chez Platon, c'est qu'elle est absorbée par la Politique : l'homme dans sa singularité est une fonction de la communauté et donc des lois, qui se réfèrent immédiatement et sans la médiation du singulier à la nature humaine : l'âme et ses vertus. Le singulier (*kath'hekaston*) en tant que sujet éthique se perd entre l'essence universelle de l'âme et la communauté politique. Si Aristote réussit à donner une forme conceptuelle à ce qui, chez Platon, reste encore un terrain vague à mi-chemin entre l'essence de l'homme et son existence en communauté, et s'il crée ainsi un discours spécifiquement éthique et autonome par rapport au politique, c'est en reconnaissant que la réalité effective du singulier ne se réduit pas à un fait social. L'*êthikê theoria*[2] examine la façon dont l'homme met en œuvre ce qu'il est par nature (*phusei*) – les possibilités qui sont les siennes de réaliser son être essentiel au plus haut degré de sa perfection. Le titre d'*êthikê* reflète donc plutôt la notion primitive d'*êthos* comme « demeure », « lieu d'habitation », « séjour » que celle de « caractère acquis par habitude »[3] ; l'Éthique aristotélicienne, loin de se présenter comme une sorte de caractériologie descriptive, s'engage à déterminer la façon spécifiquement humaine d'habiter le monde en vue de sa perfection ultime. Avec l'Éthique, l'*êthos* de l'homme devient l'objet de la pensée philosophique (*sophia*), qui, par là, s'assume comme sujet du discours déterminant la vérité de l'être humain.

2. L'expression (*APo.*, I, 33, 89 b 9) semble brouiller la distinction habituelle entre *epistêmê theoretikê* et *epistêmê praktikê* (et *poietikê*), p. ex. *Métaph.*, A, 2, 982 b 9 *sq.*, 1025 b 25 ; voir la force avec laquelle Aristote insiste sur l'orientation « pratique » et « opérationnelle » de l'Éthique (*EN*, 1103 b 26 : « ... *ou theorias heneka*... ») ; mais on peut aussi supposer qu'elle exprime l'appartenance de l'Éthique à la philosophie pour la distinguer d'un savoir pratique pré-philosophique ou éthico-religieux. Rappelons que la pensée platonico-aristotélicienne ne connaît pas encore la division de la philosophie en disciplines distinctes à la manière du Stoïcisme ; voir à cet égard l'article érudit de Pierre Hadot dans : *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (éd. Ritter/Gründer), Vol. VII, p. 599-607.

3. *EN*, 1103 a 17.

Ceci ne va pas de soi. Avant la thématisation philosophique de l'*êthos* de l'homme, il y a l'éthicité concrète d'une communauté circonscrite par ses coutumes et ses mœurs, ses lois et ses institutions. L'éthicité factice d'une certaine communauté met en œuvre une certaine compréhension de l'homme et de son rapport avec les choses dont le niveau d'articulation est ce que nous appelons d'habitude « religion ». En Grèce – comme dans tout autre monde archaïque – la « religion » se présente sans auteur comme l'expression d'un esprit collectif qui, par la voie de ses poètes – ou de l'Art lui-même dans toutes ses articulations (poésie, musique, danse, peinture, sculpture) – projette un horizon mythico-poétique de la compréhension de l'homme dans le monde, telle que la partage la communauté. Rappelons à cet égard que la tragédie grecque n'est pas un spectacle esthétique, mais une institution religieuse opérant la mise-en-œuvre cultuelle des mythes qui débouche sur une prise de conscience collective de ce qu'est la vérité de l'être humain par opposition avec le divin. Dans un tel monde, toute « réflexion éthique » s'inscrit dans un horizon mythico-poétique de la compréhension du monde qui doit inévitablement s'écrouler au moment où la pensée se transforme en connaissance théorico-ontologique du monde, c'est-à-dire en « philosophie ». Habitués à une longue tradition de pensée philosophique, elle-même affadie par la professionnalisation moderne et la routine universitaire, nous sommes devenus presque insensibles au fait que l'irruption historique de la philosophie constitue un bouleversement fondamental dans la façon de penser, c'est-à-dire de rencontrer les choses et d'habiter avec elles. La philosophie est un événement profondément *éthique* – elle présuppose la fracture historique avec la religion grecque comme horizon de l'éthicité concrète en ce qu'elle met en œuvre non seulement un autre rapport de l'homme au monde, mais un autre *principe* pour fonder ce rapport : la pensée théorique. En s'établissant comme la « nouvelle sophia », la pensée philosophique s'assume déjà comme un rapport au monde radicalement autre que le rapport mythico-tragique, c'est-à-dire comme un autre *êthos* humain. Ainsi, l'opposition de Platon et Aristote à la tragédie ne saurait être esthétique ; elle est éthique, ou éthico-politique, en ce qu'elle vise la tragédie comme l'articulation d'une certaine compréhension de l'homme et de son rapport avec le monde qui, loin de former une pure « théorie », détermine l'éthicité concrète de la réalité historique grecque.

Le jaune de l'œuf est l'œuf même. L'Éthique en tant que discours philosophique ne peut qu'affirmer l'*êthos* de la *sophia* comme principe suprême du rapport de l'homme au monde, et donc comme le parachèvement de l'être humain en sa vérité – et ce, contre toute pensée mythico-tragique. Au moment où le savoir philosophique s'arroge le

droit de déterminer la vérité de l'homme et de lui montrer le « vrai chemin » pour réaliser son être essentiel contre toute déviation, la *sophia* occupe déjà le terrain de la vérité qu'elle revendique comme l'être vrai de l'homme. C'est la *sophia* aristotélicienne qui – par sa méthodologie, ses concepts fondamentaux de l'être et sa conception de la *psuché* – mène le discours de l'*Éthique à Nicomaque* et soutient la vérité de ses propositions. Il n'est donc nullement étonnant que la *sophia* – qui, dès le début de l'*Éthique à Nicomaque*, s'impose comme son sujet pensant – doive s'affirmer dans ses parties conclusives (livre X, chap. 6 *sq.*) comme le parachèvement ultime de l'être humain, sa plus haute réalisation. Toute autre pensée serait en effet contradictoire et philosophiquement inconsistante : sans la conceptualisation finale de la *sophia*, l'Éthique resterait impensée en son principe même – l'*êthos* de la pensée théorique. Et ce n'est pas un hasard si cette affirmation suprême de l'*êthos* philosophique s'élucide immédiatement par l'opposition radicale à l'essence même de l'esprit tragique pour marquer la nouvelle constellation éthique assumée par la *sophia*. Aristote écrit :

> « Il ne convient donc pas que – selon le mot des poètes – l'homme n'étant rien qu'homme ne pense que des choses humaines, le mortel des choses mortelles, mais il doit, autant que possible, s'immortaliser et tout effectuer pour vivre selon ce qu'il y a de plus fort en lui » – l'esprit (*nous*)[4].

L'homme est le plus homme là où il dépasse l'homme vers le divin, où il est *athanaton* et *theion*, immortel et divin – dans et par l'esprit comme réalité distincte (*chôriston*) de la nature matérielle en transformation (*metabolê*), bref : comme réalité « non- » ou « aphysique »[5]. La *sophia* s'assume comme l'*êthos* radicalement anti-tragique de l'homme en s'identifiant par voie de dés-anthropologisation avec l'essence du

4. *EN*, 1177 b 31.

5. Nous utilisons le terme « aphysique » pour indiquer la réalité ontologique de ces entités qui, selon Aristote, sont en elles-mêmes à distinguer de la matière sous-jacente (*hulê hupokeimenê*) et dont l'effectivité, par conséquent, ne consiste pas dans l'actualisation du possible, c.à.d. dans la *metabolê* comme structure fondamentale de ce qui existe par nature (*phusei*) ; elles sont donc *akineta*, terme qui traduit en prose philosophique le *theion*, ou *athanaton*, du langage mythico-poétique. De ces « entités immobiles » (les *eidê*, mais aussi les figures et les nombres), seul le *nous* est en lui même une effectivité autonome existant en lui-même ; en opposition avec l'être « abstractif » (*aphairesei*) des autres entités, le *nous*, étant le sujet actif de « l'abstraction » (*aphairesis*), ne saurait exister en lui-même « par abstraction ». Contrairement à la notion de « métaphysique », celle d'« aphysique » n'implique donc pas une transcendance par rapport à la *phusis*, mais désigne un de ses moments constitutifs. Voir à cet égard la reconstruction détaillée du concept aristotélicien de *phusis* dans mon étude : *Aristoteles. Sein und Wissen* (1997), § 13.

divin – l'immortalité (*athanasia*) comme effectivité aphysique de la pensée (*nous*).

C'est par le biais de cette opposition à la pensée mythico-tragique que nous nous proposons, dans ce qui suit, de mieux cerner l'enjeu de l'*Éthique à Nicomaque* comme étant celui de l'*êthos* du savoir philosophique lui-même. En guise de première approche, nous chercherons à retracer la façon dont la construction conceptuelle de l'*Éthique à Nicomaque*, en s'opposant directement et dans son projet même à la pensée mythico-tragique, met en œuvre le tournant éthique de la *sophia*. Nous centrerons ensuite notre interrogation sur ce que la *sophia* aristotélicienne détermine dans le livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*, chap. 1 à 10, comme « négativité éthique », c'est-à-dire comme négation et privation, déviation et distorsion du « vrai *êthos* » de l'homme, pour montrer que le domaine de cette « négativité éthique » coïncide en grande partie avec l'éthicité mythico-tragique en déployant ses paramètres explicatifs : la *sophia* ne se contente pas de dénoncer le rapport mythico-tragique au monde comme impropre à l'homme – elle l'explique comme une pathologie humaine due au manque de cette force noétique qu'elle incarne comme vérité suprême de l'être humain.

Reste à savoir en quoi consiste l'enjeu « éthique » qui oppose pensée mythique et pensée théorique. Nous pensons qu'il est *sotériologique*, et que l'essence *éthique* de toute pensée consiste dans le projet *sotériologique* de « sauver » l'homme de la négativité de l'être. Si pensée mythique et pensée théorique sont des formations sotériologiques différentes, et ce par leur manière de concevoir et d'affronter la négativité de l'être, c'est d'abord le sens « sotériologique » de la vérité théorique et, par conséquent, de toute philosophie comme de toute connaissance scientifique, qu'il faut rappeler. Après tout, la *sophia* se donne comme un œuf plus salutaire que tous les autres.

