

L'objet de l'éthique se prête-t-il à la science pour Aristote ?

PIERRE-LUC SIMARD, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans ses *Éthiques*, Aristote affirme clairement que l'éthique n'est pas une science. D'abord, son intérêt est pratique, plutôt que spéculatif. Ensuite, et principalement, son objet manque de nécessité : sa vérité est recevable « *hōs epi to polu* » (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ), c'est-à-dire qu'elle tient seulement « dans la plupart des cas ». Toutefois, des commentateurs tels que Natali et Mignucci remarquent qu'Aristote admet la possibilité de démontrer des énoncés *hōs epi to polu*. De fait, tout ce qui arrive dans la nature n'est pas parfaitement nécessaire ; beaucoup de phénomènes s'y produisent seulement la plupart du temps. Le danger : faire de l'éthique, comme la physique, une science et ainsi introduire une contradiction dans la pensée du Stagirite. Pour résoudre le problème, on doit découvrir une distinction de nature entre l'*hōs epi to polu* éthique et l'*hōs epi to polu* physique, celui-ci seul permettant la connaissance scientifique, la démonstration. C'est ce que je me propose de faire dans cet article.

Introduction

Aristote est reconnu pour sa conscience fine du besoin d'adapter ses exigences méthodologiques selon ce que requiert telle ou telle matière philosophique et selon que la finalité poursuivie est pratique ou théorique. Toutefois, un débat chez les commentateurs, notamment Mignucci et Natali, soulève une ambiguïté à ce sujet. Ils se demandent : l'objet de l'éthique se prête-t-il à une connaissance scientifique pour Aristote ?

En un sens, la réponse attendue à cette question devrait aller de soi : l'objet de l'éthique ne s'y prête pas. Aristote l'affirme à

plusieurs endroits dans ses *Éthiques*. Toutefois, d'autres passages plus marginaux de ses textes suggèrent le contraire, ou du moins portent à confusion. En particulier, Mignucci et Natali citent deux chapitres des *Seconds analytiques* qui évoquent la possibilité de démontrer des propositions dites *hôs epi to polu*, c'est-à-dire vraies «la plupart du temps»¹. C'est ce qui se passe en philosophie de la nature, qui est une science pour Aristote : le naturaliste fait des démonstrations tant sur des objets strictement nécessaires que sur des objets réguliers (*hôs epi to polu*). Or Aristote soutient que l'éthique, semblablement, porte sur des propositions dites elles aussi *hôs epi to polu*, son objet manquant de nécessité. Une contradiction menace ainsi le jugement d'Aristote sur la nature de l'éthique : ses principes *hôs epi to polu* semblent prêter à démonstration. Et ce qui prête à démonstration participe à la science, de l'aveu même d'Aristote².

Pour éviter la contradiction, remarquent Mignucci et Natali, on doit découvrir une distinction «de nature» entre l'*hôs epi to polu* éthique et celui naturel³. Une simple distinction «relative» ne suffit pas (dire que l'un est *moins* fréquent que l'autre), car il est alors arbitraire de refuser la scientificité à l'un, mais pas à l'autre. La distinction doit être tel que seul l'*hôs epi to polu* de la nature remplisse les exigences de la démonstration scientifique. Et c'est en identifiant *différentes causes* aux exceptions dans les domaines éthique et naturel que la distinction se justifie.

Natali et Mignucci proposent une solution intéressante au problème, quoiqu'ils ne l'expliquent pas aussi complètement et clairement qu'on le devrait. C'est à cela que je voudrais remédier dans cet article. D'après moi, la cause des exceptions dans le domaine naturel réside dans l'indétermination de la matière, qui peut ne pas recevoir complètement une forme et ainsi rend possible l'exception, comme l'enfant qui naît sans mains même si par nature, en raison de sa forme d'être humain, il est censé en avoir. Comme la science porte sur l'universel d'après Aristote, non sur le singulier, le naturaliste pratique une abstraction sur l'être naturel qui le libère des exceptions, qui, elles, relèvent de la matière *singulière*. En ne

tenant compte que de la matière *universelle*, le naturaliste dispose d'un objet nécessaire, qui est un par soi. Par contraste, l'éthique porte selon Aristote sur le singulier, étant donné que son but est d'agir. Or qui dit singulier dit concrétion, plutôt qu'abstraction. Dans le concret, différentes choses, circonstances, motivations, enjeux, etc., qui ne vont pas nécessairement ensemble en raison de leur nature, se trouvent mélangés : elles sont une par accident. Les propositions éthiques portent ultimement sur cela. Elles doivent donc tenir compte de l'unité *accidentelle* que présentent les actions humaines singulières ; elles ne peuvent pas s'en abstraire comme le fait le naturaliste, celui-ci pouvant considérer par exemple l'être humain sans couleur de peau particulière, sans grandeur particulière, sans lieu particulier, etc. Or, pour Aristote seul ce qui est par soi – jamais ce qui est par accident – se connaît scientifiquement. Ainsi, la cause des exceptions dans le domaine éthique serait le fait que son objet est un par accident, non pas un par soi comme l'est celui du naturaliste.

Pour établir ma thèse, je présenterai d'abord concrètement le problème tel que Natali et Mignucci le comprennent ainsi que leur proposition pour différencier l'*hôs epi to polu* éthique de l'*hôs epi to polu* naturel. Ensuite, je préciserai le sens de l'expression « objet de l'éthique » employée dans la question de cet article pour éviter une mauvaise compréhension du problème. Enfin, j'expliquerai pourquoi l'objet de la physique, même s'il présente des exceptions, comme celui de l'éthique, peut prêter à démonstration, alors que celui de l'éthique ne le peut pas.

