

# L'étude du volontaire dans l'*Éthique à Eudème* et l'*Éthique à Nicomaque*

Par Daniel Larose<sup>1</sup>

L'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème* présentent des différences qui n'ont pas manqué d'attirer l'attention des spécialistes d'Aristote. Certains comme Werner Jaeger ont tenté de résoudre ce problème en prétendant que l'*Éthique à Nicomaque*, par son style clair et pratique, se présentait comme une version plus récente (et révisée) d'une éthique plus ancienne, c'est-à-dire, l'*Éthique à Eudème*. Aristote aurait donc rédigé l'*Éthique à Eudème* alors qu'il était encore « platonisant » ce qui expliquerait le style plus théorique et les références à la causalité naturelle qui rendent le texte plus complexe. Contre cette interprétation chronologique, cet article, en s'appuyant notamment sur les travaux d'Anthony Kenny et de Richard Bodéüs, entend montrer que les différences entre les deux éthiques sont plutôt dues au fait que les destinataires sont différents. L'*Éthique à Eudème* par son style plus théorique et complexe s'adressait à un public philosophiquement averti, alors que l'*Éthique à Nicomaque* par son style clair et pratique s'adressait à un public plus large, et peut-être plus particulièrement, aux hommes politiques qui ont à légiférer. Cet article ne vise pas à faire une étude systématique de ces différences, car un livre sera alors exigé. Il nous convie plutôt à examiner comparativement l'étude du volontaire dans les deux éthiques afin de se rendre compte de ces différences qui ne sont pas d'ordre chronologique, mais qui concernent plutôt des publics différents.

Mots-clefs : Aristote; *Éthique à Nicomaque*; *Éthique à Eudème*; Volontaire; Destinataires

---

Longtemps considéré comme un ouvrage moins achevé que l'*Éthique à Nicomaque*<sup>1</sup> et témoignant d'une période plus précoce de la carrière philosophique d'Aristote (pensons notamment à l'œuvre de W. Jaeger), l'*EE* est maintenant réévaluée par les spécialistes. Certains auteurs proposent de passer outre la question de la chronologie pour aborder le texte dans une nouvelle perspective, c'est-à-dire, de s'intéresser au destinataire de l'œuvre. L'idée avancée est que les deux éthiques seraient adressées à des publics différents. C'était la suggestion de Donald J. Allan<sup>2</sup> qui est également partagée aujourd'hui par Pier Luigi Donini et Richard Bodéüs<sup>3</sup>. Plus précisément, l'hypothèse mise de l'avant dans cet article est que l'*EE* présente une approche théorique et visait un public de philosophes ou encore des gens philosophiquement avertis, alors que l'*EN* serait un texte plus axé sur

---

<sup>1</sup> Je suis un étudiant au doctorat à l'Université de Montréal (directeur : Louis-André Dorion). Je prépare une cotutelle avec l'Université de Paris-I (directeur envisagé : Luc Brisson). Je me spécialise en histoire de la philosophie grecque. Mes études concernent essentiellement Platon et Aristote. Mon mémoire de recherche s'intitule *Géométrie et évolution de la dialectique dans le Ménon de Platon*. Je prépare présentement mon sujet de thèse qui portera sur la physique de Platon et d'Aristote.

la pratique et qui visait probablement des hommes politiques ou des citoyens intéressés par les questions éthiques. Dans cet article nous nous intéresserons au thème du volontaire tel qu'il se présente dans l'*EE* en nous appuyant sur l'ouvrage très éclairant d'Anthony Kenny intitulé *Aristotle's Theory of the Will*<sup>4</sup>. Nous procéderons à l'étude comparative de l'*EE* et de l'*EN* ce qui nous permettra de comprendre en quoi les deux approches sont différentes et comment l'une présente un caractère pratique, alors que l'autre est au contraire tournée vers le théorique.

