

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

Daniel Larose

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 davantage 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 serait alors exigé. Cet article nous convie plutôt à un examen comparatif de l'étude du volontaire dans les deux éthiques afin de 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 considérée comme un ouvrage moins achevé que l'*Éthique à Nicomaque*¹ 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. Allan², une suggestion qui est également partagée aujourd'hui par Pier Luigi Donini et Richard Bodéüs³. 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* est un texte plus axé sur la pratique et 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*⁴. Nous procéderons à l'étude comparative de l'*EE* et de l'*EN* en vue 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. 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 il n'est peut-être 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 ajouter⁵ que l'introduction de ce thème va également plus de soi. En effet, dans l'*EE*, Aristote

insère sa doctrine 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 comprendre l'approche de l'*EE*, il est pertinent de s'en remettre à l'analyse de Kenny. Son interprétation⁶ 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 en exemple les mathématiques (1222b32 sq.) qui sont principes immuables. Aristote fait également référence explicitement aux *Seconds Analytiques* où cette notion est traitée (1222b38). Selon l'interprétation de Kenny, même dans le cas de la causalité physique, il y aurait des principes qui ne seraient pas causes 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 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 selon sa raison (*logos*). Ayant introduit l'homme comme une cause propre de mouvement contingent, Aristote introduit ensuite le thème du volontaire. Premièrement, nous dit Aristote, il est évident que l'homme est cause des actions qui dépendent de lui (1223a5-10), ce qui signifie que la vertu et le vice dépendent de nous. Toutefois, comme l'explique Aristote (1223a10 sq.), la vertu et le vice sont blâmés ou loués s'ils sont volontaires, et non parce qu'ils sont par nécessité, chance, ou encore, par nature. C'est pourquoi, ajoute Aristote, nous admettons que l'homme est cause de ses actions volontaires et, plus particulièrement, des actions qui résultent 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 semble que, par sa référence à la géométrie et par son approche générale du thème de la volonté, le public ici visé par Aristote est probablement intéressé aux liens qui peuvent exister entre

la morale et les mathématiques (et/ou la physique). Du moins, il s'agit d'un public intéressé par une définition rigoureuse de la vertu, une définition 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 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 les 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*, 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*⁷, 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 ce que l'on trouve dans l'*EE*. Pourquoi Aristote se lance-t-il alors dans une discussion sur le volontaire ? Une hypothèse que l'on pourrait prendre en considération est qu'Aristote veuille ici définir la responsabilité de l'homme dans les actions qui font intervenir affections et passions. Le fait que la discussion aboutit à 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. Il n'est donc pas possible de le disculper lorsqu'il commet les actions en cause, sauf pour certaines exceptions que nous verrons. Comme le dit lui-même Aristote, la discussion concernant la responsabilité de l'homme est utile : « Par ailleurs, cette définition est également utile à ceux qui légifèrent, pour distribuer les honneurs et les châtiments » (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 aspire à la vertu qu'au politicien. Maintenant passons à la discussion du volontaire dans les deux éthiques.

Précisions générales

Il faut noter 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 veut insérer sa discussion du volontaire dans un cadre plus large que la seule action humaine, puisqu'il y 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.

