

Aristote et la doctrine du mal comme privation

Soffa Alcaine*

Résumé

Quoique l'on trouve plusieurs explications de l'ontologie du Bien dans l'œuvre d'Aristote, on n'y trouve qu'une seule explication de l'ontologie du mal. En Métaphysique Θ 8 et 9, la description du rapport entre la puissance et l'acte prépare le chemin vers une explication ontologique du mal comme la privation d'un bien. Le but de cet article est de montrer que cette doctrine du mal comme privation constitue le fondement métaphysique de toute la philosophie pratique aristotélicienne et d'illustrer la continuité entre les doctrines de la vertu, du vice et du bonheur et la doctrine du mal comme privation.

Bien que l'on trouve de nombreuses explications concernant l'ontologie du Bien dans l'œuvre d'Aristote¹, on ne trouve qu'une seule véritable explication du mode d'être du mal, en *Mét.* Θ .9. Dans le présent article, nous nous interrogerons sur la manière dont Aristote rend raison des occurrences du mal (*κακόν*) dans l'univers : quel est, selon Aristote, le mode d'existence du mal ? Pour répondre à cette question, nous examinerons le rôle que la notion de privation (*στέρησις*) joue dans l'existence du mal et nous tenterons de montrer

* L'auteure est étudiante à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

¹ On trouve de telles explications non seulement dans les écrits éthiques et politiques du philosophe (*EE* I.8, 1217b3-5 ; 1218b10-13 ; *EN* I, 1094a19-22 ; *Pol* I.1, 1252a5-6 ; etc.), mais aussi dans sa *Physique* (II.3, 195a24-26), sa *Métaphysique* (Λ .7, 1072b7-11 ; 10, 1075a35-40) et ses écrits biologiques (*GA* II, 732a ; *DA* II, 1-2 ; etc.).

que, malgré sa présence plus dissimulée dans les écrits du philosophe, la théorie du mal compris comme privation² est précisément la fondation métaphysique de toutes ses doctrines éthiques et politiques³. Pour ce faire, dans la première partie de notre analyse, nous examinerons les éléments métaphysiques sur lesquels repose la doctrine en question : en nous basant sur le rapport qui unit les notions d'acte et de puissance, nous montrerons pourquoi l'existence du mal en général repose sur ledit rapport. Dans la deuxième partie de notre texte, et à partir des éléments métaphysiques analysés dans la première partie, nous montrerons comment la notion de *privation* permet de rendre compte du mal moral spécifiquement ; nous essaierons de concilier la doctrine du mal comme privation avec celles plus connues de la vertu, du vice et du bonheur ; et nous vérifierons la validité de la doctrine du mal comme privation en observant certaines de ses implications relatives à la vertu des hommes, des femmes et des esclaves. Tout ceci nous permettra de confirmer 1) que le mal doit être compris comme la privation d'un bien et 2) que cette doctrine est effectivement le fondement métaphysique de toute l'éthique aristotélicienne.

La métaphysique d'Aristote est remplie de jugements de valeur qui qualifient les principes de l'être en termes de bonté, d'excellence et de noblesse⁴. Entre les deux manières de dire l'Être qu'Aristote identifie dans sa *Métaphysique* – a) selon les catégories et b) selon la puissance et

² Quoique la doctrine du mal comme privation ait beaucoup influencé la pensée hellénistique et celle du Moyen Âge – Plotin, Thomas D'Aquin et Augustin entre autres –, cette doctrine est souvent négligée par les commentateurs modernes. Pour des conceptions hellénistiques et médiévales du mal (ou du péché) comme privation d'un bien, voir : Plotin, *Ennéade* I.8 ; Thomas D'Aquin, *De Malo* II.1 et XVI.6 ; Augustin, *La cité de Dieu* XI.22.

³ Il peut sembler peu pertinent de chercher l'explication de l'origine du mal dans un écrit relevant de la métaphysique plutôt que de l'éthique. Pourtant, lorsqu'Aristote parle du « mal » (*κακόν*), il ne se réfère pas exclusivement au mal moral : le mal inclut toute chose et tout acte mauvais ou défectueux. Le mal moral, en ce sens, n'est qu'un type de mal parmi d'autres. Par exemple, une chaise bancal, une lyre désaccordée et un meurtrier sont tous des occurrences du mal.

⁴ Witt, C. (2003), *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, p. 95.

l'entéléchie (ou acte⁵) –, les appréciations évaluatives sont présentes exclusivement dans son analyse de la puissance et de l'acte⁶. Dans le cadre de cette analyse, Aristote introduit des jugements de valeur dans deux éléments de sa doctrine : 1) dans la hiérarchisation des modes d'être en acte et en puissance, et 2) dans la conception normative de la forme des êtres – forme qui correspond à ce que chaque chose a à être ou à l'accomplissement de sa fonction propre⁷. Ces deux idées deviendront plus claires au cours de notre analyse. Selon Aristote, l'acte (*ἐνέργεια*) et la puissance (*δύναμις*) sont impossibles à concevoir séparément⁸ et leur rapport s'applique à tous les êtres de manière constante⁹. De manière générale, dit Aristote, « un être est puissant, soit parce qu'il a lui-même la puissance d'être modifié [par un autre être (1) ou par lui-même (2)], soit parce qu'un autre être a la puissance d'être modifié par lui (3)¹⁰ ». En revanche, l'acte correspond à « l'actualisation de quelque chose qui passe d'un état potentiel à un état actuel¹¹ ». Par ailleurs, Aristote associe la notion de puissance à la matière et celle d'acte à la forme, sans les identifier complètement¹².