1. Le problème

Les *Seconds analytiques* perturbent le lecteur des *Éthiques*. Car, comme je l'ai dit en introduction, Aristote y admet la possibilité de démontrer des propositions dont la vérité est fréquente, mais non nécessaire, c'est-à-dire *hôs epi to polu*. Or, on sait que l'éthique regorge de telles propositions. Spontanément, on pressent une menace contre la ferme insistance d'Aristote sur le manque de rigueur rationnelle de l'éthique, qui normalement la disqualifie

du titre de science : on a l'impression que, peut-être, au moins *certaines, voire toutes, propositions éthiques se prêtent à une démonstration*. Bien sûr, même si tel était le cas, il ne s'ensuivrait pas que l'éthique soit une science, comme peut en être une la physique, car la finalité de l'éthique reste fondamentalement pratique, non pas spéculative. Dans cette mesure, il est absolument impossible qu'elle agisse telle une science, qu'elle s'intéresse par exemple à faire des démonstrations. Plutôt, ce qui est en jeu ici, c'est de savoir s'il est *possible* de considérer l'objet de l'éthique d'un point de vue non plus pratique, mais spéculatif et ainsi en avoir une connaissance scientifique.

Il en va un peu comme de la médecine : sa finalité (guérir des personnes) étant pratique, elle ne va pas considérer spéculativement et scientifiquement son objet qui est le corps humain et l'ordre entre ses parties. Mais il est *possible* de le considérer ainsi : c'est ce que va faire la biologie, une science. Même si la médecine ne s'identifie pas à la biologie, il est possible de considérer son objet scientifiquement. Peut-on faire la même chose avec l'objet de l'éthique ?

Cette possibilité pose problème en éthique, car elle contraste fortement avec la description de la méthode éthique qu'élabore Aristote dans ses traités. L'éthique, dit-il, doit se contenter « de montrer le vrai à gros traits, c'est-à-dire en l'esquissant, et lorsqu'on argumente sur des vérités recevables le plus souvent (*hôs epi to polu*) ou à partir d'elles, de conclure aussi sur des propositions de ce genre⁴ ». Pareille description donne plutôt à penser qu'*aucune proposition éthique ne se prête à une démonstration*, ce qui contredit l'impression des commentateurs qu'on a mentionnée ci-dessus. Les commentateurs prennent cette contradiction comme point de départ de leur réflexion et cherchent alors à prouver que l'objet de l'éthique ne se prête pas à démonstration malgré tout.

Bien comprendre ce problème requiert de savoir minimalement ce qu'est pour Aristote la démonstration, c'est-à-dire la connaissance scientifique. Déjà, on doit savoir qu'elle est un syllogisme, genre logique qu'elle partage avec le syllogisme dialectique. Mais voilà ce qui caractérise en propre la démonstration :

Nous pensons connaître scientifiquement chaque chose au sens absolu, et non pas à la manière sophistique, lorsque nous pensons connaître la cause du fait de laquelle la chose est, savoir que c'est bien la cause de la chose et que cette chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est⁵.

Aristote semble donner trois conditions pour détenir une démonstration : connaître la *cause* de quelque chose, d'un effet ; connaître cette cause *en tant qu'elle est cause* de l'effet en question ; et savoir qu'*il est nécessaire qu'il en aille ainsi*. La troisième condition importe davantage ici, car elle dit que l'objet de la science doit être nécessaire, ce qui ne semble pas être le cas des énoncés *hōs epi to polu*. À vrai dire, comme je l'ai signalé en introduction et comme je l'expliquerai plus loin, on peut interpréter les énoncés *hōs epi to polu* de la physique comme respectant – malgré les apparences – cette nécessité qu'Aristote attribue à l'objet de la science. Mais peut-on en faire autant des énoncés *hōs epi to polu* de l'éthique ? Voilà la question. Or il me semble qu'on ne le puisse pas, ce qu'il m'est possible d'affirmer en suivant l'opinion de Mignucci et de Natali.

Comprendre cette affirmation commande d'établir une distinction de nature entre l'*hōs epi to polu* naturel et celui éthique, rendant l'un apte et l'autre inapte à remplir la condition de nécessité qu'exige la démonstration. Faute d'une telle distinction entre les deux, rien n'empêchera d'admettre l'éthique au rang de la science. Or, on peut en établir une en cherchant *différentes causes* aux exceptions dans la nature et à celles dans l'éthique. Mignucci et Natali font de justes propositions à cet égard. Natali s'efforce d'offrir une cause en éthique, et Mignucci une en physique. Lisons d'abord Natali :

Mais quel est le statut du savoir pratique [de la prudence] pour Aristote ? Les caractéristiques exposées jusqu'ici ne suffisent pas à l'établir complètement. En effet, de même que le savoir pratique, la physique aussi est valide ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ [*hōs epi to polu*] (*phys.* II 5, 196b11, 20 ; II 8, 198b36). [...] Toutefois, certains commentateurs ont soutenu qu'il y a en réalité une grande différence entre

les événements naturels, qui admettent des exceptions, mais qui se produisent la plupart du temps de façon toujours égale et qui sont objet de science et de démonstrations nécessaires, et les actions humaines, qui sont extrêmement plus variables et moins régulières. [D]u point de vue d'Aristote [...] le comportement humain dans le domaine de l'action n'est aucunement φύσει [*phusei*], c'est-à-dire par nature, mais dérive toujours de l'ἔθιζεσθαι [*ethizesthai*], c'est-à-dire du fait d'admettre des habitudes stables, étant donné que φύσει [*phusei*], par nature, l'homme est capable de comportements opposés (*ÉN* 1103a17-26; *ÉE* 1222b15-1223a15). Les comportements erronés, ou moralement inacceptables, sont donc plus fréquents que les exceptions aux lois de la nature, qui sont rares, et monstrueuses (*de gén. an.* 770a9-13). Cela semble donner raison à qui veut différencier le type de « la plupart du temps » de la physique de celui de l'éthique⁶.