La contrainte dans l'*EE*

La discussion portant sur la contrainte 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 : les actions volontaires et involontaires⁸. Selon Kenny, l'hypothèse de base de cette investigation est que la différence entre les actions volontaires et involontaires est une affaire de relation à un état mental. Comme le dit l'auteur, les états mentaux sont cognitifs, affectifs, ou encore, un mélange des deux. Aristote explore les trois possibilités puisque sa discussion de la contrainte dans l'*EE* est précédée par une énumération des définitions possibles du volontaire. Trois sont retenues : le volontaire est le désir (*orexis*), la décision (*prohairesis*), ou la pensée (*dianoia*) (1223a24-25). L'état affectif est le désir, l'état cognitif est la pensée et l'état mixte est la décision qui sera définie comme un état combinant la cognition et le désir (1227a4)⁹. La première possibilité, le désir, qui se divise elle-même en trois parties (appétit, *epithumia*; vœu, *boulesis* et emportement, *thumos*) est réfutée à l'aide des exemples de l'homme continent et incontinent¹⁰. Aristote réfute ensuite l'autre possibilité qui fait du volontaire l'équivalent de la décision (1223b38-1224a5). Le Stagirite nous dit en effet 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) 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 ». Toutefois, les êtres inanimés n'ont pas, à la manière de l'homme, une raison et un désir qui s'opposent (1223b23-25). Ils agissent toujours de la même manière, 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 chauffera et brûlera toujours, puisqu'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. Dans la discussion qui suit, Aristote s'intéresse aux cas du continent et de l'incontinent, ce qui est parfaitement cohérent avec la discussion sur 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 seuls ces gens, le continent et l'incontinent, semblent en apparence agir selon la contrainte (1224b3 sq.), car ils agissent conformément à leur raison (et contre leur désir) ou à l'inverse. Cette similarité avec le mouvement contraint est due 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 problématique 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.). Ainsi selon Aristote, nous pourrions dire que, d'une certaine manière, l'incontinent et le continent n'agissent pas selon la nature (ils entravent quelque chose qui est naturel en eux). Toutefois, de façon absolue, ils agissent selon la nature, puisqu'ils obéissent à un autre élément naturel en eux¹¹. 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*¹².

Toutefois, la suite de la discussion se démarque de ce que l'on retrouve dans l'*EN*. Ce qui est particulièrement original, par 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 normales¹³ 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 des douleurs 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 surnaturelle¹⁴. Dans ce dernier cas, la raison peut donner la prophétie, l'appétit peut créer une passion démesurée et l'ardeur peut produire une rage incontrôlable. Petite parenthèse, le traducteur Vianney Décarie mentionne que cette idée d'un amour involontaire trouve son corollaire chez Platon dans le *Phèdre* (238b7-c) et dans le *Philèbe* (65c5-d)¹⁵, ce qui montre bien que la présente discussion n'est pas étrangère aux platoniciens. D'ailleurs, Platon, dans le *Timée* (86d-e), nous dit que l'homme n'est pas nécessairement responsable de sa méchanceté, car cette dernière peut résulter d'une mauvaise éducation (cause externe) ou de l'état de son corps (cause naturelle).

Nous présentons ici une nouvelle fois une reconstruction de Kenny¹⁶. D'abord, les actions de l'homme peuvent se diviser en deux groupes. D'une part, celles qui ne sont pas en son pouvoir, Aristote donne en exemple le cas des prophètes (1225a28). Dans ce cas, l'homme n'est ni principe, ni cause, ni maître de l'action (1225a28), car un dieu est principe de la prophétie (Apollon). D'autre part, les actions qui dépendent de l'homme, par exemple, le fait de vieillir (1224b34-35). L'homme est ici principe et cause au sens large. Évidemment, le fait de vieillir est interne à l'homme, mais cela n'est pas volontaire. Il reste donc la possibilité que l'action soit sous le contrôle de l'homme et qu'il soit, dans ce cas, principe et maître de l'action. Bref, dans l'*EE*, Aristote nous dit que certaines

actions dépassent notre contrôle (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. Finalement, il y a des actions dont nous sommes principes et qui sont sous notre contrôle.

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 dans 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 dans le cas de l'amour pathologique ou encore dans l'exemple des prophètes¹⁷. 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 Kenny¹⁸, il est possible qu'Aristote veuille ici éviter de développer une théorie de la contrainte qui paraîtrait déterministe. Entendons ici le fait que toute action soit liée inéluctablement à une cause physiologique. 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 lui dire que l'homme est principe de ses actes. Évidemment, Aristote est plus nuancé comme nous l'avons vu, mais il n'en demeure pas moins que c'est sa position dans l'*EN* tout comme dans l'*EE*.

