

Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote

Mario Vegetti

Università di Pavia, Dipartimento di Filosofia

Abstract

In Aristotle's ethics and anthropology the concept of normality or regularity, nature and norm subtly imply each other reciprocally.

The ethical criterium, explored throughout *Nicomachean Ethics* is that illustrated in detail by the "normal" conduct of the so called *spoudaios*. The point of contact between normality and naturalness is on the other side offered by the concept of *physis*, analysed both in *Physics* and in the biological works. Nature is what happens *epi to polu*, i.e. within the field of regularity and legality which characterises its processes.

But nature at the same time means *telos*, i.e. the finality and completion of these processes. What is normal is therefore also natural, and what is natural represents the normative level of phenomena. As for the ethical and anthropological field, the normal-natural human condition, and therefore the law which defines man's perfection, can be traced in the human political nature, i.e. in man's complete adjustment to the model given by the *spoudaios*. What falls outside this virtuous circle of normality, naturalness and legality is considered a moral deviation, which at the same time constitutes a teratology for and of mankind.

Accordingly, conformity to the naturalized public *ethos* excludes in Aristotle any recourse to the transcendental norm of the "ought to be" which had been one of the fundamental characteristics of Plato's ethics.

Dans l'éthique aristotélicienne, il y a une relation subtile d'implication réciproque, et même de fondation, entre les concepts de normalité ou régularité, de nature et de norme.

Cette relation se présente pourtant à deux niveaux différents. Le premier, plus faible, émerge au niveau de la différence épistémologique séparant les savoirs pratiques des savoirs théoriques: ici, la "normalité" n'est pas immédiatement celle de la nature, mais celle des opinions répandues et des coutumes partagées. En revanche, le second niveau, qui a un rôle de fondation par rapport au premier, se rapporte directement au concept de nature dans sa double acception de normalité régulière des phénomènes, d'un côté, et, de l'autre, de *telos*, valeur et norme des phénomènes mêmes (une double acception déjà mise en lumière par Geoffrey Lloyd, dans un séminaire Aubenque tenu à Paris, il y a dix ans, et auquel je me rapporterai dans la seconde partie de cette conversation).

Commençons donc par le premier niveau de la relation. On sait qu'au début de son *Ethique à Nicomaque*, Aristote formule un principe méthodologique fondamental: dans le domaine du savoir pratique, il n'est nécessaire ni de partir des principes théoriques (*archai*), comme le font les platoniciens, ni même de poser la question des causes (*aitiai*), selon une exigence propre à la science aristotélicienne: il suffit "de bien montrer le fait (*to hoti*); [...] d'ailleurs, le fait est une donnée première, c'est-à-dire un principe" (EN I 7 1098b1 sv.) (1).

Mais qu'est-ce que le "fait", dans le domaine de la praxis et des relations éthico-politiques? Le fait, la chose humaine comme le dit Romeyer, dont la compréhension correcte remplace le recours aux principes et aux causes, est constitué, à la lettre, par "ce qu'on dit", *ta legomena*, et par les coutumes partagées (*ethismoï*): à savoir, par le discours raisonnable et urbain sur les raisons, le sens et les valeurs des comportements, qui a lieu dans la pratique quotidienne de l'interaction sociale. Dans ce discours, sont déposées les "opinions courantes" (*doxai, endoxa*), qu'elles soient acceptées de la tradition des anciens, ou partagées universellement par le plus grand nombre, ou formulées par quelques personnages dignes de confiance, tels les philosophes:

Or, les tenants de ces dires se recommandent les uns par leur nombre et leur haute antiquité, les autres, quoique peu nombreux, par leur célébrité. (EN I 8 1098b9 sv.; voir I 3 1095a30 sv., VI 12)

Il est raisonnable de s'attendre, dit Aristote,

que ni les uns ni les autres ne se sont trompés du tout au tout, mais qu'au contraire ils ont vu juste au moins sur un point, peut-être même sur la plupart des points. (EN I 8 1098b28 sv.)