⁵ Le rapport entre les termes « acte » et « entéléchie » est clairement souligné en *Mét.* Θ.8, 1050a21 : « τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν ».

⁶ *Mét.* Θ.1, 1045b32-34. Lorsqu'Aristote parle de l'Être en termes de catégories (*Mét.* Δ), l'asymétrie entre la substance et les autres catégories ne correspond pas à une hiérarchisation selon leur valeur ; cette asymétrie souligne simplement le fait que les différents sens de l'Être s'organisent autour du point focal qu'est la substance, sans que celle-ci soit considérée comme meilleure ou plus noble que les autres (*cf.* Jaulin, A. (2011), « Les catégories d'Aristote : Instrument ou doctrine », p. 14-16).

⁷ *Phys.* I.7, II.1-3, *DA* II.1-2.

⁸ *Mét.* Θ.6.

⁹ *Mét.* Λ.5.

¹⁰ *Mét.* Θ.1, 1045b20.

¹¹ Pellegrin, P. (2009), *Le vocabulaire d'Aristote*, p. 11.

¹² *Mét.* Λ.5, 1071a9-11 ; *GA* II, 732a3-7. L'acte et la puissance sont des « sens de l'être » tandis que la matière et la forme sont deux types de « causes », et donc ne doivent pas être confondus. D'une part, la puissance s'articule nécessairement à un être en acte qui la précède (*Mét.* Θ.8) alors que la matière est un principe de pure indétermination qui est – en tant que principe – ontologiquement indépendant, quoiqu'elle existe toujours au

En effet, selon Aristote, le rapport primaire entre la puissance et l'acte est précisément celui de la matière qui tend toujours à son actualisation dans la forme¹³. À cet égard, Aristote affirme que la forme (la version accomplie de toute chose) est meilleure et plus divine que la matière (le substrat matériel susceptible de recevoir les formes qui déterminent ce que les choses ont à être)¹⁴. Nous trouvons ici une première occasion où l'ontologie aristotélicienne inclut une appréciation évaluative concernant les principes de l'être : la supériorité de la forme sur la matière¹⁵. Suivant cette valorisation de la forme-acte et la minimisation de la matière-puissance, les êtres immatériels, qui sont aussi éternels (éternellement en acte), sont supérieurs aux êtres sensibles qui sont des composés de forme et matière¹⁶. Autrement dit, puisque les êtres immatériels sont toujours en acte dans le parfait accomplissement de leur forme, et jamais en puissance (n'ayant pas de matière), ils « existent plus » que les êtres sensibles, qui, en revanche, ont les deux modes d'existence, celui de la puissance et celui de l'acte.

moins partiellement déterminée par la forme (*Mét.* Δ.4 ; *Phys.* I.6). D'autre part, la notion d'acte (*ἐνέργεια*), qui avait originellement une signification axiologique (*Protreptique et EE*) et signifiait plutôt « activité » (en référence à *Ἡ εὐδαιμονία*) qu'« acte » (manière de dire l'être), est explicitement liée à la notion de « Bien ». En ce sens, la notion d'« acte » a une signification plus vaste que la « forme », quoiqu'elles partagent le sens de « substance ». Pour une explication plus précise, consulter : Menn, S. (1994), « The Origins of Aristotle's Concept of *ἐνέργεια* : *ἐνέργεια* and *δύναμις* », p. 73-114.

¹³ *Phys.* II.1 et *Mét.* Θ.8, 1050a15-16. Cf. Katz, E. M. et R. Polansky (2007), « The Bad Is Last but Does Not Last », p. 240.

¹⁴ Katz, E. M. et R. Polansky (2007), « The Bad Is Last but Does Not Last », p. 240 ; et Pellegrin, P. (2009), *Le vocabulaire d'Aristote*, p. 67-68.

¹⁵ Witt, C. (2003), *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, p. 95-96.

¹⁶ *Mét.* Θ.8, 1050b6-8, 22-28. Il y a un troisième type d'être, les êtres supra-lunaires (corps célestes) qui, malgré leur matérialité, ont un mouvement éternel (ils sont toujours en acte) : leur matière n'oppose aucune résistance à leur mouvement, mais ils ne sont pas cause de leur propre mouvement, qui est plutôt causé par le Premier Moteur immobile. Les êtres supra-lunaires sont meilleurs que les êtres corruptibles, mais inférieurs au Premier Moteur (*Mét.* Θ.8, 1050b19-20).