Natali soutient que les exceptions éthiques sont beaucoup plus fréquentes que celles qui ont cours dans la nature et il explique cela par l'indétermination de l'âme humaine, sa possibilité de bien ou mal agir. Natali semble toucher ici l'essentiel de la solution en ce qui concerne l'éthique. Toutefois sa solution requiert d'être encore développée et complétée par d'autres considérations, ce à quoi j'essaierai de remédier dans la section 3 de l'article.

Lisons maintenant Mignucci, qui se concentre sur les exceptions dans la nature :

Il faut d'abord rappeler que lorsque l'OETP [*hōs epi to polu*] est lié à l'εἰκός [*eikos*], il est repoussé du monde de la science à celui de la δόξα [*doxa*]. Le traitement que l'OETP subit dans l'*Éthique à Nicomaque* révèle d'une manière caractéristique cette attitude. Dans les déclarations méthodologiques qui ouvrent ce traité, Aristote dit qu'il ne faut pas viser au même degré d'exactitude dans toutes les disciplines, et que, en raison de la variété et de l'instabilité des faits dont s'occupe l'éthique, on doit se contenter de montrer la vérité en gros et schématiquement, en allant de prémisses qui sont OETP à des conclusions qui sont, elles aussi, seulement OETP, sans prétendre à la rigueur qu'on demande par exemple au mathématicien dans ses

argumentations. [...] Nous croyons qu'il est significatif qu'il n'y ait pas de renvoi à la φύσις [*phusis*] lorsque l'OETP est relégué au rôle de synonyme d'εἰκός [*eikos*] dans un domaine d'enquêtes qui restent en marge de la science. Même si Aristote ne le dit pas, on peut bien soupçonner que l'irruption de l'OETP dans le monde de la science résulte de son accrochage à la question de la régularité des processus naturels. [...] Les déviations par rapport à la règle, qui sont dues à la matière, ont toujours le caractère de la rareté⁷.

Mignucci identifie l'indétermination de la matière comme cause des exceptions dans la nature. Cette cause me semble être la bonne. Mignucci l'explique très peu cependant et cette cause demeure ainsi plutôt vague. Il reste donc à la développer et à mieux montrer comment ce type d'exception se trouve compatible avec la nécessité de la science.

2. Une précision quant à l'expression « objet de l'éthique »

Avant d'expliquer précisément pourquoi les exceptions en philosophie de la nature sont compatibles avec la nécessité de la démonstration et pourquoi celles en éthique ne le sont pas, je dois encore préciser le sens de l'expression « objet de l'éthique » qui apparaît dans la question de cet article. Je ferai cela en répondant à des objections que l'on pourrait opposer à ma thèse selon laquelle l'objet de l'éthique ne se prête pas à démonstration.

De fait, pourrait-on objecter, Aristote fait plusieurs affirmations « éthiques » tout à fait universelles et nécessaires, sans exception. Il dit par exemple que toute action est accomplie afin d'être heureux ; que le bonheur ne peut découler que d'actions conformes aux vertus ; qu'on doit toujours agir avec justice, jamais avec injustice⁸ ; que le bonheur de l'homme est essentiellement une « activité [rationnelle] de l'âme qui traduit la vertu⁹ » et qu'il a comme propriétés de « dépendre de nous », d'« être définitif », de « ne pas pouvoir être rejeté après la mort », d'« être stable », de « ne pas être assombri par les infortunes graves », etc.¹⁰ Il en va de même quand Aristote définit la vertu morale en général et chaque vertu morale en particulier. La vertu morale est essentiellement

«un état décisionnel qui consiste en une moyenne, fixée relativement à nous¹¹ ». Aristote dégage aussi des principes d'action universels de choses mauvaises en elles-mêmes : certaines affections, comme la jubilation maligne, l'impudence et l'envie, et certaines actions, comme l'adultère, le vol et le meurtre. Ces choses, dit-il, «sont blâmées parce qu'elles sont elles-mêmes vilaines[.] Il n'y a donc jamais, quand on s'y livre, possibilité d'une attitude correcte[.] Et l'on ne peut trouver bien ou mal, dans ces conditions, de commettre par exemple l'adultère avec celle qu'il faut, quand il faut et de la manière qu'il faut¹²».

Dès lors, semble-t-il, voilà autant de principes «éthiques» nécessaires, sans exception. Ceux-ci peuvent soit être démontrés, soit servir à démontrer quelque chose. Par conséquent, l'objet de l'éthique semblerait se prêter au moins parfois à démonstration, ce qui contredirait ma thèse.

En réalité, de tels principes «éthiques» sont plus proprement *naturels* qu'éthiques. En effet, l'éthique s'enracine pour Aristote dans la nature de l'homme et comme telle se base sur du nécessaire. Tant que l'on considère des biens qui coïncident avec la définition de la nature humaine ou de ses propriétés, on a des principes de conduite nécessaires et ce qui en découle nécessairement peut se démontrer ; que toute action, sans exception, est accomplie pour être heureux, par exemple, peut se démontrer et fait fi de toute circonstance particulière. Mais, comme je le disais, ce sont là des principes davantage *naturels* qu'éthiques. Au contraire, on entre véritablement dans l'éthique quand les décisions à prendre doivent tenir compte des circonstances, des mœurs, de l'éducation, de l'âge, etc. Or, dans ce cas, on n'a que des énoncés vrais la plupart du temps et, comme je tâcherai de le montrer, il n'y a plus de démonstrations possibles.

En ce sens, pour autant qu'on traite des fondements qu'a l'éthique dans la nature de l'homme, on se trouve à faire de la philosophie naturelle et donc de la science, plutôt que de l'éthique proprement dite. Par exemple, le passage de l'*Éthique* à *Nicomaque* qui définit le bonheur humain relève de la physique, non de l'éthique.