Et cela pour des raisons convergentes, éclaircies ailleurs par la métaphysique et l'anthropologie aristotéliennes: d'une part, que tous les hommes possèdent une disposition naturelle à la vérité (EE I 6); de l'autre, que la vérité possède sa propre capacité de se manifester, d'apparaître dans les phénomènes aux yeux de ceux qui savent observer. Cette convergence spontanée fonde l'attente raisonnable que dans la "donnée" représentée par la tradition acceptée, les croyances partagées, le discours quotidien du plus grand nombre ou des sages, soit déposé un répertoire d'opinions véridiques, qu'il faut rendre disponibles pour la construction du savoir pratique. Sa méthode consistera donc à rendre effective et univoque cette disponibilité potentielle.

[...] il nous faudra exposer les différentes vues relatives à ce problème; puis, ayant d'abord énuméré les difficultés qu'elles soulèvent, montrer ainsi la validité de toutes les opinions [*endoxa*] qui ont cours à propos de ces états d'âme, si c'est possible, ou, du moins, de la plus grande partie d'entre elles et de celles qui ont le plus de poids. Car si on dénoue les difficultés et si les opinions courantes demeurent intactes, la bonne solution sera démontrée de façon suffisante. (EN VII 1 1145b2 sv.)

Le patrimoine de savoir latent dans "ce qu'on dit" est donc souvent problématique, c'est-à-dire confus, ambigu, contradictoire. La tâche de la philosophie pratique n'est pas tellement de produire un nouveau savoir, qui serait par là même "paradoxal", mais de purifier ce gisement de vérité de ses déchets, le débarrasser de ce qui s'est infiltré d'inacceptable et contradictoire dans les opinions, pour "le conserver", le sauver dans ses lignes essentielles et dominantes, en rendant ainsi explicites et cohérents ses contenus implicites. Cela, et rien que cela, est nécessaire, selon Aristote, pour la construction du savoir éthico-politique.

Un tel présupposé rapproche décidément la philosophie pratique aristotélienne du monde du quotidien social: et ce rapprochement a naturellement déclenché la discussion des interprètes. D'un point de vue herméneutique, et essentiellement hégélien, Gadamer peut apprécier que l'impraticable "science du bien" platonicienne soit remplacée par le rappel à la "tradition morale". Mais Gigon remarque que, faute d'un questionnement explicite du fondement et de la validité de cette tradition, Aristote risque de se borner à une systématisation raisonnable des "règles d'existence non conflictuelle" repérables dans la pratique sociale. Plus radicalement, Sidgwick et Robin avaient déjà parlé d'une "morale du sens commun" des Grecs du IV^e siècle; et Barnes, voulant critiquer cette définition, peut uniquement souligner qu'une telle morale n'a pas un caractère "parrochial", car Aristote est prêt à accueillir non seulement les croyances répandues, mais aussi les opinions, parfois divergentes, des sages les plus influents.

Le *gentleman* athénien du IV^e siècle est certes, non seulement le protagoniste, mais le destinataire du discours éthique d'Aristote; et c'est l'un et l'autre à la fois parce qu'il est déjà prêt à le reconnaître et le partager. Mais le discours aristotélicien ne s'avère pas pour autant inutile à son allocataire; en effet, il va le rendre conscient de l'*ethos* public par lequel il a été formé spontanément, et il va lui restituer cet *ethos* délivré des confusions et contradictions qui s'y cachent.

Le "critère" éthique sera alors constitué par le comportement effectif d'une figure socialement reconnaissable et approuvée par sa conformité aux standards moraux partagés.

Ainsi donc on dit des oeuvres qu'elles sont justes et tempérées quand elles sont *telles que* les accomplirait l'homme juste ou tempérant. Mais, pour que le sujet soit juste et tempérant, il ne suffit pas qu'il fasse ces oeuvres-là: il faut encore qu'il les accomplisse *comme* les accomplissent les hommes justes et tempérants. (EN II 4 1105b5 sv.).