Pour Aristote, de même que la forme est supérieure à la matière, de même l'acte est un principe supérieur à celui de la puissance. Cette supériorité est manifeste dans le chapitre 8 du livre Θ de la *Métaphysique*, où Aristote indique que l'acte est antérieur à la puissance selon la définition (λόγῳ), selon l'essence (οὐσίᾳ) et selon le temps (χρόνῳ)¹⁷. L'acte est antérieur à la puissance selon la définition (λόγῳ) au sens où, selon Aristote, nous pouvons définir une chose seulement lorsque nous connaissons ce en vue de quoi elle existe¹⁸. En ce sens, puisque toute puissance est une puissance en vue d'un acte, nous ne pouvons définir ce qu'est une puissance sans avoir d'abord défini l'acte qui est la fin vers laquelle elle tend ; nous devons d'abord connaître la définition de l'acte afin de pouvoir connaître celle de la puissance¹⁹. D'autre part, sous l'aspect de l'essence/substance (οὐσίᾳ), Aristote souligne que « ce qui est postérieur dans l'ordre de la génération est antérieur dans l'ordre de la forme et de la substance²⁰ ». La forme (acte), comme cause finale du mouvement, doit être ontologiquement antérieure à la puissance afin que celle-ci soit disposée à une telle actualisation plutôt qu'à une autre. Par exemple, bien que l'embryon et l'enfant soient antérieurs à l'homme adulte selon la génération, l'homme adulte est ontologiquement (essentiellement) antérieur parce qu'il transmet la forme accomplie vers laquelle l'embryon et l'enfant tendent. De plus, l'existence d'un premier Moteur éternel (éternellement en acte), qui est cause de tout mouvement dans l'univers (y compris de toute génération), est la plus grande preuve de l'antériorité ontologique de l'acte sur la puissance : l'existence de tous les êtres est causée par l'acte éternel du premier Moteur immobile²¹. Enfin, sous l'aspect du temps (χρόνῳ), la transmission de la forme du géniteur à sa progéniture montre bien l'antériorité chronologique de l'acte sur la puissance, car, dans le cas des êtres humains, par exemple, c'est le père (existant déjà en acte) qui transmet la forme humaine à l'embryon (qui est un être humain en puissance) (*GA* IV.1). Ces

¹⁷ *Mét.* Θ.8, 1049b4-12.

¹⁸ Sanford, J. J. (2017), « Aristotle on Evil as Privation », p. 199.

¹⁹ *Ibid.*, p. 199-200.

²⁰ *Mét.* Θ.8, 1050a4-6.

²¹ *Mét.* Λ.7.

remarques concernant l'antériorité ontologique, logique et chronologique de l'acte sur la puissance sont accompagnées d'une appréciation évaluative comparable à celle concernant la forme et la matière : en *Mét.* Θ.9 Aristote soutient que l'acte est plus noble et plus parfait que la puissance (1051a4). Pour cette raison, dit-il, le premier Moteur immobile dans sa pure actualité et immatérialité – l'être premier qui cause le mouvement de tous les autres êtres – est l'être le plus parfait qui soit (*Mét.* Λ.7).

Après avoir montré pourquoi l'acte est meilleur que la puissance, en Θ.9 Aristote semblerait se contredire lorsqu'il soutient que, tandis que « l'acte du bien [est] meilleur et plus noble que la puissance du bien²² », « quant au mal, sa fin et son acte sont nécessairement pires que sa puissance²³ ». Si les notions d'acte et de puissance, dont la première désigne une réalité supérieure à la seconde, s'appliquent à toute la réalité de manière constante, pourquoi le mal ferait-il exception ? Afin de répondre à cette question, nous devons d'abord comprendre ce qu'Aristote entend par « bien » et par « mal ». Aristote identifie le bien de chaque chose à l'accomplissement de sa forme, « car le bien est la fin de toute génération et de tout mouvement²⁴ ». En ce sens, toute chose tend vers son propre bien, qui est sa forme parfaitement accomplie. Toutefois, dit Aristote, il n'y a qu'un seul bien qui se suffise à lui-même : le Bien suprême, qu'Aristote identifie au premier Moteur²⁵. Il dit en effet que « puisqu'il y a un être qui meut tout en étant lui-même immobile, existant en acte, cet être ne peut être, en aucune façon, autrement qu'il n'est : [...] le premier Moteur est donc un être nécessaire et, en tant que nécessaire, son être est le Bien, et c'est de cette façon qu'il est principe²⁶ ». Tous les biens spécifiques, dit-Aristote, sont des biens subordonnés à ce bien

²² *Mét.* Θ.9, 1051a4.

²³ *Mét.* Θ.9, 1051a15-16.

²⁴ *Mét.* A.3, 983a34.

²⁵ Il ne faut absolument pas confondre la conception aristotélicienne du Bien suprême avec l'Idée du Bien de Platon : il ne s'agit pas ici d'une Idée à laquelle les choses singulières participeraient, mais plutôt de la cause de tout mouvement dans l'univers. Aristote rejette à plusieurs reprises la théorie des Idées de Platon, et même explicitement l'Idée du Bien. Voir à cet égard : *EE* I.8 ; *Mét.* A.9, Z.4, Λ.1, N.4 (cette liste n'est pas exhaustive).