Ainsi, « l'objet de l'éthique » dont il s'agit dans la question qu'aborde cet article et qui est qualifié d'« *hōs epi to polu* » exclut les fondements naturels de l'éthique. Il se restreint plutôt aux objets qui imposent de prendre une décision en tenant compte des circonstances, des mœurs, de l'éducation, de l'âge, etc. Et c'est à propos des principes *hōs epi to polu* qui visent à diriger pareille décision qu'on se demande s'il est possible d'en avoir une connaissance scientifique comme on peut en avoir une des principes naturels *hōs epi to polu*. Maintenant que j'ai clarifié le sujet du problème, je peux avancer mon hypothèse.

3. Solution du problème

3.1 Abstraction vs concrétion

Résoudre le problème exige de se baser sur ce qu'on connaît d'emblée le mieux et avec plus de certitude au sujet de la physique et de l'éthique chez Aristote et de raisonner à partir de là. Or il est bien connu que la physique, qui a une visée spéculative, porte sur l'universel : elle veut connaître ce que sont les choses et leurs propriétés nécessaires, qui découle de leur essence. En fait, toute science porte sur l'universel, nulle ne s'intéresse au singulier¹³. L'éthique, qui a plutôt une visée pratique, porte sur le singulier : elle veut diriger l'action de telle ou telle personne, lui faire acquérir des vertus morales, lui dire quelle décision prendre dans tel contexte, etc. Or l'universel implique l'abstraction et le singulier, la concrétion. L'abstraction que pratique la philosophie de la nature (l'abstraction selon l'universel) consiste à isoler un aspect singulier de la réalité pour le considérer et le connaître en lui-même, sans tenir compte de ce qu'il a de singulier en tant que singulier. Par exemple, l'intelligence part du singulier Socrate, en lequel existe singulièrement l'essence d'être humain. De là, elle saisit cette essence en elle-même, ce qui lui vaut d'être « universelle » dans l'intelligence : elle se vérifie aussi bien de Socrate, de Platon et d'Aristote que de tous les autres êtres humains.

D'ailleurs, pareil universel s'abstrait des os et de la chair de Socrate – sa matière sensible *individuelle* –, mais conserve les os

et la chair en général – sa matière sensible *commune* ou *universelle*. L'universel « être humain », l'essence de celui-ci, n'exprime donc pas seulement la « forme » de cet être, mais aussi, pour Aristote, sa « matière » considérée universellement¹⁴.

La concrétion vers le singulier, elle, va en direction opposée à l'abstraction selon l'universel. Elle veut tenir compte et garder ensemble des éléments hétérogènes par nature, mais qui coïncident dans le singulier. Dans Socrate, l'humanité, la grandeur de 5'9'', la blancheur, la vieillesse, le mal de dos, etc., existent ensemble, et la concrétion veut considérer l'unité de ces éléments disparates dans Socrate. Mais cette unité est accidentelle. Si en effet de tels éléments n'étaient pas unis dans Socrate simplement par accident, mais par soi, alors *nécessairement tout* être humain mesurerait 5'9'', aurait la peau blanche, serait vieux, aurait mal au dos, etc., ce qui n'est pas le cas. La nature de l'être humain n'implique pas en elle-même (par soi) celle de la vieillesse, ni celle de la blancheur, ni celle de telle grandeur, etc. Cependant, quand on agit dans le singulier, on doit tenir compte de ces accidents : il sera bon ou mal pour Socrate d'aller à la guerre selon qu'il est trop vieux ou non, en santé ou malade, etc.

Ainsi, on le voit bien, l'opposition qui subsiste entre l'abstraction qu'opère la physique et la concrétion qu'accomplit l'éthique s'éclaire par l'opposition qu'Aristote établit entre l'être par soi et l'être par accident. Dans l'universel abstrait du philosophe, on peut avoir un être par soi : la capacité de rire, celle de développer les arts et les sciences, etc., sont des propriétés *par soi*, et non par accident, de l'être humain, c'est-à-dire qu'elles découlent nécessairement de cette essence. Or il n'y a de démonstration que de ce qui est par soi :

Si donc la science démonstrative part de principes nécessaires (car ce qu'on connaît scientifiquement ne peut pas être autre qu'il n'est), et si les attributs par soi des choses sont nécessaires (car les uns appartiennent au « ce que c'est » du sujet, pour les autres ce dont ils sont prédiqués appartient à leur « ce que c'est », et pour ceux-ci l'un des opposés appartient nécessairement au sujet), il est manifeste que c'est à partir de certaines choses de ce genre que se

fera le syllogisme démonstratif. En effet, tout appartient à un sujet soit de cette manière [c'est-à-dire par soi] soit par accident, et les accidents ne sont pas nécessaires¹⁵.

Par contraste, dans le singulier concret, plusieurs natures (substances, grandeurs, qualités sensibles, vertus et vices, lieux, temps, mouvements, etc.) se mélangent accidentellement. La nature de l'être humain existe *accidentellement* avec celles de la maladie, de la pilosité, etc., dans Platon par exemple.

Un exemple de conclusion d'une démonstration en physique serait «l'être humain est capable de rire». Cet énoncé représente une unité par soi, car l'attribut est une propriété par soi du sujet, une capacité qui découlent nécessairement de ce qu'est l'être humain. Inversement, un exemple de conclusion d'une délibération prudentielle, qui dirigerait immédiatement l'action, ce serait, disons au sujet de Socrate, «se marier avec une femme insupportable (comme Xanthippe), à l'âge de 25 ans, à Athènes, avec peu d'argent en poche, etc., est bon». Voilà le genre de conclusion qui pousserait Socrate à désirer pareille situation, éventuellement à découvrir Xanthippe et puis à la marier. Or, les éléments qui interviennent dans le sujet de cette conclusion sont hétérogènes, unis par accident : c'est par accident qu'un mariage se fait entre une épouse insupportable et un époux pauvre, par accident qu'il a lieu à Athènes, par accident qu'il unit de jeunes adultes de 25 ans, etc. Sinon, en effet, *tout* mariage se ferait entre une épouse insupportable et un époux pauvre, âgés de 25 ans, à Athènes, etc. La bonté de la situation – c'est-à-dire l'attribut «bon» dans la conclusion – ne découle pas nécessairement, telle une propriété par soi, d'un des éléments du sujet. C'est la composition *accidentelle* de ces éléments elle-même qui est jugée bonne pour Socrate.