II. LE TOURNANT SOTÉRIOLOGIQUE DE LA *SOPHIA*

Si l'*Éthique à Nicomaque* est, en quelque manière, l'Éthique par excellence, c'est que son cadre conceptuel se laisse assez facilement reconstruire dès lors que l'on considère les conditions de possibilité d'une Éthique philosophique comme telle. La question est donc de savoir où et comment l'Éthique s'oppose, par sa conception et dans son principe même, à l'*êthos* mythico-tragique. Or une telle opposition ne se rencontre pas au niveau de l'objet thématique de l'Éthique, bien au contraire : l'Éthique assume comme son domaine thématique ce qui, d'Homère à Euripide, fut reconnu comme le principe organisateur de

l'*êthos* humain – le désir de l'« *eudaimonia* » (béatitude). L'*eudaimonia*, concept de forte résonance religieuse, désigne littéralement l'état de l'« *eu-daimon* », c'est-à-dire de celui qui est habité par une bonne divinité (salutaire) et donc en accord parfait avec le divin jusqu'à se confondre avec le divin lui-même ; selon Aristote, elle est naturellement visée comme l'absence de tout manque ou besoin, toute contrariété ou dépendance, et donc comme un état d'autarcie qui, en tant que libération de toute négativité, est la plénitude de l'être en dehors de toute atteinte par le « négatif »[6]. La béatitude se conçoit comme l'état sotériologique par excellence ; en excluant toute négativité, elle figure le « salut » comme projet spécifiquement humain[7]. Plus précisément, elle constitue l'ultime horizon (en vue de quoi, *hou heneka)* de toute pratique humaine, inscrit dans la facticité même de ce que l'homme est par nature (*phusei)* ; et dans la mesure où l'« en vue de quoi » n'est autre chose que la facticité elle-même projetée en avant vers sa « mise-en-œuvre parfaite » (*energeia teleia*), il n'est rien qui pourrait être autrement (*endekhomenon allôs ekhein*). Le projet de l'*eudaimonia* est donné avec la facticité de la vie humaine et donc « nécessaire par présupposition » (*anagkês ex hupotheseôs*) ; par conséquent, l'objet thématique de l'Éthique ne saurait jamais être objet de délibération[8] – il est objet d'éclaircissement et d'élucidation pour la pensée théorique qui, en établissant le cadre de sa possible réalisation, engendre l'Éthique comme *epistêmê praktikê*, c'est-à-dire comme savoir opérationnel de la mise-en-œuvre de l'*eudaimonia*. C'est uniquement à ce niveau que le tournant anti-tragique de l'Éthique entre en jeu[9]. En s'inscrivant dans l'horizon sotériologique de l'être humain, l'Éthique se définit par rapport au fond commun qu'elle partage encore avec la pensée mythico-tragique comme un *autre* projet sotériologique, *autre* par l'élaboration conceptuelle qu'elle donne de la réalité humaine. La fracture sotériologique intervient donc au niveau de la compréhension ontologique de l'homme et de la transformation sémantique des significations visant la réalité humaine.

6. *EN*, 1097 b 6-14, 1101 b 24-30 (*cf.* 1176 b 5).

7. Bien que les animaux, faute de *nous*, ne participent pas à la *praxis* (1139 a 20), et, par conséquent, à la poursuite de l'*eudaimonia* (1178 b 24), leur vie s'organise autour de la *sôtêria* (conservation) de leur être, en fonction de quoi Aristote leur attribue analogiquement une sorte de *phronêsis* (*cf.* J.-L. Labarrière, dans : *Biologie, Logique et Métaphysique* [Devereux/Pellegrin (eds.), Paris, 1990], p. 416, 422 *sq.*).

8. *EN*, 1111 b 26 *sq.*, 1112 a 30, b 11, b 32.

9. C'est ainsi que la question du *principe (archê)* de la réalisation de l'*eudaimonia* (*à partir d'où* : *hothen*), en évoquant « quelque destin divin (*tina theian moiran*) ou la fortune (*tukhê)* », amorce la confrontation avec Solon comme représentant de la pensée mythico-tragique (1099 b 9 *sq.*) ; voir plus loin.

Il est d'abord assez simple de déceler le geste fondamental qui régit cette transformation sémantique : une fois posé l'horizon sotériologique de l'*eudaimonia*, la question s'impose de savoir comment l'homme peut réaliser celle-ci dans et par sa pratique même. L'Éthique, en tant qu'élucidation du désir de béatitude, se doit de donner un sens à ce désir : en le désignant comme illusoire, vain, futile et vide, elle se condamnerait au silence. Le sens du désir est qu'il peut réaliser son projet ; par conséquent, le geste fondamental de l'Éthique délimitant sa possibilité consiste à mettre l'*eudaimonia* à la portée de l'homme : il faut élaborer une conception de la béatitude telle que l'homme puisse la mettre en œuvre par sa pratique même. Tout le problème de la construction conceptuelle de l'*Éthique à Nicomaque* est là ; il occupe tout le premier livre et une grande partie des livres II et III. Résumons-en brièvement les éléments essentiels[10] :

1. La béatitude doit être par elle-même accessible à la pratique, c'est-à-dire qu'elle doit ontologiquement coïncider avec le principe qui l'engendre – l'âme pensante. Elle sera donc un *état d'âme* et, par là, *essentiellement* indépendante de toute relation à autre chose (biens extérieurs, santé, amis, communauté politique), même si ces biens peuvent s'y ajouter en la rendant plus complète[11].

2. Cet état d'âme doit être auto-engendré par l'âme elle-même et ne peut donc consister que dans la nature de l'âme portée à son plus haut degré de perfection en état d'activité effective : l'*eudaimonia* sera donc « l'être-en-acte de l'âme selon son excellence parfaite » (*energeia tês psukhês kata tên aretên teleian*) ; c'est cette « excellence parfaite » qui

10. Élaborée de façon plus détaillée dans mon : *Aristoteles. Sein und Wissen.* (Würzburg, 1997), § 17 c, d.

11. Il faut, à cet égard, distinguer deux mouvements de pensée chez Aristote : D'abord celui qui, dans la perspective de l'équation *eudaimonia* = *autarkeia*, consiste à transférer l'*eudaimonia* du domaine des choses, de l'avoir et de la puissance au domaine de l'activité et de l'être-en-œuvre de l'âme (amorcé en 1095 a 19 par les notions de *eu zen* et *eu prattein*, opposées à la richesse, le pouvoir ou encore l'état de sommeil en tant que *dunameis* (1095 b 32 *sq.*), pour aboutir au concept-clé de l'*energeia tês psukhês* (1098 a 6 *sq.*, b 13 *sq.*), ce qui fait toute la différence entre béatitude et « fortune » (*eutuchia*, 1101 a 9-21, 1153 b 22). Ensuite le mouvement, en un certain sens inverse, (1099 a 31 *sq.*), qui reconnaît l'importance de tout ce « qui ne dépend pas de nous » (constitution physique, fortune, circonstances etc.) et cherche à déterminer sa fonction exacte en tant que *conditio sine qua non* de l'être-en-œuvre parfait de l'âme (1153 b 17 *sq.* : est nécessaire à exercice de l'excellence tout ce sans quoi l'*energein* de l'âme est inhibé, obstrué ou empêché de se parfaire (*empodiston*) ; *cf.* 1169 b 2 *sq.*). Par conséquent, la fonction exacte des « biens extérieurs » (= soustraits à l'emprise de l'âme) se différencie selon les deux types de béatitude – *phronêsis* et *sophia* – par le degré d'autarcie propre à chacun d'entre eux (1178 a 21 *sq.*, b 3, b 33, 1179 a 4, a 20). *Cf.* l'existence « apolitique » du philosophe, *Pol.*, 1253 a 3, a 26, 1267 a 10, 1324 a 15 *sq.*

constitue la bonté de l'âme (ou mieux : de la vie, *psukhê*) comme effectivité plénière de son essence[12].

3. Mais cet état ne peut se concevoir comme *eudaimonia* que sous la condition d'être en lui-même et par lui même *jouissance* (*hêdonê*). Il faut donc montrer que la jouissance n'est rien d'autre que l'être-en-acte de la vie (*psukhê*) elle-même et que vivre, c'est jouir : « Vivre est en soi-même jouissance »[13] – toute souffrance et toute douleur, toute peine et tout malaise équivalent à une obstruction *extérieure* de l'actuosité vivante. La jouissance est l'indice effectif de l'accomplissement de l'activité selon la nature (*kata phusin*), et elle est donc indice de bonté[14]. Si dans la béatitude, bonté et jouissance coïncident, c'est qu'elles s'alignent conceptuellement sur la même chose – l'*energeia teleia* de l'âme. La bonté fait jouir ; et la jouissance n'est rien d'autre que l'étincelle qui communique à la vie son parachèvement selon sa propre nature – sa bonté[15].

4. Si donc la constitution sotériologiquement « bonne » de la *psukhê* est l'unique objet de la pratique humaine, l'âme doit être l'auteur de sa propre réalisation : elle doit par rapport à elle-même être le principe (*arkhê*) effectif qui met en œuvre ce qui « par nature » (*phusei*) lui est resté indéterminé bien que déterminable. L'âme se rapporte à elle-même comme champ du possible dont la réalisation revient exclusivement à son principe déterminant – la pensée (*nous*). Comme Aristote le montre dans l'élaboration des concepts de « ce qui dépend de nous » (*eph'hêmin*), du « volontaire » (*hekousion*) et du « choix préférentiel » (*prohairesis*)[16], c'est uniquement par le principe de la pensée que l'homme assume par lui même et de façon autonome la réalisation des possibilités qui le caractérisent en tant qu'être sublunaire. Si la pratique est spécifiquement humaine, elle l'est par le principe de pensée existant dans un monde physique dont la structure ontologique comporte des possibilités indéterminées, et qui sont à déterminer.

5. L'*eudaimonia* se distingue, par conséquent, selon la constitution ontologique de l'âme humaine dans la mesure où celle-ci est à la disposition de la pensée délibératrice. Une fois exclue la vie végétative, il reste comme objet éthique à porter à son parachèvement la vie affective et la vie intellective (spirituelle). L'Éthique se fonde ainsi sur une nouvelle compréhension ontologique de l'homme, développée dans le *De Anima* par la différenciation de la *psukhê* humaine en deux moments constitutifs : l'un physique et commun aux vivants comme tels, constitué de l'affectivité et du désir (*epithumikon, pathêtikon*), l'autre séparé du physique et donc aphysique – la pensée (*noêtikon*). Or, c'est en vertu de cette constitution ontologique que l'homme est dans l'alternative fondamentale de vivre selon l'affectivité (*zên kata pathos*) ou de vivre selon la pensée (*zên kata noun*), alternative qui, en formant tout l'enjeu de la vie humaine, traverse tout le discours de l'*Éthique à Nicomaque*[17] par la distinction entre excellence de caractère (*aretê êthikê*) et excellence d'esprit (*aretê dianoêtikê*) pour déboucher finalement sur la distinction de la béatitude en béatitude spécifiquement humaine – la *phronêsis*, ancrée dans l'affectivité et les affaires humaines (*ta anthrôpina*), et la *sophia* comme béatitude divine et immortelle de la pensée[18].

Le tournant, par lequel la *sophia* s'arroge l'horizon sotériologique de l'*eudaimonia* pour le restituer à la pratique humaine, fondée uniquement sur ses propres principes, doit inévitablement faire éclater le conflit avec l'éthicité concrète de la religion mythico-tragique. À cet égard, la confrontation avec Solon comme représentant majeur de la pensée mythico-tragique, est hautement révélatrice[19]. L'analyse d'Aristote ne manque pas de reconnaître son fondement dans les choses mêmes : si l'indisponibilité de l'*eudaimonia*, lieu commun de la pensée mythico-tragique, s'impose à la pensée humaine comme une évidence première, c'est seulement dans la mesure où elle est encore fixée sur une compréhension physique de l'être en général comme bouleversement perpétuel (*metabolê*) des affaires tantôt favorable tantôt défavorable au désir de l'homme : immergé dans la structure « métabolique » de la *phusis*, livré à la bonne et la mauvaise fortune, l'homme ne saurait penser son être autrement que par rapport à une dimension sotériologique qui lui échappe – le divin. La pensée mythico-tragique apparaît donc comme une fonction nécessaire d'une compréhension exclusivement physico-métabolique de l'être, qui, comme Aristote le montre dans ses analyses de *Métaphysique Gamma*, soutient toute la

12. *EN*, 1098 a 16.

13. *EN*, 1099 a 7, 16 ; 1170 a 20-b 19 (voir *EN*, IX, 9 et X, 4-6).