Il y a donc un type d'homme sérieux et vertueux, le *spoudaios*, qui représente - dit Aristote à plusieurs reprises - "la règle et la mesure" du comportement moral (EN III 4 1113a32 sv.), qui dans ce domaine est "la mesure de toutes choses" (EN IX 4 1166a12 sv.), et qui sait faire le partage, dans l'appréciation des plaisirs, entre les plaisirs nobles et dignes et les pervers et corrompus (EN X, 5, 1176a15 sv.).

Le fait d'indiquer un personnage, un type social, et son comportement, comme modèle et critère de *arete*, peut donc être considéré à bonne raison, selon la suggestion d'Aubenque, comme un héritage de l'univers moral homérique. Dans le monde contingent de l'action humaine, le renvoi à la figure ostensible, familière, du *spoudaios* remplace ce que chez Platon était le rappel, trop rigide et abstrait, au Bien. Du point de vue sociologique, ce nouveau "héros moral" est aisément reconnaissable, comme l'a écrit Adkins, dans le style du gentilhomme athénien. D'ailleurs, Aristote cite de façon explicite "Périclès et ses semblables" comme les représentants de cette figure d'homme sage et prudent, le *phronimos*, qui est l'un des visages du *spoudaios* (EN VI 5 1140b8). L'opération aristotélicienne est pourtant plus complexe: elle renvoie certes à un référent sociologique précis, mais elle ne se laisse pas pour autant y réduire. En effet, si le *spoudaios* sert de critère de vertu, c'est parce qu'il a choisi de vivre selon la vertu: l'hendiadys *spoudaios kai arete* revient à plusieurs reprises dans le texte d'Aristote (EN 1166a12 sv. et, plus nettement, EE II 11). Un protagoniste qui confirme en tout cas - avec sa fonction de critère et mesure de la vertu - l'enracinement de l'*ethos* dans la *polis* existante, et qui ferme, avec l'opération éducative du père et de la loi, l'horizon historico-social auquel est déléguée l'habitude à la pratique vertueuse et sa transformation en caractère moralement consolidé.

Cette circularité permet d'ailleurs à Aristote d'éviter un retour au relativisme de Protagoras, nettement évoqué par son assomption anti-platonicienne du *spoudaios* comme "règle et mesure". Selon Protagoras, la mesure de la valeur était l'homme, au sens de chaque individu, ou la cité dans sa volonté majoritaire, quelle qu'elle soit. Chez Aristote, par contre, le critère n'est pas constitué par un individu quelconque, mais par le type humain socialement reconnu comme éminent pour sa dignité morale; et le critère n'est pas constitué non plus par la cité dans son ensemble, mais uniquement par le milieu de ces hommes, dont la volonté peut ne pas prévaloir, par exemple, dans un régime de démocratie extrême, où domine la masse des non *spoudaioi*. Le relativisme sophistique, individuel ou politique, est ainsi tempéré par une sorte de "relativisme de milieu", défini à la fois selon des garanties d'ordre moral et sociologique.

La circularité du critère proposé par le *spoudaios*, entre sociologie et morale, revoie immédiatement à un problème plus général de l'éthique aristotélicienne, le problème de la norme. Si le but de l'action est clair - le bonheur, on ne peut pas en dire autant de son obligation morale. En effet, ce critère n'explique jamais *pourquoi* un certain sujet devrait accomplir une certaine

action, mais seulement *ce qu'il faut faire* en certaines circonstances pour que l'action soit socialement acceptable, et *comment* le faire. Par opposition au souci normatif typique de la pensée platonicienne, l'éthique d'Aristote se donne ainsi comme une description du système de valeurs implicite dans les pratiques sociales, comme une "phénoménologie de la morale" (Aubenque), enracinée d'une part dans la contingence de la condition humaine, de l'autre dans la tradition culturelle partagée des Grecs. Comment dériver, toutefois, des normes et prescriptions d'une telle attitude phénoménologique-descriptive? Bien entendu, Aristote n'est pas conscient des interdits qu'au XXe siècle, dans le sillage de Hume, des penseurs tels que Moore et Weber allaient opposer à cette dérivation; mais il est bien conscient au contraire du problème de fonder philosophiquement la transformation d'une approche descriptive en ce système de normes qui représente une exigence incontournable de sa pensée éthique. Il dispose pourtant d'un dispositif efficace de solution du problème: celui offert par une anthropologie fondée sur la structure ontologique de la nature, qui lui permet de bâtir, selon la formule de Engberg, "l'une des versions les plus puissantes du naturalisme éthique".