Évidemment, notons-le, l'exemple de conclusion éthique que je viens de donner ne constitue pas un énoncé *hōs epi to polu* dont on se demande présentement s'il est démontrable ou non. En effet, avant d'agir, l'éthicien raisonne pour déterminer quoi faire. Mais il y a un ordre entre ses raisonnements. Certains viennent au début, d'autres au milieu, d'autres encore à la fin. Le *dernier* raisonnement,

celui qui conclut quelle action précise faire et qui pousse l'éthicien à agir, va porter sur un sujet *singulier*. Prenons un exemple facile :

Il faut s'arrêter aux feux rouges (un conducteur qui s'approche d'un feu rouge doit s'arrêter).

Or je passe devant un feu rouge *ici et maintenant*.

Donc je dois m'arrêter *ici et maintenant*.

La prémisse majeure de ce raisonnement est vraie la plupart du temps, elle est *hôs epi to polu*, mais pas la prémisse mineure ni la conclusion, car elles portent sur le singulier. D'une conclusion singulière, Aristote dit qu'il n'y a pas de démonstration. Il peut seulement y en avoir de celles qui portent sur des choses universelles, comme c'est le cas du raisonnement qui suit, antérieur au raisonnement ci-dessus :

Il faut obéir aux lois.

Or s'arrêter aux feux rouges est obéir aux lois.

Donc il faut s'arrêter aux feux rouges.

Cette conclusion est vraie la plupart du temps : on peut ne pas s'arrêter quand on transporte quelqu'un à l'article de la mort vers l'hôpital par exemple. La prémisse majeure est aussi vraie la plupart du temps (on vient d'en donner une exception). C'est uniquement d'un syllogisme de ce genre (dont la conclusion et au moins l'une des prémisses sont *hôs epi to polu*) qu'on se demande s'il est possible d'en avoir une connaissance scientifique ou non.

3.2 Les exceptions en philosophie de la nature

Pour compléter ma solution au problème, je dois maintenant m'attarder à la cause des exceptions dans la nature et puis montrer que celle-ci se concilie avec le type d'abstraction qu'effectue le naturaliste sur son objet pour avoir en une science.

Aristote soutient que la cause de la contingence dans les phénomènes naturels, et donc des exceptions, provient ultimement de la matière. Car la matière, sujet sous-jacent du mouvement, est indétermination, puissance : « J'appelle "matière" ce qui n'est par soi ni un être déterminé, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories par lesquelles l'Être est déterminé¹⁶ ». Or toute puissance envers des contraires, même si elle tend naturellement

vers l'un d'eux, reste ouverte à devenir tant l'un que l'autre des contraires :

Toute puissance est puissance simultanée des contraires.
[...] Tout ce qui est possible peut ne pas s'actualiser. Donc ce qui a puissance d'être peut aussi bien être et n'être pas. La même chose est donc puissance et d'être et de n'être pas.
[Or] il est possible que ce qui a puissance de n'être pas, ne soit pas¹⁷.

Ainsi, la matière peut tant être que ne pas être, tant recevoir la forme que ne pas la recevoir, ou la recevoir imparfaitement. Par contraste, l'être immatériel (objet de la métaphysique) et l'être mathématique (objet des mathématiques), qui n'existent ni ne se conçoivent avec matière sensible¹⁸, échappent au problème de la contingence et des exceptions ; ce sont des objets absolument nécessaires, parce que immobiles. Mais l'être mobile, objet de la philosophie de la nature, à cause de la matière sensible sans laquelle il ne peut pas exister ni se concevoir, présente des exceptions : « [L]a matière, [parce que] elle est susceptible d'être autre qu'elle n'est le plus souvent, [...] sera la cause de l'accident¹⁹ ».

Maintenant, on doit voir en quoi cette explication de la cause des exceptions dans la nature s'accorde avec le type d'abstraction que porte la naturaliste sur son objet et qui lui permet d'avoir une science.

C'est que la *forme* des êtres naturels, contrairement à leur matière sensible individuelle, s'avère source de pure nécessité, parfaitement immobile et en ce sens éternelle²⁰. Comme je l'ai dit précédemment, les formes naturelles, en tant que telles, se conçoivent avec une matière sensible *universelle*, et non pas avec cette matière sensible singulière qui cause des exceptions. C'est pourquoi, à ne considérer que ces formes naturelles, le naturaliste dispose d'un objet réellement nécessaire. Des démonstrations au sens strict s'envisageraient donc à leur propos. Par exemple, pour Aristote, la nature de l'homme (animal rationnel), en tant que telle, implique *nécessairement* la propriété par soi « avoir des mains »²¹. Suivant la causalité formelle, voilà une vérité immobile, nécessaire. Nulle exception dans le singulier ne fera dire qu'il n'est pas dans la nature de l'homme d'avoir des mains.

Le concept de «privation» dans les *Catégories* aide à le comprendre :

Nous disons que la privation est attribuée à tout sujet apte à recevoir la possession, quand cette possession n'est d'aucune façon présente dans la partie du sujet à qui elle appartient *naturellement*, et au temps où elle *doit naturellement* s'y trouver²².