## Plan d'ensemble

Dans les deux éthiques l'examen du volontaire intervient suite à une discussion tentant de définir la vertu morale en général. Cette dernière est définie dans les deux textes comme une moyenne faisant viser le milieu (dans les actions et les affections) entre deux extrêmes l'un par défaut et l'autre par excès (*EN* 1106b24-29; *EE* 1222a5-13). Toutefois, il ne s'agit que de la première définition, la version définitive est que la vertu est un état *décisionnel* qui consiste en une moyenne fixée relativement à nous. Pour acquiescer à une telle définition de la vertu comme un état impliquant la décision (*prohairesis*), l'on serait en droit de demander un examen du volontaire (*hekousion*) et de la décision, et c'est justement ce que nous donne Aristote dans l'*EE*, car ce n'est qu'au terme de cette discussion qu'il définit la vertu comme un état décisionnel (1227b5 sq.). Étrangement, dans l'*EN*, Aristote nous donne sa définition de la vertu en tant qu'état décisionnel avant même d'avoir examiné ce qu'est le volontaire et la décision (1106b35-1107a1). Donc, à l'opposé de ce que l'on trouve dans l'*EE*, son étude du volontaire ne sert aucunement à définir la vertu, puisqu'elle a déjà été définie. Dans l'*EN* la section concernant le volontaire interrompt, d'une certaine façon, la discussion sur la vertu morale. Aristote aurait certainement pu passer aux vertus morales particulières (1114b26) puisqu'il avait déjà défini la vertu morale en général. Nous pouvons déjà noter que l'*EE* en s'attardant au thème du volontaire afin de définir la vertu paraît déjà plus théorique. À tout le moins, l'ouvrage semble s'adresser à un destinataire plus averti. C'est-à-dire, un destinataire qui n'accepterait pas que l'on définisse la vertu comme un état décisionnel avant d'avoir fait l'étude préalable du volontaire et de la décision. Le destinataire visé par l'*EN* est probablement moins exigeant et n'est clairement pas intéressé par une définition rigoureuse de la vertu.

## Introduction du volontaire dans l'*EE*

Au chapitre six du livre II de l'*EE*, Aristote amorce une discussion sur la responsabilité de l'homme. Si comme nous l'avons vu, l'étude du volontaire semble être plus naturelle dans l'*EE*, il faut ajouter<sup>5</sup> que l'introduction de ce thème va également plus de soi dans ce texte. En effet dans l'*EE*, Aristote insère sa théorie de l'action humaine dans une théorie générale de la causalité, alors que dans l'*EN* le thème du volontaire n'est lié à la vertu morale que par une référence aux affections et aux passions. Pour mieux le comprendre il serait pertinent de s'en remettre à l'analyse de Kenny. Son interprétation<sup>6</sup> nous permet de comprendre un texte qui est une classification élaborée de causes et de principes. Pour résumer, Aristote nous dit que parmi les principes (*arkhai*) nous pouvons distinguer entre ceux qui sont causes de mouvement ou de changement, et ceux qui ne le sont pas. Dans ce dernier cas, Aristote donne pour exemple les mathématiques (1222b32 sq.) qui sont principes immuables. Aristote fait également référence explicitement aux *Seconds Analytiques* où cette notion est traitée (1222b38). De plus, Aristote affirme, selon Kenny, que même dans le cas de la causalité physique il y aurait des principes qui ne seraient pas cause de mouvement (comme dans le cas de la génération d'une substance, 1222b15 sq.). Finalement, il reste les principes qui sont causes propres du mouvement. Cette classe elle-même est divisée en deux, car il y a la cause propre d'un mouvement nécessaire (le dieu) et encore la cause propre d'un mouvement contingent (l'homme ou ce qui arrive par chance). Aristote parle ensuite des êtres qui admettent des états contraires et dont ils sont le principe (1222b41 sq.). Aristote fait ici référence à l'homme qui peut, par exemple, être vertueux ou vicieux, ou encore comme nous le verrons plus loin, qui peut agir selon son appétit (*epithumia*) ou encore selon sa raison (*logos*). Ayant introduit l'homme comme une cause propre de mouvement contingent, Aristote introduit de cette manière le thème du volontaire; premièrement, il est clair que les actions qui dépendent de lui l'homme en est la cause (1223a5-10). Ce qui signifie évidemment que la vertu et le vice dépendent de nous, mais comme l'explique Aristote (1223a10 sq.), la vertu et le vice, et les actions qui y correspondent sont blâmés ou loués s'ils sont volontaires et non parce qu'ils sont par nécessité, chance ou par nature. C'est pourquoi, ajoute Aristote, nous admettons que l'homme est cause de ses actions volontaires et résultant d'un choix délibéré (*prohairesis*). Si une action est dite vertueuse ou vicieuse en fonction de son caractère volontaire et décidé, il faut donc trouver ce qu'est le volontaire et la décision pour définir la vertu et le vice (1223a20 sq.). Notons ici que l'étude du volontaire est tout à fait à propos, car elle vise à définir ce qu'est la vertu, ce qui est le but d'Aristote dans cette partie de l'*EE*. De plus, il faut noter encore une