Le passage fondateur entre éthique et nature prend appui sur la double acception du concept de *physis*. D'une part, les phénomènes relatifs à toutes les entités "par nature" (*ta physei onta*) sont *réguliers*, c'est-à-dire tendent à se répéter de façon constante. Comme, dans le domaine de la nature, des processus tout à fait nécessaires ne sont pas possibles, cette régularité signifie qu'ils ont lieu "dans la majorité des cas" (*hos epi to poly*): la présence structurale de la matière dans les entités par nature empêche que la régularité de leurs comportements soit absolue et nécessaire. Des exceptions sont toujours possibles: il faudra les considérer comme des "anomalies" (*terata*) qui se produisent "contre nature", car - dit Aristote par une formule très efficace et, on va le voir, pleine de conséquences - "l'ordre de la nature apparaît dans la constance des phénomènes considérés soit dans leur ensemble soit dans la majorité des cas" (*De part. an.* 663b27-9 (2), voir *Phys.* 2.8, *De caelo* 1.10).

Toutefois, l'ordre des processus naturels ne consiste pas seulement dans leur régularité statistiquement vérifiable. L'autre trait fondamental des entités par nature est que leurs processus sont susceptibles d'*explication* - qui est aussi *justification* - causale. Et il y a un secteur important de ces entités - tout le domaine de la nature vivante -, où l'explication causale équivaut surtout à la justification par rapport à une fin (*telos*). Chez Aristote, *telos* signifie tout d'abord le sommet d'un processus où se réalise la forme pleine et accomplie de chaque entité singulière (par ex., le processus qui amène de la graine au chêne, ou de l'embryon à l'animal mûr, capable à son tour d'engendrer). La téléologie d'Aristote ne doit donc pas être conçue comme un processus univoque amenant l'univers entier vers une fin unique, mais comme une pluralité de processus, où chaque entité réalise son accomplissement; l'unité du concept de *telos*, tout comme de celui de *physis*, n'est donc qu'analogique. En ce sens, la téléologie aristotélicienne ne bâtit pas une vision "métaphysique" du monde, mais un puissant point de vue euristique pour expliquer/justifier les phénomènes naturels (par exemple, la croissance organique et les rapports organe/fonction). Elle se juxtapose, sans l'exclure, à l'autre point de vue, "mécaniste", qui concerne l'inertie de certains processus dus uniquement à l'élément matériel structural des entités par nature. Le concept de *telos* peut alors être interprété correctement, à la manière kantienne, comme un *Reflexionbegriff*. Il implique (tout comme chez Kant) une dimension esthétique et morale.

Le *telos*, en tant qu'accomplissement de la forme spécifique des entités par nature, est pour elles le "mieux" (*beltion, ariston*, voir par ex., *Phys.* 2.3); il "tient la place du beau" (*De part. an.* 1.5). Non seulement, donc, les processus naturels sont stables et réguliers (du moins, "dans la majorité des cas"); mais ils contiennent le "bien" et le "beau". La nature consiste dans la forme et la fin: "car toujours elle produit le meilleur avec ce dont elle dispose" (*De part. an.* 658a23-4 et *passim*; *Phys.* 2.2.). Mais, s'il en est ainsi, la nature ne représente plus seulement la *normalité* des processus naturels, la constance des propriétés structurales des entités par nature; elle signifie