L'adverbe «naturellement» en témoigne bien. Si on considère en elle-même la cause formelle (qui implique une matière universelle) d'un sujet, telle possession lui appartient nécessairement : elle *devrait* lui appartenir. Ainsi, l'exigence de la nécessité se trouve respectée. Une connaissance démonstrative paraît donc possible, en tant qu'elle considère la causalité formelle et s'abstrait de la matière sensible singulière. Dans la matière singulière, tel homme peut, par accident, naître sans mains, c'est-à-dire en être privé. Mais cela n'empêche pas qu'il est *dans la nature* de l'homme d'avoir des mains, que c'en est une propriété par soi. Comme le naturaliste s'abstrait de la matière sensible singulière, il peut avoir une science de son objet en dépit des exceptions que celui-ci présente dans le singulier.

En somme, *l'hôs epi to polu* existe réellement dans la nature, autant que celui dans le domaine éthique. Mais le type de considération du philosophe, tourné qu'il est vers l'universel et le par soi, ainsi que le type précis d'exceptions qui a lieu dans la nature permettent d'avoir un objet strictement nécessaire et donc une science.

3.3 Les exceptions en éthique

Passons au domaine éthique. Comme je l'ai affirmé dans la section 3.1, la cause des exceptions en éthique réside dans l'unité accidentelle qui affecte son objet, l'action singulière en tant que composé hétérogène. Mais j'ai également prétendu dans la section 1 que Natali a raison d'accorder ce titre à l'indétermination de l'âme humaine. En réalité, les deux affirmations vont de pair. L'affirmation sur l'indétermination de l'âme humaine manifeste et explique en grande partie l'unité par accident de l'objet de l'éthique.

Celle sur l'unité par accident de l'objet de l'éthique fait comprendre clairement que pareil objet s'oppose à la définition de la science (alors que celui de la physique ne s'y oppose pas).

Ainsi, quelle est cette indétermination de l'âme humaine ? Un peu comme la cause des exceptions dans la nature était une certaine « indétermination », celle de la matière, la cause des exceptions dans les principes de conduite éthiques est aussi une « indétermination », celle de l'âme humaine. Mais l'indétermination atteint ici un degré qui ne laisse plus de place à parler de nécessité, même au sens qui a été reconnu à la physique.

Cette indétermination de l'âme comprend plusieurs aspects : indétermination de la volonté, de la raison, des mœurs et de l'affectivité sensible. En effet, la volonté est capable en n'importe quelle situation concrète de préférer n'importe quelle alternative, bonne ou mauvaise. La raison est capable d'être abusée par un bien apparent en la plupart des situations. Les mœurs sont capables d'assez de variétés pour abuser la raison et pour contraindre la volonté. L'affectivité sensible est capable de s'attacher fortement à des maux comme si c'étaient des biens. Or l'indétermination de ces choses peut être plus ou moins forte d'une situation à l'autre, tant dans la personne qui cherche à bien agir que dans celles qui l'entourent et qui vont influencer ses décisions à prendre. Par exemple, on doit normalement obéir à l'autorité, mais si celle-ci demande par exemple de commettre des actes immoraux et contre nature, on ne doit pas lui obéir. De même, si quelqu'un me prête son arme, puis, venu le moment de la lui remettre, cette personne est enragée et a de mauvaises intentions, je ne dois pas la lui remettre, même si normalement cela lui serait dû. En effet, la justice commande de restituer à autrui son dû en bien ou en mal et cela est vrai sans exception. Mais dans le singulier, une situation comme je viens de décrire oblige à préférer l'application d'un *autre* principe de conduite, disons « il ne faut pas donner à autrui les moyens de commettre le mal » ou quelque chose du genre.

Toutes ces formes d'indétermination de l'âme humaine obligent à considérer une foule de circonstances pour déterminer la bonne

action à poser. La « bonté » et la « malice » des actions singulières régies par des principes éthiques *hōs epi to polu* dépendent intrinsèquement des circonstances qui accompagnent ces actions. En ce sens, ce qui est jugé « bon » ou « mauvais » dans le singulier, c'est toujours une unité accidentelle, comme je le disais plus haut. Ce n'est pas en elle-même l'action d'« obéir à l'autorité » qui est bonne ou mauvaise, mais l'action d'« obéir à *telle* autorité, *ici et maintenant*, qui me demande de faire *ceci* et *cela* », ce qui constitue un ensemble d'éléments unis par accident.

Cette unité accidentelle des actions singulières s'observe plus facilement si on essaie de leur attribuer une nature unique. Cela se fait sans problème avec les êtres naturels qu'étudie le naturaliste : par exemple on est un homme ou on n'en est pas un, on est un chien ou on n'en est pas un, on est un vivant ou on n'en est pas un, point final. Socrate est un homme. Fido n'est pas un homme, mais un chien. Gertrude n'est pas un vivant, mais une roche, un minéral. Socrate *n'est pas à la fois* un homme, un chien et une roche. Il a une nature unique, celle d'être humain. Peut-on parler aussi catégoriquement des actions morales singulières qui font l'objet de la délibération éthique ? Il semble que non.