²⁶ *Mét.* Λ.7, 1072b7-11 ; 10, 1075a35 et 1075b22-25.

suprême²⁷ et celui-ci est la seule fin que les humains souhaitent pour elle-même et pour laquelle ils souhaitent tous les autres biens²⁸.

Maintenant que nous avons identifié la conception qu'Aristote se fait du Bien, examinons ce qu'il dit à propos de l'ontologie du mal. En *Mét.* Θ.9 Aristote nie qu'il y ait une forme du mal, que le mal *soit* substantiellement (contrairement au Bien qui est toujours et parfaitement une forme accomplie). Aristote soutient expressément que « dans les réalités primordiales et éternelles [il n'y a] ni mal, ni défaut, ni corruption²⁹ », et c'est dans l'explication de cette non-substantialité du mal que l'importance de la notion de privation (*στέρησις*) devient manifeste. Aristote définit la *privation* soit comme le simple fait de ne pas posséder quelque chose, soit comme le fait de ne pas posséder ce que l'on devrait naturellement avoir³⁰. La deuxième acception est celle qui nous intéresse dans la présente analyse. Suivant cette définition, nous ne pouvons appeler aveugles que les êtres qui n'ont pas la capacité de voir au moment où ils devraient naturellement pouvoir le faire – par exemple, un enfant de 3 ans –, tandis qu'on ne peut pas appeler aveugle un chaton qui est tout juste né parce que nous savons qu'il est naturel que les chats, à son âge, n'aient pas cette capacité. Alors, si la privation consiste dans la non-possession ou la possession partielle de ce que l'on devrait naturellement posséder, nous pouvons dire que la privation correspond à l'incomplétude ou déficience dans l'actualisation d'une forme (ce qu'une chose devrait naturellement être)³¹. En ce sens, les choses sensibles (les seules pouvant exister en puissance) ne réussissent pas toujours à atteindre leur forme dans sa plus complète actualisation, ce pourquoi il existe des choses mauvaises dans le monde – par exemple, des statues qui ne se tiennent pas debout, des

²⁷ *Pol.* I.2, 1252b30-35 ; *EN* I, 1094a19-22 ; *Phys.* II.3, 195a24-26. Cf. Pellegrin, P. (2009), *Le vocabulaire d'Aristote*, p. 18-19 ; Sanford, J. J. (2017), « Aristotle on Evil as Privation », p. 209 ; et Beere, J. (2009), *Doing and Being*, p. 328-329.

²⁸ *Pol.* I.1, 1252a5-6 ; *EN* I.1, 1094a1-b8 et 3,1097b20-21.

²⁹ *Mét.* Θ.9, 1051a10-20.

³⁰ *Cat.* 10.12, 12a26-34 ; *Phys.* I.7, 191a12-22 ; *Mét.* Δ.22, 1022b22-30.

³¹ Witt, C. (2003), *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, p. 107.

chiens aveugles, des lyres désaccordées, des femmes, etc.³². Nous comprenons maintenant pourquoi Aristote nie qu'il y ait une forme du Mal en tant que tel : le mal est littéralement l'absence de quelque chose qui devrait être – son seul mode d'existence est celui d'une privation dans l'accomplissement d'un bien. Cela veut dire que, pour exister, le mal dépend nécessairement du « trajet » entre la puissance et la forme du bien, ce pourquoi le mal est postérieur et à l'acte du bien et à la puissance du bien³³.

Cela nous permet de revenir à la question des raisons qui poussent Aristote, en *Mét.* Θ.9, à soutenir que la puissance du mal est meilleure que son acte, alors qu'il vient de soutenir, en *Mét.* Θ.8, que c'est l'acte qui est supérieur à la puissance. La solution de cette apparente contradiction est déjà implicite dans le paragraphe précédent : si le mal est simplement une déficience dans l'accomplissement d'une forme, et que la forme de toute chose équivaut au bien de celle-ci, cela veut dire que la puissance du bien est exactement la même que la puissance du mal³⁴. Autrement dit, la puissance du bien est, dans un certain sens, puissance de contraires, puisqu'elle peut a) s'actualiser parfaitement et donc atteindre la forme d'un bien ou b) s'actualiser imparfaitement ou incomplètement et donc s'actualiser dans un mal (un bien défectueux)³⁵. On comprend alors que l'acte du bien (une forme parfaitement accomplie) est antérieur à la puissance du bien car celle-ci dépend ontologiquement et logiquement de celui-là. En revanche, l'acte du mal dépend ontologiquement et logiquement de la puissance du bien (qui est aussi puissance du mal), ce qui permet à Aristote de dire que l'acte du mal est nécessairement pire que sa puissance. En d'autres mots : la puissance du bien est comprise comme postérieure à l'acte du bien en vertu du fait qu'elle tend vers l'actualisation dudit bien. Pourtant, cette même puissance est

³² La raison pour laquelle Aristote considère la femme comme une erreur deviendra plus claire dans les prochaines pages.