aussi la *norme* de ces processus, le principe de valeur permettant d'ordonner les entités selon une échelle hiérarchique. Le concept de nature passe ainsi d'une définition statistique à une définition axiologique. En ce deuxième sens, naturel n'est plus synonyme de normal, mais plutôt d'exceptionnel: par exemple, Aristote considère l'homme comme l'animal le plus "conforme à la nature", et donc - quoique dans son unicité - comme la forme "normale" de la nature; par rapport à lui, tous les autres animaux sont des anomalies déviant de la norme naturelle, des "nains" imparfaitement façonnés (*De part. an.* 656a7-12, 686b2-5). Et, parmi les hommes, le type biologiquement normal est le mâle adulte; la femelle constitue le point de départ d'un processus dégénératif, par rapport à cette normalité, allant jusqu'au "monstre" qui n'a plus rien d'humain (*De gen. an.* 767b5 sv.).

Le glissement de l'idée de nature comme régularité et normalité à l'idée de nature comme norme et valeur, déjà à l'oeuvre dans les écrits physiques et biologiques d'Aristote, devient, dans son anthropologie, le fondement de la transition systématique du niveau descriptif au prescriptif.

Là aussi, la position aristotélicienne se fonde sur des opérations théoriques très puissantes. La première consiste - on le sait - dans la définition quasi-zoologique de l'homme en tant que *zoon politikon*, "par nature, [...] être destiné à vivre en cité" (EN I 7 1097b11, *Pol.* I 2 1253a2 sv.), ce qui constitue le connectif anthropologique entre *Ethique* et *Politique*. L'homme est donc par nature - c'est-à-dire par essence - l'être qui vit dans la *polis*: au dehors de cette dimension constitutive il n'y a pas de place pour une forme de vie proprement humaine, mais seulement pour les formes divine ou bestiale. La possession même du *logos*, la parole/raison, qui est spécifique de l'homme, a essentiellement une destination éthico-politique: en effet, "elle est faite pour exprimer l'utile et le nuisible et par suite aussi le juste et l'injuste" (*Pol.* I 2 1253a9 sv.) (3).

D'ailleurs, si la constitution de la *polis* est un événement qui a lieu dans le temps, elle n'appartient pas pour autant à la contingence de l'histoire, mais à la nécessité des processus naturels. La *polis* est cette "communauté [...] parfaite" qui "existe par nature", en ce qu'elle représente le *telos* qui oriente et achève le processus naturel de formation (*genesis*) (*Pol.* I 2 1252b28 sv.). Et c'est "par nature" que l'espèce humaine est pourvue d'un "élan" (*horme*) qui pousse à la constitution de cette communauté, où son essence résulte accomplie et déployée (*Pol.* I 2). Ce qui signifie que le "statut politique" est la condition normale, et partant normative, de la nature de l'homme. Tout cela pourrait être considéré évident, et en fait c'est bien là la façon dont Aristote présente ses thèses fondamentales, et dont la tradition allait les accueillir. Mais leurs conséquences ne sont pas tout aussi évidentes. Être "par nature politique", en effet, ce n'est pas que vivre dans un contexte social. C'est être adéquat, au niveau moral et intellectuel, à la parfaite intégration dans la société de la *polis*: à savoir, c'est posséder les vertus permettant d'en partager les valeurs, l'intelligence pratique (*phronesis*) permettant de tracer la bonne route de la vie, l'éducation privée et publique préparant les unes et l'autre. Le statut d'être politique est donc une forme complexe de vie, qui se réalise correctement dans l'homme bon qui est aussi, en même temps, citoyen moralement et intellectuellement adéquat, le *spoudaios*. Par conséquent, décrire la forme de vie de cette figure d'homme, normal-essentiel parce qu'il réalise la nature spécifique de l'animal humain, c'est également, chez Aristote, prescrire la norme de la condition de l'espèce. Dans ce cas aussi, ce qui est normal-naturel, le *spoudaios* en tant que forme accomplie de la condition d'homme, n'est pas du tout ce qui est général, mais plutôt ce qui, dans le caractère exceptionnel de son *telos*, est normatif et paradigmatique, juste en tant que naturel. Cette norme sert tout d'abord comme modèle éducatif: devenir homme, c'est-à-dire homme politique intégré dans la société de la *polis* qui le constitue en tant que tel, ce sera se conformer à la "règle" du *spoudaios* (EN III 4 1113a32 sv.). Mais la norme fonctionne aussi comme un sélecteur puissant dans le domaine humain. Qui n'est pas *spoudaios*, n'est pas un "vrai" homme, c'est-à-dire qu'il n'a pas réalisé sa nature spécifique, et donc il n'est même pas homme au sens propre du mot, se situant sur une échelle d'anomalies dégénératives semblables à celle qui sépare la femelle du