De fait, chaque action singulière nécessite déjà une *multiplicité* de vertus. C'est pourquoi Aristote a regroupé trois vertus cardinales : prudence, justice et courage, auxquelles se rattachent toutes les autres vertus dans chaque action vertueuse²³. Tout acte vertueux, en général, *sera à la fois* acte de prudence, de justice et de courage. Tout acte de libéralité, par exemple, *sera en même temps* acte de prudence, de justice et de courage. Certes, telle action requerra peut-être davantage de justice que de courage, telle autre davantage de courage que de justice, etc. Mais l'important est qu'une même action singulière incarne *plusieurs* qualités morales à la fois. En ce sens, il est impossible d'attribuer aux actions morales singulières « une » essence, c'est-à-dire une nature universelle et une par soi, contrairement à ce que peut faire le naturaliste avec les êtres naturels qu'il étudie. Cette impossibilité reflète – tel un effet sa cause – l'unité par accident des actions morales singulières. C'est le sens profond, me semble-t-il, de cette remarque de Pelletier :

La constitution d'un acte humain appelle nécessairement un *agent à faire quelque chose*, éventuellement en rapport à un *objet matériel* et/ou à des *personnes*, en usant possiblement d'*instruments*, d'une certaine *manière*, dans un *temps* et un *lieu* donnés, en vue d'une *intention*, tout en obtenant des *résultats* déterminés qui incluent, mais diffèrent plus ou moins, de l'intention. Voilà tous des *éléments essentiels* d'une action, sans lesquels elle ne serait pas ce qu'elle est et revêtirait une autre nature. [...] Mais voilà : chacun de ces éléments essentiels de l'acte comporte ensuite *une infinité de caractères*, généralement indifférents à sa bonté ou malice, mais occasionnellement *plus ou moins susceptibles de modifier la nature morale de l'acte*, d'en faire quelque chose de bon ou de mauvais, de meilleur ou de pire. Ces accidents entourant les éléments de l'acte, voilà *les circonstances de l'acte*²⁴.

Dans la vie concrète, une infinité de circonstances peuvent se présenter et les actes moraux singuliers doivent s'y adapter. C'est pourquoi ils consistent en une agglomération de plusieurs choses (agent, matière, but, instruments, etc.) changeant plus ou moins d'une situation à l'autre, jamais identiques entre elles, et chacune de ces choses peut présenter, comme le note Pelletier, des caractéristiques supplémentaires qui modifient la bonté ou la malice de l'acte dans son ensemble. Ainsi, juger de la bonté ou de la malice d'un acte singulier dépend d'une constellation d'éléments hétérogènes, une par accident. C'est cette constellation prise comme telle qui est jugée bonne ou mauvaise.

Maintenant, que peut-on déduire de cela pour déterminer si les raisonnements éthiques dont les prémisses et la conclusion sont *hôs epi to polu*? Reprenons le raisonnement suivant :

Il faut obéir aux lois.

Or s'arrêter au feu rouge est obéir aux lois.

Donc il faut s'arrêter au feu rouge.

C'est que de tels énoncés éthiques *hôs epi to polu* gardent une trace de l'unité par accident des actions morales singulières ; ils doivent être *adaptés* à cette unité par accident à laquelle ils devront s'appliquer. La prémisse majeure, par exemple, ne parle

pas de l'obéissance en elle-même, détachée de tout contexte, un peu comme le naturaliste peut parler de la nature humaine en elle-même, universellement. Mais elle parle toujours d'une obéissance *contextualisée*. Certes, il ne s'agit d'aucun contexte précis (on ne parle pas d'obéir spécifiquement aux lois de tel ou tel gouvernement immoral), mais du simple fait d'apparaître éventuellement «dans un contexte», celui-ci impliquant une unité par accident. Or, s'il se trouve bon d'obéir à l'autorité dans la plupart des contextes *singuliers* possibles, d'autres rendent cela mauvais.

Dans ce contexte, on comprend mieux pourquoi les énoncés éthiques *hôs epi to polu* présentent une distinction «de nature» avec ceux de la philosophie de la nature et s'excluent finalement de la portée des *Seconds analytiques* I.30 et II.12. Comme les énoncés éthiques *hôs epi to polu* ne portent pas sur des essences abstraites et unes par soi, ils ne peuvent pas se prêter à une démonstration. D'un tout accidentel, il est impossible d'avoir une démonstration de ses propriétés par soi²⁵, car un tout accidentel n'a pas de propriétés par soi. Au mieux, quand on entre dans le domaine proprement éthique (non pas les fondements naturels de celui-ci), on peut formuler des règles qui représentent confusément un «modèle» typique, celui qui se réalise la plupart du temps. Les cas singuliers doivent, non pas *s'identifier* à lui (comme ce serait le cas pour l'individu Socrate et l'universel «homme» : Socrate *est* un homme, Fido *n'est pas* un homme), mais lui *ressembler* suffisamment, *s'approcher* suffisamment de lui.

Conclusion

Le problème que j'ai abordé dans cet article touchait la nature non scientifique de l'objet de l'éthique. Même si Aristote laisse clairement entendre que cet objet n'est pas scientifique, certains commentateurs vacillent : en admettant dans les *Seconds analytiques* que les propositions *hôs epi to polu* se prêtent à démonstration, Aristote semble emporter par le fait même les règles éthiques *hôs epi to polu* dans le domaine de la science.

Il m'a semblé que le problème se résolvait en voyant que les conclusions de la philosophie de la nature portent sur un être

par soi, tandis que celles de la prudence portent sur un être par accident, ce que manifeste bien le fait que l'âme humaine présente plusieurs sortes d'indéterminations par rapport à l'accomplissement de son bien. Or seul l'être par soi fait l'objet de connaissance scientifique.

Au fond, ce qui permet au naturaliste d'accéder à un objet nécessaire, en dépit des exceptions qu'il observe dans la nature, c'est d'abord le type d'exceptions qui affectent son objet, qui sont dues simplement aux défaillances de la matière sensible *singulière*, et ensuite le type d'abstraction qu'il pratique sur son objet : celui-ci l'autorise à ne pas tenir compte de ces exceptions. L'éthique ne saurait pratiquer une telle abstraction, car elle vise à diriger l'action, qui se passe toujours dans le singulier et commande de tenir compte de la variabilité des circonstances, sur laquelle on ne peut qu'offrir des règles *hôs epi to polu*. Les termes qui apparaissent dans ces règles doivent être assez souples pour s'appliquer à une majorité de cas similaires. L'éthicien s'intéresse au singulier en tant que singulier. La science, au contraire, s'intéresse à l'universel et répugne le singulier. Comme elle veut faire agir dans le concret, l'éthique doit faire *croître ensemble* les choses (c'est d'ailleurs l'étymologie de « concret », *con crescere*), leur laisser leurs accidents, même les plus contingents si tant est qu'ils influent sur la bonté ou la malice de l'acte. Elle se retrouve, dès lors, devant une infinité d'objets différents, nuancés, plus ou moins similaires les uns aux autres. Au lieu d'appliquer un universel à des particuliers, comme le ferait le philosophe de la nature (« homme » par rapport à Socrate), il usera plutôt d'un modèle pour juger de copies approximatives, imparfaites. L'éthicien esquissera dès lors sa discipline, comme l'affirme Aristote, « à gros traits ».