14. *Cf. HA*, 589 a 8 : *to de kata phusin hedu.*

15. *Cf. EN*, 1174 b 15 *sq.* (b 31 : « la jouissance parachève et parfait l'être-en-œuvre (de l'âme) [...] comme une fin en quelque manière surajoutée »).

16. *EN*, III, 1-6. L'Éthique se réfère par-là à la structure ontologique du monde sublunaire : elle implique une ontologie du possible ouvert à la détermination par la pratique humaine. S'il n'y a pas d'Éthique supralunaire, c'est que l'Éthique s'inscrit dans une situation cosmologique précise.

17. *EN*, 1095 a 8-10, 1128 b 17, 1148 a 28, 1151 a 20, 1156 a 32, 1169 a 5, 1177 b 30, 1178 a 7, 1179 b 13, b 27, 1180 a 8.

18. *EN*, 1097 b 33, 1102 a 26-1103 a 10, 1138 b 35-1139 a 17. Remarquons en passant que la *phronêsis* en tant qu'incarnation de l'*êthikê aretê* s'appelle également *phusikê aretê* (1144 b 3), qualifiée d'*anthropikon* (1178 a 10 *sq.*), pour mieux la distinguer de la *sophia* (divine et immortelle), qui constitue la réalité effective même du discours éthique, de son sujet pensant et parlant. Notre lecture s'oppose par là radicalement à celle de Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote* (Paris, 1962).

19. *EN*, I, 10-11 (1099 b 9 *sq.*).

pensée pré-socratique en conduisant inévitablement à la dissolution sophistique de tout « être-en-soi » *(on kath'auto)*[20]. L'explication la neutralise en montrant les conditions, en partie justes, de l'erreur[21]; l'erreur se dissipe en ayant reçu le droit de sa reconnaissance théorique : elle était – en quelque manière – bien-fondée dans les choses mêmes. Si tout n'était que *metabolê* physique, sortir de la pensée mythico-tragique serait impossible ; or, l'être ne s'y réduit pas – il comporte comme moment aphysique l'essence (*eidos*), dont l'effectivité est l'esprit (*nous*).

C'est par cette nouvelle délimitation ontologique entre Nature et Pensée, « physique » étant synonyme de « mortel » et « aphysique » d'« immortel », que la pensée s'assume comme effectivité divine affranchie du physico-mortel. *Phronêsis* et *sophia*, deux notions souvent synonymes dans la pensée mythico-tragique, se dissocient : tandis que la *phronêsis* tragique était l'ouverture du mortel sur le divin et l'événement du sacré, elle se réduit chez Aristote à une compétence pragmatique du bien, restreinte aux « affaires humaines » (*ta anthrôpina*)[22] et privée de toute référence au divin, qui, à son tour, revient maintenant exclusivement à la *sophia* théorique comme parachèvement de l'esprit – « le dieu en nous »[23]. Le divin ne se figure plus par le mythe – il s'expérimente dans la pensée comme l'activité du penser même dévoilant ce que les choses sont en elles-mêmes. Le tournant sotériologique de la *sophia* incarne une nouvelle compréhension de l'être humain, soutenue par une expérience sotériologique de la pensée comme ce qui sauve de la négativité physique en la dépassant. L'identité de l'homme se transforme : il dispose en lui- même d'une instance sotériologique distincte de toute négativité physique – la pensée – par laquelle il peut fonder un rapport salutaire au monde, correspondant à son essence d'homme.

20. *Metaph.*, Γ, 5, 1009 b 1 *sq.*, 1010 a 1 *sq.*/ b 1 *sq.*, b 26, Γ, 6, 1011 a 17.

21. *EN*, 1154 a 22 : « On ne doit pas seulement dire le vrai, mais aussi faut-il montrer la cause de l'erreur ; puisque cela aide la conviction. Quand on a bien montré pourquoi quelque chose paraît vrai sans être vrai, la conviction du vrai se renforce ».

22. *EN*, 1140 a 26-28, 1141 b 8. Rappelons que la notion des « affaires humaines » (*anthrôpina*) se conçoit en opposition avec le « divin » et renferme donc une connotation clairement péjorative qui va jusqu'à frôler le mépris ; est « humain » (*anthrôpinon*, mais aussi *anthrôpikon*) le mortel, tout ce qui implique fatigue et effort, désir et échec, misère et finitude, passion et violence bref : tout ce qui, d'un point de vue « divin » (*sub specie aeternitatis*), apparaît comme vain, futile et misérable dans l'existence humaine (1170 b 12, 1175 a 4, 1177 b 27 *sq.*, 1178 a 10, 1179 a 24 ; *cf.* Platon, *Lg.*, 732 e, 803 b, 947 e). D'où ce que nous appelons la « dés-anthropologisation » comme mouvement de réaliser ce qu'il y a de plus « divin » en nous – l'esprit (*nous*). La pensée grecque n'est certainement pas « humaniste ».

23. *Protreptikos* (éd. Ingemar Düring, Frankfurt a. M., 1969), fr. 108-110.

Contrairement à l'*êthos* de l'esprit mythico-tragique, mais aussi contrairement à toute « Morale » de type moderne, l'Éthique tire ses paramètres fondamentaux de la seule compréhension ontologique de l'homme et de sa place dans le monde physico-cosmique. Pas d'« impératif catégorique », pas de « devoir absolu » – et encore moins de « valeurs » arbitrairement collées sur les choses. Tout « impératif » dans l'Éthique antique est, comme Kant le notait, « hypothétique » – il s'articule sous la condition fondamentale que la pratique humaine cherche à réaliser la « béatitude » comme projet sotériologique inscrit à même l'être humain. Par conséquent, la pratique (*praxis*) se conçoit chez Aristote comme la genèse du singulier qui, en prolongeant ce qu'il est par nature (*phusei*), assume sa réalisation concrète – ce qui fait à chaque fois l'œuvre propre (*ergon oikeion*) de l'homme[24]. Le sujet éthique qui se met en œuvre dans et par la *praxis* n'est donc ni une individualité métaphysique ni une personnalité morale, mais l'être humain tout court : chaque homme est une réalisation de ce qu'est l'homme, une façon – plus ou moins réussie – d'être humain. La pratique ne se juge donc pas à partir de ses résultats objectifs (sur les choses, sur autrui), mais par ce qu'elle met en œuvre comme l'être humain lui-même. La constitution *pratique* de l'homme comme une certaine figure (*Gestalt*) de l'être humain est donc, comme Aristote le remarque, *circulaire*[25]: elle s'enracine dans la constitution *physique* factice de chacun, sa bonté ou mauvaiseté par nature (*euphuês*). Il faut être déjà « bon » par constitution *physico-ontologique*, pour devenir « bon » par constitution *pratique*. La bonté ne se produit pas, elle se perfectionne ; elle désigne la réalisation ontique de l'être essentiel de quelque chose, sa mise-en-œuvre (*energeia*) plus ou moins parfaite dans l'unification avec un sous-jacent indéterminé (*hulê hupokeimenê*)[26]. La bonté indique ce qui est bien circonscrit et délimité (*horismenon*) ; la mauvaiseté, à l'inverse, ce qui est par nature indéterminé et illimité (*aoriston, apeiron*)[27] : est mauvais ou même pourri, corrompu (*phaulon, mokhthêron)* tout ce qui est privation de la plénitude essentielle d'une chose, et qui, en faisant obstacle à son plein épanouissement, la détruit, l'altère, la perd ou la détourne de son unité essentielle. La « mauvaiseté » est donc constitutive du monde sublunaire de la génération et de la corruption ; en trouvant son origine dans

24. *EN*, 1097 b 28 *sq.* ; la question de l'*agathon* se pose donc par rapport à l'*energein* propre de chaque chose comme celle de son ultime perfection et parachèvement. La notion de bonté, référée à l'essence ou quiddité, relève de l'ontologie générale (*cf.* « omne ens qua ens bonum est ») ; voir mon *Aristoteles* (Würzburg, 1997), § 12 c.

25. *EN*, 1103 a 31, b 14, b 21, 1105 a 17, 1114 b 2, 1144 b 5, 1179 b 29-30.

26. *EN*, 1106 a 15 : « l'excellence porte à la perfection ce dont elle est l'excellence ».

27. *EN*, 1106 b 29, 1170 a 20-24.

le trait hylétique de la *phusis*, contraire et opposé à la détermination eidétique des choses, elle s'enracine ontologiquement dans l'indéterminé (*aoriston*) comme fond de tout ce qui se dérobe à l'effectivité et à l'intelligibilité bien circonscrites. Plus précisément, c'est la bonté comme force d'unification essentielle qui « sauve » l'étant de la négativité hylétique – sa désagrégation en non-être privatif (*mê on*). Dans ce sens Aristote écrit : « L'excellence et la corruption respectivement sauvent ou font périr le principe » – l'être essentiel de la chose dans son effectivité[28]. Si l'excellence (*aretê*) « sauve », c'est qu'elle porte l'effectivité physique de l'*ousia* à la plénitude de son épanouissement parfait ; elle est la *sôtêria* (sauvegarde) de l'étant non dans un sens réductionniste ou minimaliste, mais dans le sens d'un dépassement victorieux du négatif. Loin de toute « vertu morale », l'« excellence » (*aretê*) que l'homme réalise par sa pratique est l'éclat de santé affective et intellectuelle, bref : la plénitude effective de l'être humain comme béatitude.

S'il va de soi que toute formation sotériologique de la pensée s'enracine dans une compréhension corrélative de ce qu'est le « négatif » ou la « négativité », le tournant sotériologique de la *sophia* doit établir une nouvelle délimitation du « bien » et du « mal » inconnue à la pensée mythico-tragique : tandis que celle-ci localisait le bien comme le mal dans l'unité du divin, l'Éthique procède à leur séparation et bipartition ontologique en différents traits de l'Être pour adopter une attitude thérapeutique en face du négatif, proche du langage médical. Le « négatif » est désormais exclu du « divin qui sauve » – il relève de l'autre de l'esprit qui, par là, se qualifie comme l'instance sotériologique par excellence. Le négatif est extérieur à l'esprit ; l'essence (*eidos*) et l'esprit, pris en eux-mêmes, ne connaissent ni défaut ni manque ni négation[29]. Pour la pensée mythico-tragique, en revanche, tout « négatif » qui frappe l'homme a pour origine le divin – et est donc en lui-même profondément « divin » : il engendre l'ouverture de l'homme au sacré et, par là, sa propre conversion en « ce qui sauve ». Dans la mesure où le négatif perd son caractère divin pour se localiser dans le physico-matériel, on pourrait parler d'une « sécularisation » du négatif ou du mal constitutive de la pensée théorique : celle-ci adopte une attitude d'*exclusion* par rapport au négatif ; privé de toute fonction sotériologique, le négatif devient l'objet du refus, de la contestation et

28. *EN*, 1151 a 15 (*cf.* 1106 b 11).

29. *Ph.*, I, 9, 192 a 20 ; l'« eidos » ne contient pas de défaut ou manque : il est en lui même pleinement ce qu'il est, c.à.d. en-œuvre (*energeia*). Le même vaut encore plus pour la pensée (*nous*) en tant qu'elle n'est pas la mise-en-œuvre d'un sous-jacent indéterminé (*hulê*), mais une effectivité à part, séparée (*khôriston*) et donc actuosité pure ; elle est entièrement ce qu'elle est : la connaissance du vrai être en-soi (*kath'auto*) et donc, « infaillible » (*APo.*, 100 b 8, *de An.*, III, 10, 433 a 26, *Metaph.*, 1051 b 23).

du refoulement. Il ne s'éprouve plus comme le geste du dieu, mais comme une perturbation inévitable qu'on doit – condition sublunaire oblige – gérer. Ainsi commence la lutte occidentale contre la négativité, dont la rationalité scientifico-technologique semble l'ultime héritière.