³³ Sanford, J. J. (2017), « Aristotle on Evil as Privation », p. 203.

³⁴ Beere, J. (2009), *Doing and Being*, p. 330-333 ; et Sanford, J. J. (2017), « Aristotle on Evil as Privation », p. 207.

³⁵ Les choses ont à être quelque chose tel que défini par leur forme. Lorsqu'une chose n'atteint pas sa forme parfaite, elle ne coïncide pas avec ce qu'elle a à être, et conséquemment elle est mauvaise (Witt, C. (2003), *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, p. 107).

antérieure à l'acte du mal, parce que ce n'est que dans le processus d'actualisation du bien que s'opère la privation qui empêche l'actualisation de la forme visée. Bref, *le mal est une privation ou une déficience dans l'actualisation du bien*³⁶. En outre, étant donné que l'existence du mal dépend du passage de la puissance à l'acte, et que seuls les êtres matériels existent sur le mode de la puissance, « le mal n'existe pas indépendamment des objets sensibles³⁷ ». Cela confirme encore une fois qu'il n'y a pas de substances éternelles mauvaises, parce que ce qui existe toujours en acte n'existe jamais sur le mode de la puissance – les substances éternelles sont des formes parfaitement et éternellement en acte³⁸.

Maintenant que nous avons compris l'ontologie du mal en général, nous pouvons examiner comment la notion du mal comme privation entre en jeu spécifiquement dans la question du mal moral. Nous avons vu que l'essence d'une chose, ce qu'elle a à être, correspond à sa forme. Nous avons vu aussi que le bien, pour toute chose, correspond au parfait accomplissement de sa forme propre. Chez les êtres vivants (les plantes, les animaux et les êtres humains), leur forme correspond à leur âme, qui se distingue spécifiquement par la fonction qui lui est propre : la fonction propre aux plantes est nutritive (l'acte de grandir), celle des animaux est la fonction sensitive (l'acte de sentir) et celle des êtres humains, la fonction rationnelle (l'exercice de la raison)³⁹. La fonction rationnelle, étant le propre des êtres humains, est précisément ce qui définit leur espèce ; l'âme rationnelle est la forme qui demeure identique à travers les générations et qui, en se combinant avec la matière, cause l'existence d'êtres humains singuliers⁴⁰. Alors, puisque le bien de chaque chose correspond à l'accomplissement de sa forme, et que la forme humaine se définit par ses fonctions rationnelles, *le bien pour l'espèce humaine correspond au parfait exercice des fonctions rationnelles qui lui sont propres*⁴¹.

³⁶ Katz, E. M. et R. Polansky (2007), « The Bad Is Last but Does Not Last », p. 241.

³⁷ *Mét.* Θ.9, 1051a18-20.

³⁸ Katz, E. M. et R. Polansky (2007), « The Bad Is Last but Does Not Last », p. 236.

³⁹ *DA* II.2

⁴⁰ *GA* II, 732a.

⁴¹ *EN* I, 1098a13-18.

Pourtant, quoique la nature humaine se caractérise par l'accomplissement de ses fonctions rationnelles, cette nature est plutôt une exception (et pas ce qui arrive le plus souvent) puisque la plupart des êtres humains ne réussissent pas à atteindre cette forme rationnelle parfaitement accomplie⁴². Pour cette raison, dans le cas de l'espèce humaine, nous devons interpréter la nature (*φύσις*) comme la version idéale (exceptionnelle) des hommes plutôt que comme ce qui se produit le plus souvent. La nature humaine est donc l'idéal vers lequel tous les êtres humains tendent, mais que la grande majorité ne réussit pas à atteindre complètement : la plupart des êtres humains présentent des privations dans l'actualisation de leur forme – ils sont des êtres humains « déficients⁴³ ».

À la lumière de tout ce que nous venons de voir, nous pouvons affirmer que, si le mal se définit comme une déficience ou une privation dans le processus d'accomplissement d'une forme, le mal moral (qui est spécifique aux êtres humains) doit se comprendre comme une privation ou une déficience de l'âme humaine – une âme qui ne réussit pas à atteindre sa forme idéale. Selon Aristote, l'accomplissement de cette forme humaine idéale équivaut au bonheur (*εὐδαιμονία*) et celui-ci consiste plus précisément dans les activités de l'âme qui traduisent la vertu⁴⁴. Ici il faut noter que le bien de l'homme ne correspond pas à la vertu en tant que telle : la vertu est simplement une *ἔξις* – littéralement une « possession » ou, dans ce cas, un « état⁴⁵ ». Tandis que la vertu de l'homme est « l'état (*ἔξις*) qui fait de lui un homme et qui lui permet de remplir son office propre⁴⁶ », le bien de l'homme est plutôt un *ἔργον*, une action⁴⁷ : le

⁴² Saunders, T. J. (1995), « Commentary », p. 69.