fois l'approche théorique qui fait des emprunts aux mathématiques (en faisant référence aux *Seconds Analytiques*) pour insérer l'étude du volontaire dans une théorie générale de la causalité. Il est clair que par sa référence à la géométrie et par son approche générale du thème de la volonté, que le public ici visé par Aristote est probablement intéressé aux liens qui peuvent exister entre l'étude morale et la science mathématique ou physique. Du moins, il s'agit d'un public intéressé par une définition rigoureuse de la vertu qui fait appel à des éléments théoriques que l'on trouve en physique et en mathématiques.

### Introduction du volontaire dans l'*EN*

Nous ne trouvons pas dans l'*EN* d'étude semblable de la responsabilité humaine, et par conséquent, nous ne trouvons pas un outillage théorique de même nature. L'*EN* aborde certes le thème de la responsabilité, mais à la toute fin de sa discussion portant sur la décision. Il s'agit en quelque sorte du point culminant de son étude comme nous tenterons de le montrer. La discussion qui précède celle du volontaire dans l'*EN* est très différente de ce que l'on trouve dans l'*EE*. En effet, Aristote s'attarde aux difficultés d'être vertueux, c'est-à-dire, de viser le milieu dans les actions qui font intervenir les affections et passions (1109a24-30). Il y prodigue des conseils (1109a30-1109b13) comme « choisir le moindre des maux », « considérer nos penchants naturels » et « prendre garde à l'agréable et aux plaisirs ». Ensuite, Aristote discute de la difficulté de viser le milieu dans les cas particuliers (1109b13-30). Ceci n'a rien à voir avec la discussion élaborée que l'on trouve dans l'*EE*, et Aristote semble introduire ici de façon gratuite le thème du volontaire (au début livre III). En effet, même si le motif qui le pousse à introduire ce thème est le même que dans l'*EE*<sup>7</sup>, cette introduction est gratuite puisqu'Aristote a déjà défini la vertu. Deuxièmement, il n'y a pas de lien clair avec la discussion qui précède contrairement à l'*EE*. Pourquoi Aristote se lance-t-il alors dans une discussion du volontaire ? Une hypothèse que l'on pourrait prendre en considération est le fait qu'Aristote veut ici définir la responsabilité de l'homme dans les actions qui font intervenir affections et passions. Le fait que la discussion aboutit sur une étude de la responsabilité de l'homme (1113b2-1115a3) va en ce sens. Nous verrons d'ailleurs qu'Aristote tend à montrer que l'homme est responsable de ses actes, donc qu'il n'est pas possible de le disculper pour les actions qu'il commet si ce n'est que pour certaines exceptions que nous verrons. Comme l'avance Aristote lui-même cette discussion est utile : « Par ailleurs, cette définition est également utile à ceux qui

légifèrent, pour distribuer les honneurs et les châtements » (1009b34-35). Il semble que cette section vise particulièrement les hommes politiques, alors que la discussion qui précède, concernant les difficultés d'être vertueux, s'adresse tout autant au citoyen qui veut devenir vertueux qu'au politicien. Maintenant attardons-nous à la discussion du volontaire dans les deux éthiques.

### Précisions générales

Il faut dire d'entrée de jeu que le passage concernant le volontaire est beaucoup plus important dans l'*EE* que dans l'*EN*, c'est-à-dire presque le double. Nous verrons que dans l'*EE*, tout comme au chapitre six du livre II du même ouvrage, Aristote semble préoccuper à insérer sa discussion du volontaire dans un cadre plus large que la seule action humaine, et dans ce cas-ci il discute de la question de la contrainte dans le cadre de la théorie du mouvement en physique. De son côté, l'*EN* tout en respectant le même fond que l'*EE*, c'est-à-dire que la contrainte et l'ignorance sont involontaires, reste beaucoup moins détaillée, et également plus pragmatique que l'*EE* dans son jugement de l'acte volontaire et involontaire.