mâle. Le long de cette échelle, se situent provisoirement les jeunes, puis les femmes, à cause d'une infériorité à la fois biologique et psychologique, et tour à tour ces formes tératologiques de l'espèce que sont les barbares, les esclaves, les individus qui ont dégénéré moralement et socialement dans la bestialité (*Pol.* 1.2-5; EN 7 1).

Dans le domaine de l'*akolasia*, vice moral extrême, Aristote mentionne en effet une déviation qui se situe aux limites mêmes de l'*akolasia*. Au ch. VII 1 de l'*Ethique à Nicomaque*, il parle du vice de celui qu'il appelle l'homme bestial, *theriodes*. Cette bestialité, dit Aristote, se trouve surtout chez les barbares; mais dans certains cas, elle se manifeste aussi chez les hommes civilisés, c'est-à-dire les Grecs, à cause de maladies et infirmités (*dia nosous kai peroseis*). La *perosis* est, en général, une sorte de malformation, une déviation par rapport au plan normal et naturel de croissance propre à tous les hommes.

Pour mieux comprendre cette forme énigmatique de déviation morale qu'est la bestialité, il faut aller au ch. VII 5 de l'*Ethique à Nicomaque*, où Aristote affirme que la méchanceté (*kakia*) de ces formes de bestialité excède la méchanceté propre aux hommes. Il cite quelques exemples intéressants:

J'appelle dispositions bestiales, par exemple, cette virago dont on raconte qu'elle ouvre le ventre des femmes enceintes pour dévorer les fœtus; ou certaines peuplades sauvages de la région du Pont qui se plaisent, dit-on, à manger, celles-ci de la viande crue et celles-là de la viande humaine, tandis qu'en d'autres tribus on se fournit les uns aux autres des enfants pour le festin; ou encore ce qu'on raconte au sujet de Phalaris.

Ces trois exemples - une femme, les barbares, un tyran - ne sont pas dépourvus de signification. Ce sont des figures qui, dans la culture grecque, représentent la déviation ou la *perosis*. Mais, ajoute Aristote,

Tout cela, ce sont des habitudes bestiales. D'autres dispositions contre nature sont provoquées par des maladies ou, chez certains, par la folie: ainsi celui qui offrit sa mère en sacrifice et qui la dévora, ou celui qui mangea le foie de son compagnon d'esclavage. En d'autres cas, il s'agit de dispositions morbides [*nosematodeis*] ou de dispositions qui sont le fait de l'habitude [...].

Ces habitudes morbides liées à la folie, mais chroniques, à la différence de l'accès, sont illustrées par les exemples de s'arracher les cheveux, se ronger les ongles, manger du charbon ou de la terre, et par l'homosexualité masculine (qu'Aristote, s'éloignant des pratiques de l'aristocratie, considère un vice bestial et qu'il justifie en l'attribuant à ces enfants dont on a abusé pendant leur enfance).