À partir de ces éclaircissements préliminaires sur l'enjeu sotériologique de l'*Éthique à Nicomaque*, nous allons voir de plus près ce qu'Aristote détermine comme « négativité éthique », c'est-à-dire tout ce qui constitue aux yeux de la *sophia* une formation essentiellement « négative » de l'être humain lui-même. Car c'est par cette formation négative que l'homme devient lui même la source la plus redoutable d'une nouvelle « négativité », ajoutée à la négativité de sa condition sublunaire : la négativité spécifiquement humaine qui est en œuvre dans la violence, l'injustice, la démesure.

III. LA NÉGATIVITÉ ÉTHIQUE

Au début du Livre VII, Aristote délimite le domaine « à fuir » (*pheukton*) en Éthique par trois « figures essentielles » (*eidê*) : mauvaiseté (*kakia*), incontinence (*akrasia*) et sauvagerie (*thêriotês* : bestialité)[30]. En tant qu'*eidê*, Aristote leur reconnaît une réalité propre qui les élève au-dessus de pures privations dont le discours sur le positif contiendrait déjà – au moins implicitement – une élucidation suffisante[31]. Revenons d'abord brièvement sur la conception aristotélicienne de la mauvaiseté (*kakia*), qui avait déjà reçu une attention particulière dans la détermination de l'excellence de caractère (*aretê êthikê*).

1. Kakia *(la mauvaiseté caractérielle)*

Par son opposition à la bonté ou excellence caractérielle, la mauvaiseté se réfère au même domaine que celle-ci : la vie affective. Le caractère est donc, selon Aristote, une fonction de la formation – bonne ou mauvaise – de l'affectivité. La vie affective est, à son tour, propre au vivant comme tel ; ancrée dans l'unité psychosomatique du vivant, sa fonction consiste à diriger et à régler son comportement vital.

30. *EN*, 1145 a 15.

31. En vertu du théorème maintes fois répété selon lequel la pensée porte sur les contraires de sorte qu'avec A nous savons déjà implicitement ce qu'il en est de non-A (le contradictoire, le privatif, le contraire de A) ; voir p. ex. *Metaph.*, Θ, 2, 1046 b 4. Si le discours théorique thématise toujours la chose en elle-même – et non pas sa négation ou privation, le Livre VII opère un tournant théorique en étudiant des phénomènes négatifs en eux-mêmes, dont l'élucidation, évidemment, ne saurait pas se garantir *ex negativo*. Dans ce sens, le terme *eidê* contient la légitimation théorique du discours sur la négativité éthique. *Cf.* 1145 b 5, où Aristote le remplace par celui de *pathê* (affections).

Dans les analyses d'Aristote, l'affectivité semble former un nœud complexe de plusieurs moments distincts, nuancés de façon différente selon le contexte :

1. l'affectivité contient d'abord l'affectation passive du vivant par la perception physique de son entourage actuel *(pathos)* ;
2. ensuite l'irritabilité, comme degré de réceptivité à la provocation, et de capacité à mettre en œuvre un certain comportement – l'ardeur (*thumos*) ;
3. enfin le désir, qui dans chaque état affectif signale au vivant ses manques et besoins vitaux (*epithumia).*

Dans l'unité de ces moments, l'affectivité fonctionne en vue de l'autoconservation (*sôtêria*) du vivant par une dichotomie fondamentale – celle du plaisir et de la douleur (*hêdonê/lupê*), qui dirige son comportement en poursuite (*diokein*) ou fuite (*pheugein*). L'analyse aristotélicienne est aussi fine que pénétrante : plaisir et douleur ne sont pas en eux-mêmes des états affectifs[32], mais, en quelque sorte, des indicateurs des états affectifs grâce auxquels le vivant peut savoir si ce qu'il ressent lui convient ou non : « Ce qui est selon la nature est agréable »[33], anime, augmente et renforce la vitalité, tandis que la douleur signale que celle-ci est menacée.

Or si, en général, l'affectivité ne pose aucun problème chez l'animal, c'est qu'elle est le seul principe du comportement vital ; seul l'homme, de par sa nature complexe d'animal rationnel, expérimente la désorientation entre affectivité et pensée[34]. L'affectivité n'est plus à elle seule le principe du comportement, mais elle est subordonnée à la pensée comme principe (*arkhê)* de l'être humain : d'où le problème éthique propre à l'homme, et que le concept d'*êthikê aretê* doit résoudre. Tandis que l'animal *est* son affectivité, l'homme seul a – grâce à la pensée – une *relation* à son affectivité : par la pensée il occupe une position radicalement extérieure à l'affectivité qui lui permet de déterminer son opérativité. C'est par cette relation qu'Aristote définit la « disposition habituelle » de l'agir (*hexis*) : « Les dispositions habituelles sont ce selon quoi nous avons un bon ou un mauvais rapport aux affects »[35]. On pourrait donc dire que la

32. *EN,* 1104 b 14, 1105 b 23 (*hepetai !)*, 1104 b 4 (*epigenesis !*) *cf.* 1175 a 5 : la jouissance suit *(hepetai)* l'être-en-œuvre *(energeia)*, comme d'ailleurs aussi, bien qu'en sens inverse, la douleur.

33. *HA*, 589 a 8 : *to kata phusin hêdu*, *phusis* indiquant l'être-en-œuvre *(energeia)* de l'essence *(ousia)* du vivant.

34. *EN,* 1154 b 21 : *dia to mê haplên hêmon einai tên phusin.*

35. *EN,* 1105 b 25 : *hexeis kath'has pros ta pathê ekhomen eu ê kakês* (*cf.* 1105 a 7 : *eu ê kakôs khairein kai lupesthai*). L'*hexis* étant le genre (*genos*) de la bonté et mauvaiseté caractérielles, celles-ci portent toujours sur l'affectivité (*peri hêdonas kai lupas*, 1104 b 9, *peri ta pathê,* 1106 b 16, 1108 b 18, 1109 a 23, b 30).

disposition habituelle de l'agir est la bonne ou mauvaise gestion de l'affectivité en tant que source ou force opérationnelle de l'action. Transférée à l'horizon proprement humain de l'ouverture noétique à l'être des choses, la fonction propre de l'affectivité – et donc sa bonté – ne peut consister que dans la capacité de bien sentir ce qui convient ou ce qui ne convient pas à la vie humaine. Si l'affectivité – autant que la perception – est déréglée par l'excès ou le défaut et se détruit par les extrêmes, elle doit – tout comme la perception[36] – se tenir au milieu pour s'élever au comble de sa perfection – pour dévoiler au sentiment vital de l'homme ce qui lui convient « par nature », c'est-à-dire selon son essence en tant qu'homme. La bonté de l'affectivité sera donc la médiété (*mesotês*)[37]; non pas comme médiocrité ou tiédeur du sentiment, mais comme la force de sentir au plus précis les écarts entre les opposés, excès et défaut. Selon la nature de l'homme, l'affectivité se distingue en deux domaines[38] :

1. l'affectivité somatique qui se réfère au plaisir ou à la douleur purement corporelle, surtout en matière de consommation (manger, boire) et d'érotisme. Sa bonté consiste dans la « tempérance » ou « bonne pondération » (*sôphrosunê*) comme le juste milieu entre la débauche (*akolasia*) comme excès, et l'insensibilité (*anaisthesia*) comme défaut du bon sentiment des choses ;
2. l'affectivité psychique, référée à ce que nous sentons par la médiation de la pensée et en rapport avec autrui comme le mépris, le courroux, l'injustice (etc.). À part la *sôphrosunê*, toutes les autres « excellences caractérielles » se fondent sur ce domaine diversifié des affects psychiques, dont la bonté et la mauvaiseté se déterminent au cas par cas.

Notons toutefois cet apparent paradoxe qui veut que, dans l'analyse aristotélicienne, le sentiment ne se réduise pas à l'affectivité ; si par « affectivité » au sens strict nous entendons le fait d'être affecté ou de

36. *De An*, 424 a 4 *sq.*, d'où la fonction « critique » de l'*aisthêsis* (426 b 8 *sq.*).

37. *Cf. EN,* 1106 a 26 *sq.* (introduction du concept), élaboré 1106 b 7-1107 a 8. La bonté de la *mesotês* se démontre par son caractère sotériologique 1104 a 18, a 26, 1106 b 12. Rappelons que la *mesotês* se définit par rapport « à nous », c.à.d. à la nature et à l'essence de l'homme ; d'une part, elle se réfère à la constitution physique de l'homme en tant que vivant, contenant l'excès et le défaut de l'ordre hylétique, en lui-même illimité (*apeiron*), d'autre part à la nature de l'esprit (*nous*), dans la mesure ou elle fait l'objet d'une « stochastique », c.à.d. d'un acte noétique de détermination, retenu dans le concept de l'*orthos logos* (droite raison/relation juste) qui relève des « vertus dianoétiques », dont l'excellence ne saurait se définir par la *mesotês*.

38. *EN,* 1117 b 28 ; leur différence se fonde sur la différence du sujet du « pâtir » *(pathos)* – corps (*sôma)* et pensée *(dianoia)* ; reprise dans notre contexte 1145 b 25 *sq.* ; même distinction pour le désir (*epithumia*) 1118 b 8. La jouissance « somatique » (sensuelle) se réfère exclusivement au toucher (*haphê)* et au goût (*geusis*) ; celle dite « psychique » concerne la pensée *(dianoia), cf.* 1118 a 2-b 8, 1148 a 9, 1150 a 9.

subir quelque chose de manière psychosomatique (*pathos*), nous pouvons en distinguer des sentiments sans fondement dans un *pathos*, c'est-à-dire sans la passivité affective qui, en général, caractérise les émotions. La jouissance de vivre, de voir, de penser est de ces sentiments dépourvus de passivité affective, purement auto-engendrés par l'*energein* (œuvrer) de la vie elle-même partout où elle s'affranchit de tout obstacle contrariant (*anempodiston*)[39]. Il va de soi que la béatitude, loin d'être une émotion au sens d'un état affectif, est faite de tels sentiments libres et affranchis de toute contrariété.

Ce tour d'horizon nous permet de cerner de plus près les causes de la bonté et de la mauvaiseté caractérielles : d'où vient le bon ou le mauvais caractère ? D'abord, de la constitution physique de l'affectivité et de sa formation habituelle par l'éducation. L'homme se caractérise « par nature » (*phusei*), c'est-à-dire dans son être factice même, par une certaine affectivité, une façon plus ou moins juste, excessive ou défaillante de sentir les choses ; l'éducation en renforce et en modifie certains traits par l'agir habituel qu'elle prescrit à l'enfant pour former son « caractère »[40]. Le caractère s'engendre donc en grande partie sans la participation du singulier ; avant de se prendre en charge comme sujet éthique responsable, celui-ci est déjà formé dans sa façon de sentir et de gérer son affectivité. Bien que la façon de sentir les choses soit « involontaire » et soustraite à toute décision, la gestion opérationnelle de l'affectivité dans l'action ne l'est pas[41]. Or, l'affectivité n'est l'objet d'une réflexion éthique que dans la mesure où elle est sous l'emprise de la pensée qui, soit par l'enseignement soit par la réflexion autonome, apprend à assumer et à gérer le pouvoir qu'elle a de déterminer la pratique. Comme l'excellence de caractère se réfère à la « droite raison » (*orthos logos*), la mauvaiseté est toujours une « erreur », une « bévue » et une « méprise » (*hamartanein*) sur la « *médiété* » (*mesotês*), c'est-à-dire qu'elle est essentiellement due à une faute d'ordre délibératif : elle manque le but visé ou à viser (*stokhazein*)[42]. La mauvaiseté est donc volontaire, délibérée et décidée. C'est à partir du moment où l'homme assume sa réalisation pratique qu'Aristote parle de « bon » et de « mauvais » caractère, quelles que soient les conditions physiques et sociales préliminaires que chacun doit gérer dans sa pratique. La *kakia* comme mauvaiseté de caractère est toujours plus

39. *Cf. EN,* 1153 b 10 *sq.*, élaboré dans le livre X, chap. 4-5. C'est ici que la distinction entre l'affectivité et ses indicateur vitaux *(hêdonê/lupê)* s'avère fondamentale et porte tous ses fruits ; elle permet, de plus, de distinguer la béatitude de l'« apathie » comme annulation de tout sentiment (1104 b 15).