### La contrainte dans l'*EE*

Cette discussion du volontaire dans l'*EE* doit être comprise en lien avec II. 6 où l'homme a été défini comme principe de mouvements contingents. Aristote veut distinguer au chapitre VII entre deux types d'actions dont nous sommes le principe : soit celle que nous accomplissons volontairement et involontairement<sup>8</sup>. Selon Kenny l'hypothèse de base de cette investigation est que la différence entre les actions volontaires et involontaires est dans un sens général une affaire de relation à un état mental. Comme le dit l'auteur, les états mentaux sont soit cognitifs, affectifs ou encore un mélange des deux. Aristote explore les trois possibilités comme nous le verrons bientôt, car sa discussion de la contrainte dans l'*EE* est précédée par une énumération des définitions possibles du volontaire. Trois sont retenues : le volontaire est soit le désir (*orexis*), la décision (*prohairesis*) ou encore pensée (*dianoia*) (1223a24-25). L'état affectif est le désir, l'état cognitif la pensée et l'état mixte la décision qui sera définie comme un état combinant la cognition et le désir (1227a4)<sup>9</sup>. La première possibilité, le désir, qui se divise lui-même en trois parties (appétit, *epithumia*; vœu, *boulesis*; et emportement, *thumos*) est réfutée à l'aide des exemples de l'homme continent et incontinent<sup>10</sup>. Puis Aristote réfute l'autre possibilité qui ferait du volontaire l'équivalent

de la décision (1223b38-1224a5) notamment en mentionnant que l' « on fait beaucoup de choses soudainement, en les souhaitant, mais aucune soudainement, de propos délibéré » (passage similaire dans l'*EN*, 1111b4 sq.). Il reste donc la possibilité que le volontaire soit un agir qu'accompagne une pensée (1224a8). Avant de discuter de cette possibilité, Aristote amorce une discussion sur la contrainte. Cette nouvelle discussion s'avère essentielle puisque la contrainte est involontaire (1224a11). Aristote insère sa discussion de la contrainte dans le contexte du mouvement contraint en physique. Dans un premier temps, Aristote présente la contrainte qui s'exerce sur les êtres inanimés (1223b16-25), par exemple la pierre (dont le mouvement naturel est vers le bas), mais qu'on lance vers le haut dans un mouvement contraint. De même dit Aristote : « chez les êtres animés et les vivants : nous les voyons souvent subir et agir par contrainte lorsqu'à l'encontre de leur impulsion interne propre un agent extérieur les meut ». La différence étant que chez les êtres inanimés contrairement aux vivants, le principe est simple, alors que chez les êtres animés, il se multiplie, car le désir et la raison ne s'accordent pas toujours (1223b23-25). C'est que les êtres inanimés n'ont pas à la manière de l'homme, une raison et un désir qui s'opposent. Ils agissent toujours de la même façon à moins qu'il y ait contrainte. Cette discussion fait écho à la *Métaphysique* (IX, 5, 1048a5 sq.) où Aristote mentionne que les puissances irrationnelles agissent toujours de la même façon. Par exemple, le feu agira toujours de la même manière, c'est-à-dire, il chauffera et brûlera toujours car il n'est pas dans sa nature de délibérer sur son activité, la délibération est plutôt le fait de l'être rationnel. L'homme étant rationnel, il est principe des contraires, il peut donc obéir au désir ou à la raison. La discussion qui suit concerne le cas du continent et l'incontinent, ce qui est parfaitement cohérent avec la discussion de la contrainte puisque ces deux individus sont de bons exemples de la non concordance du désir et de la raison. Aristote mène ainsi l'étude de l'incontinence pour comprendre comment on peut agir volontairement et involontairement à la fois. Cette discussion (1224a33-1225a1) est plutôt riche. Aristote en arrive à dire que seul ce type de gens (le continent et l'incontinent) semble en apparence agir selon la contrainte (1224b3 sq.), car ils agissent soit conformément à leur raison et contre leur désir, ou à l'inverse. Cette similarité avec le mouvement contraint est dû au fait qu'il existe une certaine ressemblance avec la contrainte telle qu'exercée sur les êtres inanimés. Voici la solution d'Aristote : lorsqu'un agent extérieur contraire à l'impulsion interne d'un être le meut ou l'amène au repos, il s'agit d'un mouvement contraint. Dans le cas du continent et de l'incontinent, il est évident que l'impulsion vient de l'intérieur. Aristote résout le cas de la continence en s'intéressant à l'âme entière (1224b25 sq.). Dans l'âme, il existe naturellement