L'ignorance dans les deux éthiques

Pour terminer sa section sur le volontaire dans l'*EE*, Aristote revient à la possibilité de définir le volontaire comme un acte conforme à une pensée (1224a8). Aristote définit ainsi le volontaire comme une *connaissance* des conditions particulières de l'action (1225b1 sq.). Donc, 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.). En définitive, le volontaire c'est le fait d'agir en connaissance de cause et sans contrainte extérieure (ce qui a été 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 qu'un acte soit véritablement involontaire, il est nécessaire que la personne éprouve chagrin et regret (1111a20), ce qui n'est pas discuté dans 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 propos est encore une fois plus pragmatique dans le cas de l'*EN*. Rappelons-nous qu'au début du livre III, Aristote mentionne que l'étude du volontaire sera utile à ceux qui 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 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, ce qui 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.

Conclusion

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 publics différents. Tout d'abord, comme nous l'avons vu dans la première partie de cet article, 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 qui sert à introduire ce thème est semble-t-il de définir la responsabilité de l'homme. Ce but 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 est dite utile aux politiciens qui distribuent honneurs et châtements

(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 être de définir la vertu morale, il est plus souhaitable de poser toutes les possibilités, même celles qui relèvent du surnaturel. Dans la deuxième partie de cet article, nous nous sommes aperçus de la différence entre les deux introductions au thème de la volonté. Dans l'*EE*, Aristote insère sa doctrine 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, alors que dans l'*EN*, Aristote discute des difficultés d'être vertueux, ce qui n'est pas vraiment lié au thème du volontaire. Aristote introduit le thème du volontaire de façon gratuite dans l'*EN*. En effet, la raison évoquée est que la vertu et le vice sont loués ou blâmés s'ils résultent d'actions volontaires. La discussion concernant la difficulté d'être vertueux, jumelée avec le fait qu'Aristote introduit le volontaire sans souci de définir la vertu (puisque'il l'a déjà fait), montre que le destinataire de l'*EN* est probablement davantage 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 générale de la causalité et du mouvement, c'est-à-dire à la contrainte telle qu'elle se présente en physique (par exemple, 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 l'action des prophètes ou l'amour pathologique qui montrent que l'homme n'est pas toujours en contrôle et, ainsi dans certains cas, qu'il agit de façon involontaire dans le sens strict du terme. Aristote considère donc qu'il est possible que certains actes dépassent notre nature et que ces actions soient ainsi involontaires. Nous avons vu que l'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 ait voulu 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 dans l'*EN* Aristote introduit dans la discussion l'importance des remords et du chagrin pour justifier le caractère

involontaire de l'acte. Ces précisions ne sont pas présentes dans l'*EE*, et pour cause, les réactions qui surviennent après l'acte ne permettent pas de définir l'acte lui-même. On peut toutefois comprendre son insertion dans l'*EN*, 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 en cause.

Bref, s'il est évident que cet article ne peut constituer, à lui seul, une preuve suffisante à l'appui de la thèse des destinataires différents visés par l'*EE* et l'*EN*, il n'en demeure pas moins que cette idée est loin d'être saugrenue comme le montre notre étude du thème de la volonté. De plus, cette solution qui permet de considérer les deux textes comme complémentaires est intéressante puisqu'elle nous permet de laisser de côté le vieux débat peu fécond lié à la chronologie des 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 fait jadis en considérant l'*EE* comme une première ébauche de ce qu'allait être le modèle achevé, c'est-à-dire l'*EN*. Si nous avions à évaluer la section portant sur le volontaire dans les deux éthiques, il est évident 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 est beaucoup plus obscure par endroits. La complexité et l'obscurité de la théorie faisant face à la clarté et au pragmatisme d'une version orientée davantage vers l'action et la pratique.

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

² 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.

³ Aristotele, [1999], *Etica Eudemia*, traduction, 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.

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

⁵ *Ibid.*, pp. 3.

⁶ *Ibid.*, pp. 4-6.

⁷ 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.

⁸ Kenny, Anthony, *Op. Cit.*, pp. 13.

⁹ *Ibid.*

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

¹¹ La raison pour le continent et le désir pour l'incontinent.

¹² Kenny, Anthony, *Op. Cit.*, pp. 41.

¹³ *Ibid.*, pp. 46-48.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 46-47.

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

¹⁶ Kenny, Anthony, *Op. Cit.*, pp. 11.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 48.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 35-36.