40. *EN,* 1103 b 24 *sq.*

41. *EN,* 1106 a 3.

42. *EN,* 1104 b 33, 1106 b 25, b 28, 1107 a 14 *sq.* En opposition avec le *kathorthoun* qui engendre l'*aretê*, la *kakia* est toujours une fonction du *hamartanein*.

qu'une mauvaise affectivité due à une « mauvaise » constitution physique ou à une « mauvaise » éducation : elle concerne le domaine exact de « ce qui dépend de nous » (*eph'hêmin*) dans la gestion pratique de l'affectivité. L'homme de caractère mauvais assume délibérément une pratique déréglée par l'excès ou le défaut d'affectivité ; il s'abuse sur le vrai bonheur en abîmant sa vie, son désir et son affectivité par une fausse estimation de la juste relation aux choses et à autrui qui, par sa tendance à l'injustice, risque de le faire tourner dans la roue infernale de la violence humaine. Privé de la « droite raison » et du sens de la mesure, dont la *phronêsis* incarne l'excellence, il est insensé et démesuré (*aphrôn*) ; la réalité humaine qu'il produit par sa pratique ne peut donc être que « *dus-daimôn* » : frappée de malheur, si satisfait qu'il puisse, par ailleurs, se sentir « moralement ». Car le propre de la mauvaiseté de caractère est qu'elle demeure « cachée » à elle-même (*lanthanei*)[43] : elle ne se connaît pas *en tant que mauvaiseté*, étant donné qu'elle repose sur une attitude habituelle volontairement assumée et décidée comme une pratique. Privé de droit savoir éthique (*phronêsis*), l'homme mauvais, démesuré dans l'un ou l'autre sens des extrêmes affectifs opposés, se sent et se pense en accord avec lui-même ; il lui manque la mauvaise conscience, le remords et le repentir, qui sont le propre de l'homme incontinent (*akratês*), mauvais d'affectivité mais non de caractère[44]. Si la bonté de caractère est, par la jouissance qu'elle engendre, à elle-même sa propre récompense, l'inverse ne vaut pas : la vie mauvaise n'est pas forcément à elle-même sa punition et encore moins la source d'un malaise clandestin engendré par le sentiment de culpabilité. Dans ce sens on pourrait dire : mieux vaut être entièrement pourri qu'un peu seulement.

2. Akrasia *(l'incontinence)*

La différence entre la mauvaiseté caractérielle et l'incontinence est la suivante : tandis que la mauvaiseté caractérielle est une attitude habituelle de la pratique, consciemment assumée comme un style de vie, l'incontinence – bien qu'elle soit volontaire (*hekousion*)[45] – ne relève pas du domaine de la décision ni de la continuité d'un certain rapport habituel aux choses : l'incontinence se présente, tout au contraire, comme l'irruption soudaine d'un comportement affectif engagé *contre* toute évidence rationnelle du bien et en discontinuité avec le comportement caractériel. Le phénomène de l'*akrasia* se défi-

43. *EN,* 1150 b 35, explicitement comme différence *générique* entre *kakia* et *akrasia* (*cf.* 1145 b 1, 1151 b 7 comme différence entre un comportement décidé et non-décidé).

44. *EN,* 1150 b 30 *sq.*

45. *Cf.* l'affirmation de principe déjà en *EN,* 1111 b 2 : « les actions... engendrées par l'ardeur (*thumos*) et le désir (*epithumia*) sont volontaires ».

nit, pour Aristote, par ce sursaut brusque et soudain de l'affectif qui envahit, emporte et submerge le comportement habituel[46] ; l'*akrasia* survient toujours comme un état transitoire et passager où l'homme, subjugué par le coup affectif de la passion, s'expérimente en contradiction interne avec lui même – avec sa conduite raisonnée ; s'il se laisse entraîner par la passion, c'est qu'il sait qu'en principe, il pourrait y résister. Son agir est donc volontaire bien que non-décidé : l'acte incontinent ne s'inscrit dans aucun projet de vie – il reste ponctuel. Une fois passé le coup de passion, l'incontinent paye la transgression de ses propres convictions par le remords ; le retour au comportement habituel s'effectue par le repentir concomitant. Par conséquent, l'incontinence ne saurait qualifier le caractère d'un homme – l'homme tout entier – comme mauvais ; inversement, la continence (*enkrateia*) ne saurait constituer une *aretê* ; elle n'est pas une bonne disposition, mais seulement la répression d'une mauvaise affectivité déréglée par la passion ; elle s'identifie donc à la force qu'a l'âme de résister à son éruption[47]. Tout comme l'incontinence, la continence présuppose une mauvaise affectivité ; leur opposition renvoie exclusivement à la force (*kratos*) qu'a l'âme pensante (*nous*) de maîtriser la passion, comme les mots mêmes l'indiquent : « Le continent (*enkratês*, littéralement : "être dans la force") et l'incontinent (*akratês*, littéralement : "être privé de force") sont ainsi nommés d'après la pensée – selon qu'elle est en force (maîtrise) ou non »[48].

L'*akrasia* se situe donc en quelque sorte en deçà de la mauvaiseté caractérielle[49]. Afin de mieux cerner l'enjeu de sa thématisation, il convient de se demander pourquoi Aristote lui associe un autre phénomène de la vie affective – celui de la mollesse (*malakia*), opposée à l'endurance (*karteria*)[50]. Bien que mollesse et endurance soient des

46. *EN*, 1145 b 30 ; pas d'incontinence avant et en dehors de l'irruption du *pathos* même.

47. *EN*, 1146 a 9 *sq*. Notons que les paramètres de l'affectivité utilisés par Aristote sont faible/fort (intensité) et bonne/mauvaise (qualité onto-sotériologique) 1145 b 35 *sq*., 1146 a 10 *sq*.

48. *EN*, 1168 b 34 : *legetai to kratein ton noun ê mê*, *cf*. 1151 a 22 : *kratei to pathos* (*kratein* est ici synonyme d'*energein*). Il s'agit donc pour Aristote d'un rapport de force entre *nous* et *thumos*. Dans ce même sens, 1102 b 14 *sq*. évoque l'expérience de deux forces opposées dans l'*akrasia* pour établir la distinction de la *psukhê* en affectivité et pensée. Le « droit savoir » sur ce qui est juste n'entre pas en jeu : « L'incontinent sait qu'il produit des mauvais actes à cause de la passion, le continent sait qu'il a de mauvais désirs, mais ne les met pas en pratique en suivant la raison » (1145 b 12). Contrairement à l'homme de mauvais caractère comme *aphrôn* (imprudent, insensé, démesuré), l'homme incontinent dispose de la droite raison et d'une certaine *phronêsis*.

49. *Cf. EN*, 1148 a 3 ; elle n'est pas seulement, comme la mauvaiseté, une « erreur » (*hamartia*), mais une « corruption » (*kakia*, ici dans le sens de *mokhthêron*, *phaulon*).

50. *EN*, 1145 a 35, 1150 a 32 *sq*. ; la *truphê* est un cas spécifique de la *malakia* (*cf*. 1150 b 3).

traits plus continus, voire habituels, ils semblent évoquer le même phénomène affectif – l'irritabilité comme force opérative de passer à l'action (*thumos/epithumia*) : « La mollesse, c'est de fuir tout ce qui est pénible »[51]. Le « mou » se réduit à la jouissance de l'immédiat – toute médiation lui paraît trop ennuyeuse et fatiguante. Son affectivité manque de *thumos* – d'ardeur, au sens de force entreprenante ; elle se réjouit dans la passivité narcissique du recevoir. Tandis que l'affectivité de l'incontinent et du continent se caractérise par un surplus d'irritabilité toujours prêt à déborder (*thumoeidês*), mollesse et endurance en contiennent trop peu : leur affectivité manque de force énergétique (*thumos*), de désir et d'envie d'agir (*epithumia*), de « souffle » pour médiatiser un projet à travers la longue chaîne de ses moyens[52]. Nous en concluons que le thème principal d'Aristote dans les chapitres sur l'*akrasia*, est l'excès (*huperbolê*) et le défaut (*elleipsis*) de la force opératoire de l'affectivité (*thumos/epithumia*) en tant que *principe* de l'agir affectif (*kata pathos*) opposé à l'agir selon la pensée (*kata noun*) :

+	*thumos/epithumia*	-
akrasia/enkrateia		*malakia/kartêria*

Comme nous allons essayer de le montrer, la question fondamentale d'Aristote serait donc, dans ces chapitres, de savoir si et dans quelle mesure l'affectivité peut revêtir la fonction d'un *principe* autonome de la pratique humaine, opposé à la pensée.

Cette première approche trouve son plein appui dans l'analyse qu'Aristote consacre au domaine de l'*akrasia*[53]. Rappelons d'abord que la distinction de l'affectivité en somatique et psychique permet à Aristote de rassembler l'ensemble des comportements habituels liés à la jouissance corporelle (consommation, érotisme) dans une seule et unique *aretê* : la tempérance (*sôphrosunê*), opposée à la débauche (*akolasia*) et à l'insensibilité (*anaisthesia*). Or, celles-ci sont au niveau caractériel d'un style de vie explicitement assumé ce que continence et incontinence sont en tant qu'événements purement passionnels : le débauché est un incontinent habituel par le caractère et par le style de vie, l'incontinent un débauché de passage[54]. Le domaine de l'*akrasia* s'enracine d'abord, tout comme celui de l'*akolasia*, dans la jouissance

51. *EN*, 1116 a 14 : *malakia gar to pheugein ta epipona*.

52. *Cf. Politique* 1327 b 2 *sq*., pour l'application ethnologique ; *thumoeidês* (ardent) évoque le phénomène de l'audace, de l'initiative dans l'action, de la force entreprenante et, par spécialisation, le courage et la colère.

53. *EN*, VII, chap. 6-8 ; voir, pour l'analyse de la tempérance, le livre III, chap. 13-15.