l'appétit et la raison. En obéissant à une des deux parties plutôt qu'à l'autre le continent ou l'incontinent agit contre une partie de lui, mais c'est l'âme toute entière consentante qui agit (1224b28 sq.). Pour Aristote, nous pourrions dire que d'une certaine manière l'incontinent et le continent n'agissent pas selon la nature (car, ils entravent quelque chose qui est naturel en eux), mais de façon absolue, ils agissent selon la nature puisqu'ils obéissent à un autre élément naturel en eux<sup>11</sup>. Bref, la discussion sur l'incontinence aura permis à Aristote de montrer que les actions commises sous l'effet des passions sont volontaires ce qui est en accord avec l'*EN*<sup>12</sup>. Toutefois, la suite de la discussion diverge de ce que l'on retrouve dans l'*EN*. Ce qui est particulièrement original, en rapport à l'*EN*, est la discussion de la possibilité que certains actes et certaines pensées dépassent les capacités de notre nature. Aristote mentionne notamment le cas de l'amour. Comme le dit le Stagirite, certains considèrent l'amour comme involontaire puisque sa puissance est au-dessus de la nature (1225a20). Évidemment, il ne s'agit pas ici de passions normales<sup>13</sup> comme celles qui ont été discutées auparavant (l'incontinence). Aristote a certainement en tête un amour pathologiquement fort, un phénomène hors de l'ordinaire comme dans le cas de la transe du prophète (1225a28). Quant au passage suivant (1225a30-31) « mais nous ne disons pas non plus que ce qu'on fait par appétit dépend de soi », qui semblerait contradictoire avec le fait que nos passions dépendent de nous (discussion sur l'incontinence), Anthony Kenny y voit un appétit surnaturel qui se distingue de nos appétits naturels. Aristote veut montrer qu'il existe des cas où certaines menaces sont si terribles que seule une personne d'une bravoure surnaturelle peut y résister. C'est-à-dire que les douleurs sont si fortes que les craintes naturelles d'une personne normale peuvent la mener à faire n'importe quoi pour les éviter. Donc, dans ce cas, il faut élargir notre indulgence tout comme dans le cas d'un amour pathologique. Ainsi, les parties de l'âme que sont la raison, l'ardeur et l'appétit peuvent opérer naturellement ou encore de façon surnaturelle<sup>14</sup>. L'opération surnaturelle de la raison serait la prophétie, celle de l'appétit, une passion hors de contrôle comme celle de Médée envers Jason, et celle de l'ardeur, une rage incontrôlable. C'est donc lorsque la raison, l'ardeur et l'appétit fonctionnent normalement que nous avons des comportements volontaires dit Kenny en interprétant le texte. Petit parenthèse, le traducteur Vianney Décarie mentionne que cette idée que l'amour soit involontaire trouve son corollaire chez Platon dans le *Phèdre* (238b7-c) et dans le *Philèbe* (65c5-d)<sup>15</sup>, ce qui montre bien que la présente discussion n'est pas étrangère aux platoniciens. D'ailleurs Platon dans le *Timée* (86d-e) dit que l'homme n'est pas nécessairement responsable de sa

méchanceté, car cette dernière peut résulter d'une mauvaise éducation (cause externe) ou encore de l'état de son corps (cause naturelle).

Voici encore une fois la reconstruction par Kenny de cette section<sup>16</sup> : les actions de l'homme peuvent se diviser en deux groupes soit premièrement celles qui ne sont pas en son pouvoir. Aristote donne par exemple le cas des prophètes (1225a28). Dans ce cas l'homme n'est pas principe, ni cause, ni maître de l'action (1225a28), car un dieu est principe de la prophétie (Apollon). L'action peut aussi être dépendante de l'homme par exemple le fait de vieillir (1224b34-35), il est ici principe et cause au sens large. Évidemment, le principe du fait de vieillir est interne à l'homme (c'est-à-dire, qu'il s'agit d'une cause naturelle), mais cela ne peut être évité. Il reste donc la possibilité que l'action soit sous le contrôle de l'homme, et dans ce cas, il est principe et maître de l'action. Bref, dans l'*EE*, Aristote nous dit que certaines actions dépassent notre contrôle et qu'ainsi nous n'en sommes pas principe (la prophétie et l'amour pathologique) ce qui fait qu'elles ne sont pas volontaires. Dans un second temps, nous sommes principes de certaines actions (vieillir) qui ne sont pas sous notre contrôle et qui ne sont pas volontaires évidemment. Finalement, il y a des actions dont nous sommes principes et qui sont sous notre contrôle, mais qui sont soit volontaires ou involontaires.