⁴³ L'homme parfaitement rationnel est une exception parmi les êtres humains. Puisque la plupart des hommes vivent en deçà de leur nature, le naturel, au sens de ce qui arrive le plus souvent, serait plutôt un homme qui n'accomplit pas à la perfection sa nature humaine (rationnelle). Pour une explication approfondie des deux sens du terme « *φύσις* », compris soit comme ce qui est « normal » ou le plus courant, soit comme la « norme » ou l'idéal, consulter : Vegetti, M. (2002), « Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote », p. 63-74.

⁴⁴ *EN* I, 1097a28-b20.

⁴⁵ *EN* II, 1106a11-23.

⁴⁶ *EN* II, 1106a22-23.

bien de l'homme, son bonheur, se trouve dans les actes prudents qu'il mène tout au long de sa vie⁴⁸. En ce sens, le bonheur, pour Aristote, n'est pas un état passif comme nous avons tendance à le concevoir de nos jours ; le bonheur est une activité, l'office propre de l'homme (*τὸ ἑαυτοῦ ἔργον*)⁴⁹. Bref, le bien humain n'est pas la vertu : *la vertu est un état* qui détermine dans l'humain ce qui est bien, alors que *le bien est un acte* qui traduit la vertu⁵⁰.

Plus spécifiquement, Aristote soutient que la vertu permet à l'homme d'identifier « une moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut⁵¹ » et il ajoute que la vertu est unique alors que le vice est multiple. C'est pourquoi, dit-il, « le mal est facile et le bien difficile : facile de rater la cible, mais difficile de l'atteindre⁵² ». Ici aussi la notion de privation s'avère très éclairante. Aristote soutient que, dans chaque situation, il n'y a qu'une seule action adéquate : celle qui est régie par la juste mesure, et qui vise le bien pour lui-même, tel que rationnellement identifié par la prudence⁵³. La prudence (*φρόνησις*) est définie comme la capacité de délibérer correctement afin de déterminer comment il est approprié d'agir dans chaque situation ; elle permet à l'homme d'identifier la juste mesure qui caractérise les bonnes actions⁵⁴. Toutefois, la cible de la juste mesure est très difficile à atteindre parce qu'il y a une infinité de manières de tomber dans l'excès ou le défaut qui caractérisent l'action mauvaise – une infinité de manières dont la vertu pourrait ne pas se traduire dans notre action⁵⁵. En ce sens, l'acte vicieux est déterminé, non pas par une forme du mal vers laquelle l'âme

⁴⁷ Tel que susmentionné, cette conception du bien humain comme une activité (*ἔργον*) est cohérente avec l'idée que le Bien suprême, identifié au premier Moteur, est éternellement en acte (*ἐνέργεια*).

⁴⁸ *EN* I, 1100a32-b20.

⁴⁹ *EN* II, 1106a22-23.

⁵⁰ *EN* I, 1098a13-18.

⁵¹ *EN* II, 1107a2-3.

⁵² *EN* II, 1106b24-32.

⁵³ *EN* II, 1106b15. Cf. Inglis, K. (2011), *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children*, p. 165-167.

⁵⁴ *EN* VI, 1140a26-b6, b20.

⁵⁵ *EN* II, 1106b34.

tendrait, mais plutôt par un manque de prudence, une erreur délibérative, résultant dans un acte qui ne traduit pas la vertu⁵⁶.

L'unicité du bien et la multiplicité du mal peuvent être comprises non seulement dans la perspective de l'action singulière, mais aussi plus généralement dans la perspective de l'espèce humaine. Nous l'avons vu : pour l'espèce humaine, il y a une seule forme parfaite, l'âme rationnelle parfaitement accomplie⁵⁷. En même temps, néanmoins, il y a une infinité de manières dont les êtres humains sont privés de leur forme idéale. Déjà, pour Aristote, seuls les hommes ont le potentiel de véritablement atteindre la nature humaine idéale : bien que l'homme et la femme appartiennent à la même espèce (et donc tendent vers la même forme), la nature humaine (au sens normatif que nous avons souligné) correspond exclusivement à l'homme adulte et grec (de condition libre)⁵⁸. Pour Aristote, celui-ci est le seul qui puisse atteindre « la vertu éthique achevée⁵⁹ », laquelle certains commentateurs désignent par le nom de « vertu paradigmatique⁶⁰ ». En ce sens, si seuls les êtres humains mâles adultes peuvent avoir une âme rationnelle parfaitement accomplie, eux seuls ont la possibilité d'être véritablement heureux⁶¹. Ceci est conforme à l'idée selon laquelle le bien est difficile et le mal facile, car la plupart des êtres humains ratent obligatoirement la forme humaine et seulement l'être humain exemplaire ou paradigmatique est susceptible de l'atteindre. Par ailleurs, parmi les êtres humains qui ont la possibilité d'atteindre le bonheur, la plupart ne réussissent pas à le faire : seuls les hommes prudents sont heureux, c'est-à-dire ceux qui connaissent la « règle vraie », ont les capacités délibératives adéquates pour choisir la bonne action et visent le bien pour lui-même⁶² – et ce tout au long de leur vie⁶³. Autrement dit, les hommes moralement inaccomplis (continents, incontinents ou vicieux) présentent des degrés divers de

⁵⁶ EN II, 1106b5-35.