54. *EN*, 1146 a 31, b 22, 1148 a 17 ; ils se réfèrent au même domaine, mais différemment (a 15).

sensuelle ; il s'étend ensuite par analogie à l'affectivité psychique pour désigner celui qui poursuit d'une manière excessive ou défaillante une jouissance symbolique – comme la richesse, l'honneur, ou la reconnaissance[55]. Or, c'est par rapport à cette distinction fondamentale entre affectivité somatique et psychique, respectivement entre jouissance sensuelle et symbolique[56], qu'Aristote distingue deux formes de l'*akrasia*[57]: l'incontinence colérique (*thumos*), qui a trait au domaine psychique en ce qu'elle est réaction affective violente à une injustice ressentie, et l'incontinence du désir *(epithumia)*, centrée sur la jouissance sensuelle. La colère est, selon Aristote[58], par nature « extatique » en ce qu'elle nous emporte en dehors des pensées bien pondérées ; elle est en quelque manière l'éclat pur de ce qu'est dans toute affectivité son degré d'irritabilité. Elle est donc caractérisée par une précipitation violente à l'action, qui, du même coup, écarte toute réflexion[59] et présente l'extase passionnelle à l'état pur, sans ambages ni détours, pour coïncider avec le concept de l'*akrasia* même – l'« extase de la pensée »[60]. L'affectivité passionnelle du désir, en revanche, n'est pas immédiatement opératoire : en mettant entre la passion et l'action la ruse et la planification perfide[61], elle réussit à camoufler son caractère extatique et se donne l'apparence de la raison pour mieux se réaliser. L'*akrasia,* distinguée en « coup de colère » (psychique) et « coup de passion » (somatique), se différencie selon les moments opérationnels de l'affectivité – *thumos* et *epithumia*. L'affectivité est visée en tant que *principe alternatif* de la pratique en opposition avec la pensée.

La question des principes de l'agir – affectivité et pensée – s'inscrit dans un contexte philosophique déjà ancien que nous rappelerons brièvement à travers deux instances, Euripide et Socrate. Phèdre, dans l'*Hyppolite* d'Euripide, formule la première ce que nous pouvons considérer comme l'aporie de fond de la réflexion éthique à l'époque socratique[62] :

> « Souvent, déjà, durant les longues heures de la nuit, j'ai médité sur ce qui corrompt la vie des mortels ; et ce n'est pas, je crois, de par la nature de leur savoir éthique *(gnômê)* qu'ils pratiquent le pire, bien au contraire : la bonne et juste pondération (*eu phronein*) appartient à la plupart. Alors j'ai compris : tout en sachant et en connaissant ce qui est bon et juste, nous ne nous donnons pas la peine de le mettre en pratique, les uns par paresse, les autres en substituant au bon agir quelque plaisir qui s'offre à la jouissance immédiate ».

55. *EN,* 1147 b 35, 1148 b 6, b 10, b 13, 1149 a 3, a 23, b 32, 1151 b 32. Ce rapport d'analogie (ou de ressemblance : *homoiotês)* se fonde sur la différence *essentielle* (eidétique) de l'affectivité (somatique – psychique).
56. *EN,* 1147 b 24, 1148 b 15.
57. *EN,* 1149 a 25 *sq.*
58. *EE,* 1229 a 25.
59. *EN,* 1149 a 30.
60. *EN,* 1145 b 11 : *ekstatikos tou logismou.*
61. *EN,* 1149 b 13.
62. Euripide, *Hippolyte*, v. 375 *sq.*

Dans un sens apparenté, Médée s'écrie : « L'impulsion affective (*thumos*) est plus forte que mes délibérations ; ainsi elle est la plus grande cause des maux qui frappent les mortels »[63]. La cause de l'inefficacité du savoir du bien, c'est l'affectivité ; celle-ci est donc un principe autonome de l'action, ce que Socrate conteste par l'identification de l'excellence (*aretê*) avec la science *(epistêmê)*, et de la mauvaiseté avec l'ignorance. En fait, si – d'après la thèse bien connue selon laquelle « rien n'est plus fort que l'esprit » – la pensée est le principe ontologique (*arkhê*) de l'être humain déjà et toujours en vigueur, rien d'extérieur ne peut intervenir pour déterminer l'action humaine. L'homme ne sort pas de la pensée et de la conscience des choses qu'elle produit ; elle le maîtrise, qu'il le veuille ou non, et ce, même dans les aberrations passionnelles. Socrate ne reconnaissait par conséquent qu'un seul principe de la *praxis* : la pensée ; l'affectivité ne saurait être un « autre » principe de l'action qui éclaterait dans l'*akrasia*. Celle-ci ne serait donc pas ce qu'elle évoque littéralement – un manque de force noétique, mais seulement une privation du vrai savoir, et donc une ignorance (*agnoia*). Aristote témoigne :

> « Il serait en effet terrible, comme l'estimait Socrate, que tout en ayant le savoir (*epistêmê*) on pût être dominé par autre chose et tiré en tous sens comme un esclave. Socrate, en effet, combattait à fond cette pensée en soutenant qu'il n'y avait pas d'incontinence (*akrasia*) [...] mais seulement de l'ignorance (*agnoia*) »[64].

L'enjeu du débat est clair : comment comprendre que le principe (*arkhê*) de l'être humain soit l'esprit, s'il est manifeste que ce principe peut être condamné à l'inefficacité ? Qu'est-ce qui intervient dans la pratique humaine comme l'autre de son comportement rationnel, et s'arroge la fonction de principe ?

Si la position socratique est, comme Aristote le retient, en contradiction avec les phénomènes[65], il s'agit de reconnaître l'affectivité comme l'*autre principe* de la pratique constitutif pour l'homme en tant qu'être vivant. Deux principes contraires ne pouvant déterminer

63. Euripide, *Médée*, v. 1077.
64. *EN,* 1145 b 23 ; *cf.* Platon, *Prt.*, 345 d, e, 352 b *sq.* ; *Grg.*, 468 c-e, 509 e, *Plt.*, 382 a, 413 a *sq.*, 444 *sq.* (etc.), *Lg.*, 860 c, 863 c, 902 a-b. L'enjeu de la question est d'abord thérapeutique : comment guérir l'homme mauvais et incontinent (*cf.* 1150 a 22, b 32 *sq.*, 1151 a 11 *sq.*, b 5 *sq.* etc.) ; ensuite philosophique : il concerne la conception de l'âme humaine et de l'esprit comme *arkhê*.
65. *EN,* 1145 b 28.

l'action humaine en même temps, l'affectivité devrait être tenue en latence (*dunamei*) par la pensée comme principe ontologique dominant de l'être humain. L'*akrasia* pourrait donc être comprise comme l'interruption passagère du comportement caractériel par l'irruption soudaine du *pathos* qui, à son tour, mettrait la pensée en état de latence. C'est dans cette direction qu'Aristote élabore sa réponse à la question de l'opérativité (ou praticité) de la pensée en tant qu'*arkhê* de l'être humain.

Cette réponse est déjà contenue dans la délimitation conceptuelle de l'*akrasia* comme « extase de la pensée » (*ekstasis tou logismou*), extase qui survient plus précisément « par l'affect ou la passion » (*dia to pathos*)[66]. Le *logismos* désigne dans ce contexte la délibération (*bouleuesthai*) comme pensée discursive par laquelle nous médiatisons nos possibilités avec nos fins. Jeté hors de sa planification habituelle par l'irruption violente du *pathos*, l'incontinent « perd la tête » : il est, par rapport à son être rationnel, en position d'extériorité – en « extase ». Le terme d'« extase », chez Aristote, désigne principalement, dans ses différents champs d'application, le coup brusque d'une altération qui fait sortir d'une identité, délimitée par l'être essentiel d'une chose (*eidos*) ; l'« extase » est comme un tollé contre l'immanence (*emmenein*) d'une circonscription eidétique et donc une destruction et une perte d'essence. Ainsi, Aristote appelle ce qui « dans la génération est contre nature, une *ekstasis* de ce qui est selon la nature »[67]. Il s'agit donc d'un concept dynamique de la différence, dont la connotation est nettement négative ; l'extase est l'événement destructif de la différence, le mouvement même d'une négativité soudaine qui envahit, jette au dehors et *anéantit*. Elle s'oppose donc directement à la sauvegarde (*sôtêria*) de quelque chose dans et par son immanence eidétique, sa forme. Dans le contexte éthique, l'*ekstasis* se définit par rapport à l'excellence (*aretê*) comme perfection (*teleiôsis*) et coïncide, par conséquent, avec la mauvaiseté (*kakia*)[68]. Dans ce sens, l'*ekstasis*, référée à l'être rationnel de l'homme, devient synonyme de folie (*mania*), comme dans les « extases érotiques » ou les folies tragiques d'un Ajax ou d'un Hercule[69]. L'incontinence est une « petite folie » :

66. *EN*, 1145 b 11-1151 a 20, a 26.

67. *De caelo*, II, 3, 286 a 19 ; *cf. Ph.*, IV, 13, 222 b 16 : *metabolê de pasa phusei ekstatikon*, b 21 : *ekstatikon gar hê metabolê kath'autên* (en rapport avec l'instant (*exaiphnês*, b 15) comme « extase » (*cf.* Platon, *Prm.*, 155 e-157 d).

68. *Ph.*, VII, 3, 247 a 3. En *EN*, 1119 a 26, Aristote évoque également la force « extatique » de la douleur.

69. *Pr.*, 953 a 17-22 ; *Physiognonomica*, 4, 808 b 34. Ainsi dans notre contexte, *hoi ekstatikoi* (= *hoi en pathêsin ontes*, 1147 a 10-24) évoque couramment ceux qui sont frappés d'un coup de folie (pathologique ou transitoire).

une sortie hors de l'horizon de la pensée délibérante dans lequel se tient notre vie quotidienne.

L'analyse de l'*akrasia* doit donc se concentrer sur ce qui *fait* sortir de l'horizon de la pensée – la force du *pathos* – et la modification fondamentale que la pensée en subit. Il faut dès lors poser la question du mode d'être du non-savoir qui survient dans l'*akrasia* et s'attaquer au problème, laissé ouvert par Socrate, du statut précis de l'ignorance (*agnoia*) qui caractérise l'acte incontinent[70]. Or, le coup passionnel ou colérique que nous subissons dans l'incontinence ne supprime pas le savoir comme savoir concret de quelque chose : nous savons toujours ce que sont les choses. Le savoir, quant à son contenu, reste intact. Le savoir des choses est toujours là – et nous agissons moins *contre* ou *malgré* lui qu'*en face de* lui. Ce qui lui manque, c'est l'opérativité effective de ce qu'il contient comme projet de comportement pratique : ce que nous nous sommes prescrit comme orientation de notre pratique est présent – mais comme privé de réalité, d'effectivité, d'opérativité. Neutralisé, il ne détermine plus notre action. Qu'en est-il de cette « déréalisation » du savoir prescriptif ?

Commençons par inverser la question : en quoi consiste pour Aristote l'effectivité de la pensée en acte ? – En la conviction (*pistis*). La pensée en acte est toujours convaincue de quelque chose, soit par son savoir conceptuel des choses (*epagôgê*) soit par son raisonnement (*syllogismos*)[71] ; tout objet de savoir a, en tant qu'objet de savoir, sa conviction soit en lui-même – comme les principes – soit en autre chose – comme tout ce qui se sait à partir des principes[72]. Ce qui – en deçà de toute différenciation du savoir ou des objets sus – est fondamental pour la pensée comme principe du savoir, c'est sa caractérisation par la *pistis*, la conviction comme effectivité de l'attachement de la pensée au pensé, de leur unité réelle[73]. Inversons de nouveau, et il en ressort que la « déréalisation » du savoir consiste dans une perte de *pistis* : le contenu du savoir est toujours là – mais le « cœur » – la conviction – n'y est plus. Par conséquent, la distinction du savoir en « opinion vraie » (*doxa alêthês*) et « savoir vérifié » (*epistêmê*) ne réussit pas à expliquer le phénomène de l'*akrasia* : ce qui seul importe, c'est la conviction, qui – au moins « subjectivement » – peut être la même dans les deux cas[74].

Or, la suppression du *pisteuein* advient dans l'*akrasia* par le *pathos* : elle n'a pas de fondement théorique, engendré par une meil-

70. *EN*, 1145 b 29. Cette question occupe tout le chapitre 5.