#### La contrainte dans l'*EN*

Dans l'*EN*, l'étude de la contrainte (1110a1-1110b18) n'est pas insérée dans une discussion sur le mouvement contraint en physique comme c'est le cas de l'*EE*. Toutefois, notons que la doctrine de la contrainte dans l'*EN* reste dans le fond similaire à ce que l'on trouve dans l'*EE*. En effet, comme dans l'*EE*, Aristote défend l'idée que les désirs et les emportements des hommes normaux sont volontaires et ne sont pas nécessairement excusables, mais c'est seulement dans l'*EE* qu'est introduite la possibilité qu'il y ait des actions qui soient hors de notre contrôle comme le cas de l'amour pathologique ou encore l'exemple des prophètes<sup>17</sup>. De ce fait, Aristote paraît beaucoup plus sévère dans l'*EN* que dans l'*EE* ce qui fait dire à Kenny : « Medea and Simon Peter would be more gently treated in a Eudemian court than in a Nicomachean one ». Pourquoi un tel silence sur les cas anormaux ? Comme l'explique Kenny<sup>18</sup>, il est possible qu'Aristote veuille ici éviter de développer une théorie de la contrainte qui paraîtrait déterministe. Entendons ici le fait que toutes actions puissent remonter à telles causes physiologiques. Évidemment, si Aristote vise un lecteur politicien qui cherche à légiférer sur les actions commises autant par les bons que les mauvais, il est



beaucoup plus simple de dire que l'homme est principe de ses actes. Évidemment, Aristote est plus nuancé, mais il reste que c'est sa position dans l'*EN* tout comme dans l'*EE*. À la différence que dans le dernier ouvrage, Aristote prend en compte les actes qui ne dépendent pas de soi, comme ce qui dépasse notre nature ou encore ce qui est causé par le divin.

### L'ignorance dans les deux éthiques

Pour terminer sa section sur le volontaire dans l'*EE*, Aristote revient à sa définition de ce thème comme un acte conforme à une pensée (1224a8). Aristote définit le volontaire comme une connaissance des conditions particulières de l'action (1225b1 sq.). Donc, évidemment agir involontairement sera le contraire, c'est-à-dire ignorer les circonstances particulières (de l'acte, de l'instrument et de la personne 1225b5 sq.). Donc, en définitive, le volontaire c'est agir en connaissance de cause, et sans contrainte extérieure (ce qu'il a démontré plus haut). Aristote ajoute une précision à sa définition, c'est-à-dire, qu'il existe le cas d'une ignorance punissable et d'une connaissance non exercée qui est également fautive (1225b11 sq.). Le développement sur l'ignorance dans l'*EE* est beaucoup plus court que dans l'*EN*, mais de façon générale, il s'agit du même fond (voir : *EN* 1110b35-1111a1 et *EE* 1225b1-17). Toutefois, dans l'*EN* pour que l'acte soit véritablement involontaire, il est nécessaire que la personne éprouve chagrin et regret (1111a20) ce qui n'est pas discuté dans le cas de l'*EE*. Cette importance consacrée au regret semble être de nature législative. Comme tout le monde le sait, un criminel repentant recevra une peine moins importante qu'une personne qui ne regrette aucunement son geste. Il semble donc que le langage est encore une fois plus pragmatique dans le cas de l'*EN*. Nous avons déjà remarqué qu'au début du livre III Aristote mentionne que l'étude du volontaire sera utile à ceux légifèrent. Évidemment, cette remarque concernant le regret est bien cohérente avec ce que nous avons vu précédemment. Le fait qu'Aristote évite de dire, dans l'*EN*, que certains gestes provenant de l'emportement (*thumos*) et de l'appétit sont involontaires n'est pas sans lien avec la législation. Comme le dit Aristote : « il n'y aura plus aucun autre animal, à ce compte, qui fera quelque chose de son gré, et les enfants non plus » (1111a25 sq.). Comme tous les gens participent de l'ardeur et de l'appétit (même les animaux et les enfants), si l'on se met à dire que l'ardeur et l'appétit ne sont pas *nécessairement* volontaires plus personne ne fera quoi que ce soit de volontaire. Il s'agit ici d'éviter de disculper tous les gens de leurs actes, et ceci exprime très certainement une approche pratique qui se désintéresse des développements