Nous avons donc trois formes de pathologie: les pathologies proprement bestiales, celles dues à des accès de folie (*mania*), celles de chronicité morbide qui pour nous relèveraient de la psychiatrie. Trois groupes de déviations que pourtant, à la fin de ce chapitre, Aristote assimile en forme de généralisation, comme il arrive souvent dans son style conceptuel. Aristote dit que tous les excès de manque de sagesse (*aphrosyne*), de peur ou phobie (*deilia*), d'incontinence (*akolasia*), de dureté de caractère (*chalepotes*), sont bestiaux et morbides (*nosematodeis*). Les exemples de phobie bestiale (*theriodes*) qu'il cite sont la peur des rats et aussi de chats. On cerne ainsi, dans ce passage, deux groupes d'*aphrones*, personnes dépourvues de sagesse (*phronesis*), contigus et assimilés par l'excès de leur dépravation:

Ainsi en est-il pour tous ceux qui sont dénués de sens: les uns, qui sont par nature dépourvus de raison, qui ne vivent que d'après la sensation, sont des êtres bestiaux (ainsi certaines races parmi les Barbares les plus reculés); d'autres, dépourvus de raison par suite de quelque maladie comme les maladies épileptiques ou la folie furieuse, présentent des dispositions morbides.

Aristote répète que tous ces groupes, les êtres bestiaux, les fous, les morbides chroniques, présentent une perversité (*mochtheria*) qui n'est pas proprement humaine. Dans ses passages, se dessine donc une figure composite de la déviance, qui est à la fois morale et psychologique et qui est faite de bestialité, barbarie, folie, morbidité. On ajoute que la bestialité, tout comme les fous furieux (*mainomenoi*), se situe au dehors de la nature humaine.

Les formes extrêmes de déviance sont vues non pas comme une affection des hommes, mais comme une tératologie de l'espèce. C'est là le dispositif le plus radical et rigoureux d'exclusion de la déviance morale et psychologique que la pensée antique a probablement produit, parce qu'il ne s'agit pas de considérer ces individus comme "méchants", mais simplement, et très posément, comme des non-hommes. Pour Aristote, cela est possible sur la base de son anthropologie. Ceux qui n'ont ni les vertus ni les ressources intellectuelles pour une socialisation de type politique, se situent au dehors de la définition de l'espèce au sens zoologique bien avant qu'anthropologique, et ils sont donc bestiaux, c'est-à-dire non-hommes. Il y a, au négatif aussi, une circularité entre définition naturaliste de l'espèce, qui devient définition de normalité, et prescription normative. Ce qu'un homme est, c'est ce qu'un homme doit être s'il veut être un homme. Si la boucle ne se boucle pas, c'est que quelque chose s'est détraqué, non pas à la fin mais au début: c'est-à-dire que l'on souffre d'une *perosis* telle que, dès le début, on est des non-hommes. Cela permet de garder intacte la définition de l'homme comme animal politique et rationnel, simplement parce que celui qui n'est pas politique et rationnel, n'est pas un homme.

L'*Ethique à Eudème* (ch. I 3) avait dit quelque chose de plus dans un passage que l'on peut aisément rapprocher de ceux que nous avons discutés. Ici, Aristote se soucie de consulter, comme toujours, le répertoire des opinions morales répandues dans la tradition autour des principaux problèmes de caractère éthique: en l'occurrence, il s'agit de vérifier ce qu'on peut entendre par bonheur. Mais il ajoute immédiatement qu'il faut bien tenir compte des opinions, mais pas des opinions de tout le monde. Il serait absurde, dit Aristote, de tenir compte, sur ce problème, des opinions des enfants, de "ceux qui sont malades ou qui délirent" (*kai tois kamnousi kai paraphronousi*). Les enfants et les fous n'ont pas besoin de *logoi*, d'arguments et de discussions: aux enfants il faut trop de temps pour grandir, tandis que les fous nécessitent du "châtiment médical ou politique": le châtiment de la médecine est la *pharmakeia*, celui de la politique consiste dans la punition des tribunaux, qui peuvent ordonner les coups (*plege*) de bâton ou de fouet.

Bref, décrire les modes et les valeurs de la communauté politique, ainsi que leurs déviances, c'est donc aussi prescrire la normalité naturelle de l'espèce humaine; comme l'a remarqué McIntyre, "les formes de vie de la *polis* apparaissent normatives par rapport à l'essence de la nature de l'homme", qui en elles, et uniquement en elles, atteint son *telos*.