71. *APr.*, 68 b 13.

72. *Top.* 100 b 18-22.

73. *Cf. de An.*, III, 7, 431 a 1 : *to d'auto estin hê kat'energeian epistêmê tô pragmati.*

74. *EN*, 1146 b 24-31.

leure entente des choses ou un aperçu aporétique. Dans l'incontinence, nous ne sortons pas de notre conviction pour de bonnes raisons ; la sortie « extatique » mène tout droit hors de l'effectivité opérationnelle du savoir par l'irruption du *pathos*. Le savoir est mis en suspens pour devenir un contenu purement représenté ou mieux : « aprésenté ». Présent à la conscience, mais privé de toute force de conviction, le savoir est là – « déréalisé » et de manière purement « aprésentative ». L'état du savoir envahi par le *pathos* est cette ambivalence : « D'une certaine manière, nous avons et nous n'avons pas le savoir »[75]. Nous l'avons « en puissance » (*dunamei*) – et non pas « en acte » (*energeiai*). Privé de conviction réelle, le savoir est devenu purement potentiel[76] : son unité réelle avec la chose est brisée – il se la présente comme quelque chose d'« étrange », détachée de l'application concrète de la conscience, une sorte de savoir présumé qui ne « touche » plus[77].

Bien que cette explication nous fasse comprendre le mode spécifique de l'ignorance (*agnoia*) qui survient dans l'*akrasia*, elle reste insuffisante quant à l'explication de ses causes. C'est dans cette perspective qu'Aristote s'oriente vers le mode d'être spécifiquement anthropologique du savoir[78] pour préciser, par la considération dite « physique » (*phusikos*), la façon dont le *pathos* annule l'effectivité du savoir. Élucidé par une première série d'exemples[79], l'état passionnel est associé à ce qui arrive dans l'ivresse, le sommeil, le rêve ou la folie comme fonctionnement vide du savoir, privé d'un vrai rapport aux choses et provoqué par des altérations psychosomatiques ou affectives. S'il y a pourtant une différence essentielle entre l'incontinence comme « petite folie » et les phénomènes évoqués, c'est que l'incontinent est *témoin* de sa transgression affective qui se traduit ultérieurement par le repentir et le remords ; tandis que l'ivrogne, le rêveur ou le fou habitent leur *pathos* sans le vivre en opposition à ou en face d'un savoir invalidé. Nous pensons que c'est pour cette raison qu'Aristote introduit une deuxième série d'exemples qui évoquent une sorte de « *pseudo-*

75. *EN*, 1147 a 13.
76. *EN*, 1146 b 31 *sq.*
77. *EN*, 1147 a 4, Aristote distingue deux manières d'être de l'universel (*katholou*, *cf. Metaph.*, M, 10, 1087 a 15) : l'universel pris en lui même (*eph'heautou*) et rapporté à la chose (*epi tou pragmatos*). Ce rapport à la chose se réalise par la pensée en acte, tandis que l'universel pris en lui même est réduit à la potentialité d'une intention qui réalise et actualise son contenu objectif ou noématique : l'*eidos* ou la quiddité. Le *pragma* ne désigne donc pas ici une chose physique singulière, mais l'actualisation de l'*eidos* dans la pensée en œuvre qui s'effectue – selon le cas – en rapport avec l'*aisthesis*. Ainsi dans la *praxis*, où les *prakta* sont des *kath'hekasta* ; mais ces *kath'hekasta* ne désignent pas des objets physiques, mais les actes réalisés et leur résultats, la réalité pratique de l'homme – qui est bien « sensible ».
78. *EN*, 1147 a 10 (*allon tropon*).
79. *EN*, 1147 a 13.

energein » du savoir où la fonction du témoignage est sauvegardée : comme c'est le cas pour l'acteur – qui ne pense pas ce qu'il dit en tant qu'acteur – ou pour l'apprenti – qui en s'appropriant un savoir « par cœur » est encore loin d'avoir un savoir réel des choses en question ; de même que, dans la reproduction machinale du mémorisé, nous avons affaire à un savoir en quelque manière « irréel », non encore incarné par l'expérience et la pratique des choses mêmes. Cette situation n'est pas si pathologique qu'elle peut paraître : elle s'apparente à la pratique courante des sophistes et de certains philosophes qui ne réalisent pas ce qu'ils disent – ce qui, d'ailleurs, est constitutif du langage humain : « Il n'est pas nécessaire de penser vraiment ce qu'on dit »[80]. Parler, c'est aprésenter des pensées qu'on ne doit pas forcément effectuer et investir de conviction. Pathologie quotidienne, donc.

Il s'ensuit que nous pouvons localiser le cas spécifique de l'*akrasia* à l'entrecroisement de ces deux séries d'exemples : le coup passionnel rend le savoir éthique hypocrite et sophistique – il tourne à vide, privé de conviction effective et efficace. Submergée par la passion, la pensée est – comme dans l'ivresse – éclipsée par la force (*kratos*) physiologique de l'affectivité. Le retour à la raison est donc, comme le dit Aristote, extérieur au *pathos* lui-même[81] : c'est le réveil de la pensée qui, en reprenant ses sens, se rétablit dans sa puissance effective (*kratein*) de détermination du comportement humain. Il n'en reste pas moins, que – au moins de façon transitoire – celui-ci peut s'y soustraire.

Note : Notre reconstruction s'oppose radicalement à l'interprétation courante du chapitre V qui, à nos yeux, constitue un grave malentendu[82]. Celui-ci provient de ce qu'on oppose au raisonnement *phusikos* explicitement assumé ici, un raisonnement *logikos*, terme qui pourtant n'apparaît pas dans le texte (pas plus que celui du syllogisme). Cette argumentation *logikos* (1147 a 2-6, reprise de 1147 a 25-1147 b 3, évoquée de nouveau en b 9) consisterait dans une reconstruction syllogistique de l'*akrasia*. Mais une telle reconstruction ne pourrait avoir pour Aristote qu'une valeur strictement « aporétique » en démontrant *l'impossibilité* d'une telle explication *socratique* de l'*akrasia*. Si l'*akrasia* était explicable en termes de défaillance épistémique, elle serait toujours une *agnoia* au sens socratique. Mais ce qu'Aristote veut montrer, c'est exactement le contraire : c'est le *pathos* qui est la cause de l'*akrasia* et qui détermine le mode d'être spécifique de l'*agnoia*. Il n'y a donc qu'une seule explication de l'*akrasia* – et elle est « physique » (*phusikos*). La conception « syllogistique » prêtée à Aristote, à savoir que l'*akrasia* résulterait d'une subsomption non effectuée entre l'universel et le particulier, est philosophiquement fausse et herméneutiquement infondée : d'abord, l'incontinent ne manque pas de pouvoir syllogistique de raisonnement – tout au contraire ; dans le cas du coup passionnel, il déploie tout l'artifice de la ruse

80. *Metaph.*, Γ, 3, 1005 b 25.
81. *EN*, 1147 b 6-9.
82. Pour restreindre nos références, limitons nous à renvoyer aux traductions – commentaires les plus connues : Gautier/Jolif (Paris – Louvain, 1958-59) et Tricot (Paris, 1959) en France, Franz Dirlmeier (Berlin, 1956) et Günther Bien (Hambourg, 1972) en Allemagne.

pour réaliser ses fins (1149 b 13 *sq.*). Ensuite, son savoir conceptuel est bel et bien en œuvre ; autrement il ne pourrait pas agir du tout et encore moins agir contre un savoir contraire, ou face à celui-ci. Rappelons en passant que selon Aristote, ni la subsomption ni l'actualisation d'un savoir ne sont des « syllogismes ». D'autre part, nous pensons que le raisonnement *phusikos* (1147 a 24), dont ce qui précède (*allon tropon* : a 10 *sq.*) est l'exemple par excellence, se poursuit ici (a 25 *sq.*) *à travers* et *par la médiation* d'un raisonnement d'allure « logique » (*cf.* le renvoi final aux « physiologues » 1147 b 8) pour montrer l'endroit précis où le *pathos* fait irruption (1147 a 29 *sq.*) : si, dans une situation donnée, je vois des friandises tout en me disant que je ne devrais pas les engloutir, je vais tout logiquement me comporter ainsi : *hormis* le cas, où quelque chose *d'autre, extérieur* à cette situation epistémique, m'en empêche (*mê kôluomenon*, a 31) – l'affect, qui surgit brusquement comme l'envie irrésistible (*epithumia*) de les engloutir et m'entraîne à l'action : la situation m'affecte (a 33 : *hautê de energei*), le désir est là (a 34 : *epithumia enousa*) et, affecté, se précipite vers l'action (a 34 : *hê d'epithumia agei*). Voilà que je suis envahi par le *pathos*, en situation extatique par rapport à mon savoir neutralisé et privé de force opérationnelle (1147 b 1 : *akrateuesthai ; cf.* 1151 a 22 : *kratei to pathos* et 1151 a 26 : *ekstatikos dia to pathos*). Et Aristote de conclure contre l'intellectualisme en Éthique (a 35) : *kinein gar hekaston dunatai tôn moriôn* – c'est que les deux parties de l'âme – affectivité et pensée – peuvent engendrer l'action[83]. *Quod erat demonstrandum.*

3. Thériotês *(la bestialité ou sauvagerie)*

Venons-en à la troisième et dernière figure de la négativité – la bestialité (ou sauvagerie)[84]. Si elle constitue une figure propre de la négativité en marge de l'*akrasia*, c'est en tant qu'excès (*huperbolê*) de mauvaiseté[85], excès qui fait éclater le cadre de la mauvaiseté et se place *en dehors* de ses limites bien circonscrites[86]. Elle est en quelque sorte une *extase de la mauvaiseté* elle-même ; par son caractère extatique elle se rattache à l'*akrasia* qu'elle porte à l'extrême d'une perversion totale de l'être humain[87]. La sauvagerie n'est plus, comme l'*akrasia*, une petite, mais une grande folie ; elle devient la figure même de l'extase qui porte la négativité destructrice de l'affectivité à son

83. Les traducteurs (Gauthier/Jolif, Tricot, F. Dirlmeier, G. Bien) préfèrent prendre « *hekaston ton morion* » comme complément d'objet de « *kinein dunatai* » et suppléer comme sujet l'*epithumia* de la phrase précédante. Bien que grammaticalement possible, cette construction ne fait aucun sens : Selon Gauthier et Jolif, l'« epithymia peut mouvoir les parties du corps », (« les organes » chez Dirlmeier), selon Tricot et Bien, « les deux parties de l'âme » (*epithumikon et noêtikon*). Mais *hekaston tôn moriôn* ne saurait signifier les parties du corps ou les organes, sans compter que ceux-ci n'ont rien à voir dans la question ; l'expression renvoie infailliblement – comme Tricot et Bien l'ont vu – aux « parties de l'âme », évoquées avant à travers la contrarieté intérieure ; mais ces « parties de l'âme » ne sauraient être « les objets mus » par l'une d'entre elles – l'*epithumia*. Nous préférons donc la solution la plus simple : prendre *hekaston tôn moriôn* comme sujet de la phrase, ce qui permet de donner un sens clair et précis à tout l'argument.

84. *EN*, 1145 a 18-33 ; 1148 b 15-1149 a 20 ; 1149 b 29-1150 a 7

85. *EN*, 1145 a 32.