philosophiques plus sophistiqués qui verraient la possibilité que certaines actions provenant de l'ardeur et de l'appétit soient hors de notre contrôle.

## Bilan

Si nous résumons notre propos, il semble bien que nous ayons affaire dans le cas de l'*EE* et de l'*EN* à des textes destinés à des destinataires différents. Tout d'abord comme nous l'avons vu dans la première partie de cette dissertation, le motif pour lequel on aborde le thème du volontaire est différent dans les deux éthiques. Dans l'*EE* cette discussion permet de définir la vertu comme un état décisionnel, ce qui n'est pas le cas dans l'*EN* puisque cette définition a déjà été acquise avant même d'avoir commencé l'étude du volontaire. Dans l'*EN* le motif pour introduire ce thème semble être de définir la responsabilité de l'homme. Ce qui est atteint dans la discussion de la responsabilité de l'homme qui intervient après l'étude de la décision; l'homme est responsable de son état (1114a4-13). Cette étude du volontaire comme nous l'avons vu est dite utile aux politiciens qui distribuent honneurs et châtiments (11109b34-35). Ce caractère juridique peut expliquer le verdict plus sévère de l'*EN*. Étant donné que dans l'*EE*, la mission d'Aristote semble de définir la vertu morale, il est plus souhaitable de poser toutes les possibilités, même celles qui relèvent du surnaturel comme nous l'avons vu. Dans la deuxième partie de cette dissertation nous nous sommes aperçus de la différence entre les deux introductions au thème de la volonté. Dans l'*EE* Aristote insère sa théorie de l'action humaine dans le cadre d'une théorie générale de la causalité qui fait notamment appel à l'exemple géométrique (1222b32). Il est évident que le destinataire en question doit être philosophiquement averti contrairement à l'introduction de l'*EN* où Aristote discute des difficultés d'être vertueux, ce qui n'est pas vraiment lié au thème du volontaire. Aristote l'introduit de façon gratuite parce que la vertu et le vice sont loués ou blâmés s'ils résultent d'actions volontaires. La discussion de la difficulté d'être vertueux jumelé avec le fait qu'Aristote introduit le volontaire sans souci de définir la vertu (puisque'il l'a déjà fait) montre bien que le destinataire de l'*EN* est certainement plus intéressé par des questions concrètes qui relèvent de l'éthique et de la politique que dans une définition rigoureuse de la vertu. Dans le cas contraire, Aristote n'aurait pas défini la vertu comme un état décisionnel avant même d'avoir discuté de la décision. Dans la troisième partie, nous avons également observé que l'approche de l'*EE* est liée à une théorie de la causalité et du mouvement, c'est-à-dire à la contrainte telle qu'elle se présente en physique (le mouvement naturel du feu

1224a17). Aristote développe longuement sur le cas de l'incontinence et de la continence pour montrer que l'emportement et les passions humaines sont volontaires. Il traite aussi des cas anormaux comme celui de l'action des prophètes ou de l'amour pathologique qui montrent que l'homme n'est pas toujours en contrôle, et qu'ainsi dans certains cas, il agit de façon involontaire dans le sens strict du terme. Nous avons vu que cette possibilité que l'homme ne soit pas nécessairement responsable de ses actes se trouve dans le *Timée* de Platon. Aristote ouvre donc la possibilité à ce que certains actes qui dépassent notre nature soient involontaires. Nous avons vu que cet exemple de l'amour est présent chez Platon, même si cela ne veut pas dire qu'Aristote vise nécessairement des platoniciens. Toutefois, cette référence à l'amour et les références aux mathématiques (principalement à la géométrie) demeurent familières à ceux-ci. Dans l'*EN* nous ne trouvons pas de théorie générale de la causalité à la manière de l'*EE*, l'approche est plutôt pragmatique; les hommes sont responsables de leurs actes. Nous avons évoqué la possibilité qu'Aristote voulait éviter de développer une thèse déterministe qui exempterait les hommes de la responsabilité de leurs actes. Finalement, en ce qui concerne le thème de l'ignorance, nous avons vu que l'*EN* Aristote introduit dans la discussion l'importance des remords et du chagrin pour justifier le caractère involontaire de l'acte. Ceci n'est pas présent dans l'*EE*, et pour cause, les réactions qui surviennent après l'acte ne permettent pas de définir l'acte lui-même, et la perspective de l'*EE* est théorique. On peut comprendre son insertion dans l'*EN*, car le chagrin et les remords peuvent être significatifs pour les juges qui ont à statuer sur le sort de la personne qui a commis les actes.