⁵⁷ DA II.2.

⁵⁸ GA II.3, 737a26-28 ; Pol. I.13. Cf. Inglis, K. (2011), *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children*, p. 5-6.

⁵⁹ Pol. I.13, 1260a18.

⁶⁰ Inglis, K. (2011), *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children*, p. 1.

⁶¹ EN I, 1097a27-b1 ; X, 1177a9-17, 1178a9-11.

⁶² EN II, 1105a30-34, VI, 1140b20 ; Pol. III.4, 1277a15, b25, VII.1, 1323b22.

⁶³ EN I, 1100b7-20.

privation dans l'actualisation de leur forme humaine – n'étant pas capables d'accomplir leurs fonctions rationnelles à la perfection, ils ratent la forme humaine idéale⁶⁴.

Pour finir, il serait intéressant d'examiner le rôle que joue la notion de privation dans les groupes d'êtres humains qui, selon Aristote, présentent uniformément des facultés rationnelles inférieures à celles de l'homme adulte – à savoir les femmes, les esclaves et les enfants⁶⁵. Pour Aristote, « un enfant n'est pas heureux car il n'est pas encore capable d'exécuter [des actions prudentes], vu son âge⁶⁶ ». Il faut noter ici que, puisque l'enfant (mâle) a toujours le potentiel de devenir un homme prudent, Aristote ne le définit pas comme déficient ou mutilé (*πεπηρωμένος*), mais simplement comme *ἀτελής* (incomplet ou inaccompli). Inversement, selon Aristote, les femmes et les esclaves⁶⁷ sont déficients de façon permanente, leur âme est privée congénitalement : l'esclave ne possède pas la faculté de délibérer (*οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν*) et la femme la possède mais sans autorité (*ἄκυρον*)⁶⁸. Conséquemment, si les femmes et les esclaves ont des âmes humaines privées de façon permanente et définitive de la faculté délibérative (totale- ou partiellement), ils ne peuvent pas aspirer à être parfaitement vertueux et donc n'atteindront jamais la forme humaine idéale : les femmes et les esclaves ratent nécessairement la cible de la

⁶⁴ Pour une explication détaillée de ces différentes formes d'hommes moralement inaccomplis, consulter : Irwin, T. (2001), « Vice and Reason », p. 73-97.

⁶⁵ Inglis, K. (2011), *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children*, p. 1.

⁶⁶ *EN* I, 1100a1-5.

⁶⁷ Il s'agit des esclaves « naturels » et non des esclaves « légaux ». K. Inglis souligne bien la différence entre les uns et les autres : « Natural slaves are people whose natural constitutions make them disadvantaged, and disadvantaged in a way that actually makes it advantageous for them to be ruled and owned by another. This inferior natural constitution ... is found in non-Greeks: "Hence, as the poets say, 'It is proper that Greeks should rule non-Greeks,' on the assumption that non-Greek and slave are by nature identical" (*Pol.* 1.2 1252b4-1252b8). » (Inglis, K. (2011), *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children*, p. 1.)

⁶⁸ *Pol.* 1.13, 1260a12-14. Parfois, Aristote parle de ces actualisations déficientes de l'espèce humaine comme étant déformées/mutilées (*πεπηρωμένοι*) ou comme ayant un handicap (*ἀναπηρία*) (*GA* II.3, 737a25-29, IV.6, 775a15).

forme humaine idéale⁶⁹. Cela étant le cas, il est étonnant qu'Aristote parle souvent de la vertu de la femme et de l'esclave. Il semble que, pour Aristote, l'impossibilité de ces êtres humains déficients d'atteindre la vertu paradigmatique n'implique pas qu'ils ne puissent atteindre une vertu relative, une sorte de « vertu approximative⁷⁰ ». (Heureusement), les déficiences rationnelles des femmes et des esclaves ne les rendent pas obligatoirement vicieux : selon Aristote, c'est aux hommes, dans leur rôle de mari et de maître, qu'échoit la responsabilité de compenser les déficiences morales des femmes et des esclaves afin que ceux-ci puissent être vertueux⁷¹.

Selon Aristote, bien que l'esclave ne possède pas de *βουλευτικόν* (faculté délibérative) et que la femme en possède un mais sans autorité, tous les deux possèdent néanmoins une *βούλησις*, faculté qui identifie un *τέλος* souhaitable, et une *προαίρεσις*, qui identifie et se décide pour la meilleure manière d'atteindre la fin⁷². La *βούλευσις* semble jouer un rôle intermédiaire entre la *βούλησις* et la *προαίρεσις*, car elle est la faculté qui délibère sur les divers moyens d'atteindre la fin identifiée par le souhait (*βούλησις*), parmi lesquels la *προαίρεσις* choisit le meilleur. Dans ce contexte, le rôle de l'homme eu égard à la vertu de la femme et de l'esclave se rapporte à leur faculté délibérative (*βούλευσις*). L'esclave, ne possédant tout simplement pas de *βουλευτικόν*, dépend entièrement de la délibération de son maître relativement aux divers moyens possibles d'atteindre ses fins⁷³. C'est seulement grâce à cette délibération du maître que l'esclave peut effectuer des actions vertueuses. En revanche, la femme, dont la faculté délibérative fonctionne partiellement, semble pouvoir bien

⁶⁹ Nous avons vu que les hommes continents, incontinents et vicieux présentent aussi des degrés divers de privation dans l'actualisation de leur forme humaine, mais cette privation n'est pas en vertu d'une déficience congénitale comme celle de la femme ou de l'esclave naturel. Les hommes ayant des déficiences rationnelles congénitales seraient plutôt considérés comme des monstres (*τέρατος*) par Aristote. La privation dans la forme humaine qui résulte dans une femme ou un monstre est expliquée en *GA* IV.3.