1. Aristote, *Seconds analytiques*, trad. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2005, I, 30, p. 219 et II, 12, 96a8-19, p. 299-301. Cf. Aristote, *Premiers analytiques*, trad. Crubellier, Flammarion, 2014, I, 13, 32b20-22 ; *Métaphysique*, trad. Duminil et Jaulin, Paris, Flammarion, 2008, VI, 2 et XI, 8. Cf. Crubellier et Pellegrin, *Aristote : le philosophe et les savoirs*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 155.

2. Aristote, *Seconds analytiques*, *op. cit.*, I, 2, 71b16-19, p. 67.
3. Quand je substantifie l'expression «*hôs epi to polu*», par exemple en parlant de «l'*hôs epi to polu* éthique» ou de «l'*hôs epi to polu* naturel», il faut comprendre que je parle de tout «énoncé en éthique qui est recevable dans la plupart des cas» ou de tout «énoncé en physique qui est recevable dans la plupart des cas».
4. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, I, 1, 1094b20-22, p. 51 ; cf. aussi, plus largement, *Ibid.*, 1094b12-27, p. 50-51.
5. *Seconds analytiques*, *op. cit.*, I, 2, 71b9-12, p. 67.
6. Carlo Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989, p. 42-43, ma traduction.
7. Mario Mignucci, « $\Omega\zeta$ ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science», dans *Aristotle on Science, the "Posterior analytics" : proceedings of the eighth Symposium Aristotelicum*, Padova, Editrice Antenore, 1981, p. 201-203.
8. Cf. Terence Irwin, *Aristotle's first principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 600, note 3.
9. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, I, 6, 1098a7-17, p. 70-71.
10. *Ibid.*, I, 10-11, 1099b8-1101b10, p. 79-88.
11. *Ibid.*, II, 1106b35-1107a1, p. 116.
12. *Ibid.*, II, 5, 1107a8-26, p. 117-118.
13. Aristote, *Seconds analytiques*, *op. cit.*, I, 31, 87b38-39, p. 221 ; *De l'âme*, trad. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 2009, II, 5, 417b22-23, p. 45-46 ; *Métaphysique*, *op. cit.*, II, 6, 1003a14-15, p. 144 et XIII, 9, 1086b5-6, p. 440.
14. Aristote, *De l'âme*, *op. cit.*, I, 1, 403a29-b19, p. 4-5. Cf. Charles de Koninck, *Abstraction de la matière II*, dans *Œuvres de Charles De Koninck - Tome 1 - Philosophie de la nature et de la science, volume 2*, 1957, p. 244. Il est à noter que, d'après un autre sens du mot «forme», on peut appeler «forme» l'essence. Et en ce sens du mot, «forme» ne s'oppose pas à «matière universelle ou commune», mais au contraire la signifie et l'inclut. C'est de cela qu'il s'agit dans le présent paragraphe.
15. Aristote, *Seconds analytiques*, *op. cit.*, I, 6, 74b5-12, p. 95. Cf. *Ibid.*, I, 4, p. 81-87 et I, 6, p. 95-101. Cf. Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.*, VI, 2, 1026b4, p. 226.
16. Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.*, VII, 3, 1029a20-21, p. 237, légèrement modifié.

17. *Ibid.*, IX, 8, 1050b8-13, p. 312.
18. Aristote attribue à l'être mathématique une matière «intelligible», mais pas de matière sensible, laquelle permet le mouvement et donc la contingence et l'exception. Cf. *Ibid.*, VII, 11, 1036a3-12, p. 260.
19. *Ibid.*, VI, 2, 1027a13-15, p. 228.
20. Aristote, *Physique*, trad. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2002, 252a15-20, p. 389-390.
21. Cf. Aristote, *Parties des animaux*, trad. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2011, IV, 10, p. 421-445.
22. Aristote, *Catégories*, trad. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 10, 12a29-32, p. 70 (je souligne).
23. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, II, 3, 1105a28-33, p. 109.
24. Yvan Pelletier, «L'éthique, science approximative», dans *Peripatetikos*, n° 8, (2012), p. 103-104. (Comme conséquence de cela, cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Éditions du Cerf, Paris, 2003, IaIIae, q. 61, a. 1, ad 1, p. 371-372). Pelletier peut donner l'impression de contredire l'affirmation que je viens de faire (que les actions morales singulières n'ont pas la nature d'une seule vertu morale à la fois) : il semble accorder aux actions singulières d'avoir des «éléments essentiels», un «ce que c'est», une «nature». Mais il n'y a pas de contradiction. Pelletier reconnaîtrait qu'il n'emploie pas ces mots en leur sens strict, comme il vient dans les lignes précédentes de les appliquer à des choses unes par accident. User comme il le fait de ces mots est légitime ici pour autant qu'il s'agit de déterminer la «nature» *bonne* ou *mauvaise* d'une action singulière et qu'on doit pour ce faire traiter celle-ci comme un «tout», comme une «unité».
25. Aristote, *Seconds Analytiques*, *op. cit.*, I, 4, p. 81-87; *Métaphysique*, *op. cit.*, VI, 2, 1026b4, p. 226.