Bref, s'il est évident que cette dissertation ne peut à elle seule constituer une preuve du fait que l'*EN* et l'*EE* furent destinées à des lecteurs différents, il n'en demeure pas moins que cette idée est loin d'être saugrenue comme nous l'avons constaté dans notre étude du thème de la volonté. De plus, il semble que cette solution qui permet de considérer les deux textes comme complémentaires est d'autant plus intéressante puisqu'elle nous permet de laisser de côté le vieux débat peu fécond lié à la chronologie de ces deux éthiques. Cette hypothèse permet de rendre compte des différences évidentes qui existent entre les deux éthiques sans discréditer une version pour une autre comme on l'a jadis fait en considérant l'*EE* comme une première ébauche de ce qu'allait être le modèle achevé, c'est-à-dire, l'*EN*. Si nous avons à évaluer la section portant sur la volonté dans les deux éthiques, il est évident, comme nous l'avons bien vu, que l'*EE* remporterait la palme décernée à la version la plus détaillée et approfondie. Toutefois, d'une manière générale, il est évident que l'*EN* témoigne dans

son ensemble de plus de clarté que l'*EE* qui au contraire se veut beaucoup plus complexe et obscure par endroits. En ce sens, il semble que l'hypothèse que l'*EE* et l'*EN* soient toutes deux des perspectives différentes d'une même éthique paraît juste. La complexité et l'obscurité de la théorie faisant face à la clarté et au pragmatisme d'une version plus orientée vers l'action et la pratique.

---

<sup>1</sup> Nous utiliserons les sigles *EE* et *EN* pour désigner l'*Éthique à Eudème* et l'*Éthique à Nicomaque*.

<sup>2</sup> Allan, Donald J., « Quasi-Mathematical method in the *Eudemian Ethics* », in *Aristote et les problèmes de méthode: Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1 septembre 1960*, Paris, Nauwelaerts, pp. 303-318.

<sup>3</sup> Aristotele, [1999], *Etica Eudemia*, traduzione, introduzione e note di Pier Luigi Donini, Roma-Bari, Laterza; et Richard Bodéüs dans sa traduction: Aristote, [2004] *Éthique à Nicomaque*, Paris, GF Flammarion; et dans un séminaire donné à l'Université de Montréal à l'hiver 2010.

<sup>4</sup> Kenny, Anthony, [1979], *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven, Yale University Press.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 3.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 4-6.

<sup>7</sup> Puisque la vertu et le vice mettent en jeu des affections et des actions qui lorsqu'elles sont volontaires sont blâmées ou louées, il faut déterminer ce qu'est le volontaire.

<sup>8</sup> Kenny, Anthony, *Op. Cit.*, pp. 13.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> L'incontinent agit volontairement car il obéit à son *appétit*, mais involontairement car il contraint sa raison (c'est le contraire pour l'incontinent). L'argument est le même dans le cas de l'*emportement* qui est contrôlée (continent) ou non (l'incontinent). Finalement, le *vœu (boulèsis)* ne peut correspondre au volontaire, car l'incontinent agit également contrairement à son souhait.

<sup>11</sup> La raison pour le continent et le désir pour l'incontinent.

<sup>12</sup> Kenny, Anthony, *Op. Cit.*, pp. 41.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 46-48.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

<sup>15</sup> Aristote, [1978], *Éthique à Eudème*, traduction de Vianney Décarie, Paris, J. Vrin, , pp. 107, note 128.

<sup>16</sup> Kenny, Anthony, *Op. Cit.*, pp. 11.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 48.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.