⁷⁰ Inglis, K. (2011), *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children*, p. 4.

⁷¹ *Ibid.*, p. 170-181.

⁷² *EN* III, 1111b26-27. Cf. *Ibid.*, 165-167, 170-181.

⁷³ *Ibid.* p. 174.

délibérer dans la sphère du foyer⁷⁴, mais il lui manque la vision politique plus ample que son mari possède et qui inclut la finalité de l'*oikía* en tant que composante de la *πόλις* ; par conséquent, toute délibération que la femme effectue dépend de la délibération de son mari concernant la place et la finalité du foyer dans le contexte de la cité⁷⁵. Nous comprenons alors pourquoi Aristote attribue une vertu aux femmes et aux esclaves quoiqu'il les considère comme des déviations (privations) par rapport à la forme humaine idéale : la possibilité que la femme et l'esclave ont d'être vertueux (et donc heureux) dépend nécessairement du fait d'avoir un mari/maître vertueux qui puisse compenser leurs privations rationnelles. La vertu de la femme et de l'esclave est donc une vertu relative à celle du mari/maître et, si le maître/mari n'est pas vertueux, sa femme et son esclave ne le seront pas non plus⁷⁶. Cette analyse concernant la vertu de la femme et de l'esclave illustre bien comment la pensée éthique d'Aristote possède effectivement un fondement métaphysique correspondant à la théorie du mal comme privation : autant dans la sphère de l'action singulière que dans la sphère de l'accomplissement de l'âme rationnelle, le vice et le mal doivent être compris comme une privation dans l'actualisation d'un bien, c'est-à-dire comme l'absence de ce qui *devrait* être⁷⁷. En ce sens, nous pouvons conclure que la philosophie pratique d'Aristote ne peut être adéquatement comprise si l'on ignore sa fondation métaphysique : sans l'explication du mal en tant que la privation du bien, les théories éthiques et politiques du Stagirite demeureront incomplètes.

Bibliographie

- Aristote (1943), *Generation of Animals*, trad. A. L. Peck, Cambridge, Harvard University Press, 688 p.
Aristote (1948), *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 309 p.
Aristote (1978), *Éthique à Eudème*, trad. V. Décarie, Paris, J. Vrin, 236 p.

⁷⁴ *Pol.* III.4, 1277b24-25.

⁷⁵ Inglis, K. (2011), Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children, p. 177.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 185.

⁷⁷ Sanford, J. J. (2017), « Aristotle on Evil as Privation », p. 197.

- Aristote (2002), *Catégories*, trad. R. Bodéüs, Paris, Les Belles Lettres, 322 p.
- Aristote (2002), *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 480 p.
- Aristote (2004), *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 574 p.
- Aristote (2010), *Partes de los animales*, trad. R. Bartolomé, Madrid, Luarna, 365 p.
- Aristote (2015), *Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 592 p.
- Aristote (2016), *De Anima*, trad. C. Shields, Oxford, Oxford University Press, 472 p.
- Beere, J. (2009), *Doing and Being*, Oxford, Oxford University Press, 382 p.
- Inglis, K. (2011), *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women and Children* [thèse de doctorat], Cornell University, 199 p.
- Irwin, T. (2001), « Vice and Reason », *The Journal of Ethics*, vol. 5, n° 1, p. 73-97.
- Jaulin, A. (2011), « Les catégories d'Aristote : Instrument ou doctrine », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 1, p. 3-16.
- Katz, E.M. et R. Polansky (2007), « The Bad Is Last but Does Not Last », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 21, p. 233-242.
- Menn, S. (1994), « The Origins of Aristotle's Concept of ἐνέργεια: ἐνέργεια and δύνναμις », *Ancient Philosophy*, vol. 14, p. 73-114.
- Pellegrin, P. (2009), *Le vocabulaire d'Aristote*, Paris, Ellipses, 128 p.
- Sanford, J.J. (2017), « Aristotle on Evil as Privation », *International Philosophical Quarterly*, vol. 57, n° 2, p. 195-209.
- Saunders, T.J. (1995), « Commentary », *Aristotle Politics: Books 1 and 2*, Oxford, Clarendon Press, 212 p.
- Vegetti, M. (2002), « Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote », *L'excellence de la Vie*, Paris, J. Vrin, p. 63-74.
- Witt, C. (2003), *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca/London, Cornell University Press, 176 p.