Le passage de la description à la norme (au sens spécifique, répétons-le, de "normalité") trouve ainsi, chez Aristote, sa condition de possibilité et son fondement dans le renvoi à la *polis*, en tant que *telos* essentiel de la nature humaine.

A plusieurs reprises, depuis le Moyen Age jusqu'à nous, l'éthique aristotélicienne devait se reposer comme la forme "normale" de la raison pratique. Malgré les adversaires redoutables qu'elle a rencontrés tour à tour - le spiritualisme platonisant et chrétien, le stoïcisme, le kantisme, les dialectiques d'inspiration hégélienne, les nihilismes -, l'éthique aristotélicienne, avec sa ténacité puissante, a toujours pu être repensée, *sub specie aeternitatis*, comme capable de décrire la condition morale "naturelle" de l'homme urbain dans sa société. Cette résistance extraordinaire, malgré son enracinement dans une situation historique donnée, ou plutôt dans son image valorisée, est certainement due à la force et à la cohésion conceptuelle des analyses aristotéliciennes. Mais aussi au statut particulier qu'Aristote avait attribué à ces analyses. S'il est vrai que l'homme et la société auxquels elles se rapportaient étaient définis historiquement, la

fondation anthropologique permet de les concevoir comme l'homme et la société en général, aussi atemporels et perpétuels que la nature et l'essence. Encore, si l'enquête aristotélicienne était bien une réflexion sur les *doxai*, les opinions partagées par la tradition morale et par l'*ethos* collectifs des Grecs du IV^e siècle, ce caractère métalinguistique, au lieu de la livrer à sa détermination historique, la sauvegardait du risque subjectif et relativisant d'une "prise de parti", et la stabilisait, en revanche, dans la forme d'une théorie rationnelle - et dépouillée de sa dimension historique - des croyances et des comportements moraux des hommes en société, de leur possible systématisation consciente et non conflictuelle.

Face à cette puissante construction de pensée, et à ses reprises actuelles dans le domaine de la philosophie pratique, il est légitime de formuler quelques interrogatifs.

Peut-on considérer suffisante une légitimation des valeurs morales à base naturaliste, fondée sur une circularité entre la pré-compréhension axiologique de la nature en tant que *telos* et son utilisation dans la prescription de la norme éthique? Cela n'implique-t-il pas le risque de l'impossibilité de penser un ordre des fins transcendant l'existant et le refus de soumettre le conflit des valeurs à une discussion rationnelle qui précède la normalisation éducative et sociale de la volonté? Peut-être, ces soucis, qui sont sans aucun doute d'inspiration platonicienne, ne méritent-ils pas l'accusation de discours "vide et vain" (*kenon kai mataion*) par laquelle Aristote a sèchement congédié l'éthique de son maître.

Notes

(1) Trad. fr. *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, Publications Universitaires de Louvain, 1958. [back](#)

(2) Trad. fr. *Les parties des animaux*, par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1956. [back](#)

(3) Trad. fr. *Politique*, Livres I et II, par Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1960. [back](#)

Références bibliographiques

A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A study in Greek values*, Oxford 1960

J. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963

J. Barnes, *Aristotle and the Method of Ethics*, "Revue Internationale de Philosophie", 133-4, 1980 (pp.490-511)

T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theorie of Moral Insight*, Oxford 1983

H.G.Gadamer, *Die Idee des Gutes zwischen Platon und Aristoteles*, "Heidelberger Akad. der Wissensch., Phil.-Hist. Klasse", Heidelberg 1978

O. Gigon, *Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles*, "Museum Helveticum" 30, 1973, pp.65-87, 144-65

G.E.R.Lloyd, *L'idée de nature dans la Politique d'Aristote*, dans P. Aubenque-A.Tordesillas (éds), *Aristote politique*, Paris 1993, pp.135-160

A. Mc Intyre, *After Virtue*, Notre Dame 1981

M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989

W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962