86. *EN*, 1148 b 34 : *exô tôn horôn esti tês kakias.*

87. *EN*, 1149 b 35 : *ou gar ekhei prohairesin oude logismon, all'exestêke tês phuseôs, hôsper hoi mainomenoi tôn anthrôpôn. Cf.* 1150 a 2-5 la perte du « principe » (*arkhê*) – de l'esprit (*nous*), sauvé dans l'*akrasia* (1151 a 25).

paroxysme – là, où l'homme se place en dehors de l'humanité. En tant qu'extase de l'être humain même, elle n'a plus de commune mesure avec ce que l'homme est par nature. La *thériotês* réunit en quelque sorte les traits négatifs de la *kakia* et de l'*akrasia* : elle est une privation totale du principe rationnel du comportement humain et donc de toute *phronêsis*, par une extase affective recherchée délibérément.

Par conséquent, il faut radicalement la distinguer de toute sorte de perversion diabolique où l'homme appliquerait son intelligence à la poursuite de fins perverses[88]. Le « diabolisme » est une détermination extrême de la mauvaiseté, la bestialité une dérive pathique hors de toute poursuite des fins et privée de tout horizon de pratique humaine : elle est profondément gratuite, sans raison et « en vue de quoi » (*hou heneka*) ; elle est donc moins une dépravation et une perversion de la pensée que son éclipse totale dans et par l'extase affective. Tandis que la mauvaiseté – même dans son extrême perversion – sauvegarde la pensée comme principe de l'être humain, la *thériotês* l'abandonne ; et elle l'abandonne à la manière de l'*akrasia*, c'est-à-dire par l'extase pathique, mais sans sa contrariété interne et son repentir ; et si elle est, tout comme celle-ci, passagère, elle l'est d'une manière très différente : sans être un style de vie, elle est pourtant une sorte d'*akrasia* habituelle, reprise de temps en temps comme figure de la vie sauvage et extatique. Si elle mérite l'attention d'une réflexion éthique, c'est qu'elle rassemble – malgré le traitement peu élaboré qu'Aristote lui consacre en marge de l'*akrasia* – tous les comportements extatiques en vigueur dans la religion archaïque.

Ne nous laissons pas abuser par la référence aux « barbares » et à un « cannibalisme » sévissant au loin, en dehors des frontières culturelles de la Grèce[89]. L'allusion à Médée répète, par son geste rhétorique, le geste propre au mythe qui consiste à éloigner le terrible pour renforcer d'autant son irruption soudaine au cœur de la communauté grecque ; si Médée est « barbare », elle l'est pour le mythe grec, et le sacrifice humain, même au cas où il n'aurait plus été pratiqué à l'époque d'Aristote que dans des régions reculées, était bien connu en Grèce comme dans toute autre religion archaïque[90]. Rappelons seulement ces rites de fertilité qui consistent à déchirer avec les mains un adolescent vivant pour en répartir les lambeaux sanglants et encore chauds sur les champs, ou, au niveau du mythe, l'immolation d'Iphigénie par Agamemnon, ou encore les extases dionysiaques évoquées par les

88. *Cf. Pol.*, 1253 a 31 ; voir *EN*, 1144 a 23-27 pour la *deinotês*, excellence purement intellectuelle en elle-même neutre par rapport à l'affectivité sous-jacente (1152 a 10), mais éthiquement ambivalente selon son projet et son enracinement affectif.

89. *EN*, 1145 a 31.

90. Voir le témoignage de Platon, *Pol.*, 565 d, *Lg.*, 782 c, *Epin.*, 975 a, *Min.*, 315 c.

Bacchantes d'Euripide. Même dans la substitution à l'homme comme victime sacrificielle d'animaux, puis d'offrandes végétales, la violence originaire du sacrifice comme institution religieuse ne cesse pas de se trahir[91]. Toute violence est un comportement extatique qui se manifeste déjà au niveau de l'*akrasia* comme l'emportement colérique poussé à la vengeance par le *pathos* d'une injustice ressentie. Il est tout à fait révélateur à cet égard qu'Aristote localise la sauvagerie également du côté d'une éthicité centrée sur les affaires guerrières – comme celle des Spartiates[92] – pour dénoncer l'abrutissement de l'homme par une affectivité entraînée à s'enorgueillir du carnage d'autrui et à s'enivrer du sang écoulé. Si la guerre abrutit l'affectivité humaine en la rendant « sauvage et bestiale » (*therio-eidês*), c'est bien par la nature extatique de la violence qui la rapproche de l'institution religieuse du sacrifice. Aristote inclut même des rites apparemment beaucoup moins violents dans la sauvagerie : s'arracher les cheveux, se ronger les ongles, manger du charbon et de la terre – et nous pourrions y joindre tout ce qui accompagne les rites funéraires grecs comme les cris et hurlements rituels, le geste de se couvrir des cendres etc. – autant de comportements extatiques liés à la pratique religieuse ou culturelle, tout comme, encore, la pédérastie[93]. La sauvagerie ou bestialité concerne donc le champ immense des comportements extatiques expressément mis-en-œuvre par la vie religieuse grecque – comme les fêtes collectives avec leur aspect de débauche institutionnalisée et orgiastique, les extases liées à la mantique et aux mystères, et tout particulièrement à l'orphisme et au dionysisme dont les institutions, la tragédie, la comédie et les discours obscènes (*aiskhrologia*), constituent, par leur folie et leur violence rituelles, l'extatique par excellence.

Il est, dans cette perspective, peu étonnant qu'Aristote distingue la *thêriotês* selon son origine, en naturelle (*phusei*) et culturelle (*di'êthê*)[94] : elle est naturelle là où elle advient en fonction de mutilations ou d'une maladie, mais aussi là où la vie humaine ne s'est pas encore suffisamment détachée de l'immédiateté du sensible, et demeure submergée par le comportement affectif qui se vit au jour le jour – chez les « barbares »[95]. Si leur « sauvagerie » est encore d'origine *naturelle*, c'est que leur forme de vie est encore pré-culturelle et dépourvue du développement propre au *phronein* comme sens éthique. La sauvagerie semble donc être une phase naturelle et nécessaire dans l'évolution des

91. La violence du sacrifice reste, malgré nombre d'exagérations et de simplifications, l'intuition profonde du livre de René Girard, *La violence et le sacré* (Paris, 1972).

92. *Pol.* 1338 b 12 *sq.* (cf. 1324 b 12, b 39).

93. *EN,* 1148 b 28 (b 20 *sq.*).

94. *EN,* 1148 b 15 *sq.*, b 34 (*phusei – ex êthous*).

95. *EN,* 1149 a 9 *sq.* ; ici le renvoi aux « barbares » est justifié.

communautés humaines qui n'engendrent une « *phronêsis* collective »[96] comme base de leur culture ultérieure qu'à travers la suite des générations et de leurs expériences vitales accumulées. L'origine culturelle de la sauvagerie ne saurait, par conséquent, se détacher de son enracinement physique ; le « passage » à la culture – si passage il y a – ne peut éviter d'instaurer certains traits de la sauvagerie originelle comme des habitudes sociales, institutionnalisées en pratiques de la vie religieuse et éthique communautaire. La sauvagerie culturelle ou habituelle, c'est-à-dire institutionnalisée par les habitudes sociales de la vie collective, serait comme le reflet d'un passé révolu en disproportion croissante avec la « *phronêsis* collective » rassemblée comme base légiférée d'une forme de vie « culturelle ». Dans les deux cas, la sauvagerie s'associe à la maladie (*nosos*), mais avec une nuance hautement significative. En distinguant l'excès extatique de la mauvaiseté, et même l'*akrasia* en maladive et bestiale[97], Aristote restreint la *thêriotês* au seul domaine social et culturel, tandis que la *thêriotês* naturelle se confond avec la maladie psychosomatique pure et simple. La sauvagerie s'établit comme la notion d'une pathologie de l'éthicité concrète, dont la thérapie – dans la mesure où la « *phronêsis* collective » ne saurait plus la garantir – revient désormais à la philosophie ; l'autre, la sauvagerie naturelle, reste l'affaire des physiologues et des médecins. L'Éthique s'impose comme *analogon* de la médecine : son discours sur la négativité éthique est thérapeutique (*iatrikos*).

La notion de *thêriotês* constitue donc le centre direct et immédiat de l'affrontement de la *sophia* avec la réalité éthique grecque, circonscrite par la religiosité de la pensée mythico-tragique. La *thêriotês* est l'opposé extrême de la *sophia*, par nature opposée à toute extase affective de la pensée, qui, par son excès violent, produit une expérience affective de la transcendance impropre à l'homme et l'amène forcément à une fausse notion du divin, constitutive du rapport mythico-tragique au monde. Le divin n'est pas du côté de l'extase affective, il est du côté de la pensée comme effectivité aphysique qui, dans son ultime parachèvement comme *sophia*, rompt radicalement avec la pathologie affective de l'homme et l'élève au-delà les « affaires humaines » (*ta anthrôpina*). À l'expérience du divin par l'extase affective se substitue la « dés-anthropologisation » propre à la *sophia* comme expérience physico-cosmique du divin, accueillie et réalisée par la pensée. Il est tout à fait significatif en ce sens qu'Aristote oppose à la *thêriotês* non pas un « humanisme » quelconque, mais l'« excès d'excellence » qui, en dépassant l'homme en tant qu'homme vers le

96. *Cf.* la *phronêsis politikê* (*nomothêtikê*) p. ex. *EN,* 1141 a 20, b 23-33, 1180 a 33 *sq.*, *Pol.*, 1289 a 10.

97. *EN,* 1149 a 6 (*thêriodês – nosêmatôdês*), a 19.

divin, n'est rien d'autre que la *sophia*[98]. Celle-ci excède en excellence comme la *thêriotês* excède en mauvaiseté ; diamétralement opposées, elles constituent les possibilités extrêmes et radicalement exclusives pour l'homme de mettre en œuvre son essence d'être humain.

Nous avons, en parcourant le champ de la négativité éthique, reconstruit *grosso modo* ce qui dut être le regard d'Aristote sur la réalité de la vie grecque : comment apparaît – et comment comprendre – cette réalité humaine, qui, entre sacrifice et débauche, guerre et vengeance, érotisme et violence déploie son rapport avec les choses et avec le monde ? Du cercle rétréci d'un petit nombre d'hommes bouleversés par l'ouverture à la connaissance théorique – et dont le plus grand nombre s'égare toujours ou, ce qui est encore pire, abuse de cette connaissance à des fins politiques, à l'instar des sophistes, l'éthicité concrète de la vie grecque ne peut apparaître que comme une aberration collective, constituée par les coups passionnels et colériques de l'*akrasia*, l'aveuglement (*aphronein)* insensé et démesuré de la mauvaiseté et les extases affectives de la sauvagerie. Le regard d'Aristote ne peut que dénoncer un monde qu'il ne partage plus ; en le dénonçant par l'explication théorique, il lui confère la dignité d'élucider *a contrario* le lieu (*êthos*) de la vérité humaine[99]. La *sophia* est la fin de l'âge mythico-tragique – sa dissolution vers cette nouvelle configuration sotériologique du rapport de l'homme au monde qui forme l'enjeu de toute la pensée aristotélicienne pour parvenir à son articulation théorique dans l'*Éthique à Nicomaque*.

(Texte français révisé par G. Aubry.)

98. *EN*, 1145 a 18-33.

99. Que reste-t-il des institutions religieuses comme la tragédie ?- Privées de leur sens religieux, elles deviennent des institutions psychothérapeutiques qui travaillent à la purification *(katharsis)* de l'affectivité. Dans le cadre présent, nous devons renoncer à montrer – par une analyse de la conception aristotélicienne de la musique (*Politique* VIII, chap. 5-7) et de la tragédie dans la *Poétique* – la cohérence de la « sophia » aristotélicienne avec elle-même à tous les niveaux.