Sur l'intellect comme cause

(Éthique à Nicomaque, III, 5, 1112a31-33)

Marco Zingano

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/605>

DOI : 10.4000/philosant.605

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2016

Pagination : 103-129

ISBN : 978-2-7574-1472-9

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Marco Zingano, « Sur l'intellect comme cause », *Philosophie antique* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 05 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/605> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.605>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

SUR L'INTELLECT COMME CAUSE (*Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1112a31-33)

Marco ZINGANO
Université de São Paulo

RÉSUMÉ. Le principal objectif de cet article est de démontrer la thèse suivante : l'essentiel de la théorie aristotélicienne de l'action humaine repose sur le fait que l'agent est, au sens propre, capable d'agir autrement. Dans cette perspective, une distinction est établie entre la théorie de l'action et la psychologie morale d'Aristote. La première est structurée par la notion d'un agent capable au moment de l'action de choisir entre des contraires, tandis que la seconde se concentre sur la notion de caractère qui impose une fixité et une régularité aux actions de l'agent. La distinction proposée s'appuie sur une interprétation renouvelée de *EN* 1112a31-33, passage dans lequel Aristote affirme que l'intellect (pratique) est cause au même titre que la nature, le hasard et la nécessité.

SUMMARY. *The main target of this paper is to provide a basis for the thesis that the core of Aristotle's theory of human agency lies in the fact that the agent is in a relevant sense able to do otherwise. To this effect, a distinction is drawn between Aristotelian theory of action, and his moral psychology. The former is taken to be governed by the notion of a power to choose between contraries when the agent is about to do something, whereas the latter is focused on the notion of character, which imposes fixity and regularity to the agent's actions. The distinction proposed is reached at by means of a reappraisal of NE 1112a31-33, passage in which Aristotle declares that (practical) intellect is a cause alongside nature, chance, and necessity.*

Vers le milieu de la partie consacrée dans l'*Éthique à Nicomaque* à l'étude sur le volontaire et le choix délibéré, juste après avoir déterminé que l'objet de délibération est ce qui peut être fait par nous-mêmes, Aristote écrit ceci :

Nous délibérons sur les choses qui sont en notre pouvoir, c'est-à-dire sur ce qui est praticable, puisque ces choses-là sont ce qui reste ; en effet, semble-t-il, sont causes la nécessité, la nature et le hasard ; en outre, est cause l'intellect et tout ce qui est produit par l'homme. (EN III, 5, 1112a30-33)

Ce passage est l'aboutissement d'un argument qui commence en III, 5, 1112a18 et qui opère par exclusion : après avoir éliminé comme objet propre de délibération (i) ce qui ne change jamais, (ii) ce qui change, mais toujours de la même manière, (iii) ce qui arrive par accident ou (iv) par fortune, ou encore (v) ce qui ne nous concerne nullement, même si cela peut concerner d'autres personnes, Aristote conclut que le seul candidat qui reste en lice est ce qui est en notre pouvoir parmi tout ce que l'homme peut faire. Ce genre d'argument requiert qu'on garantisse que tous les candidats ont été mentionnés – ou à défaut qu'on apporte une raison en faveur du candidat qui n'a pas été éliminé. C'est ainsi qu'Aristote procède ici : dans la proposition explicative qui suit ce passage, il nous dit que l'intellect et tout ce qui est fait par l'homme semble bien en effet être une cause¹. Cela met en étroit rapport ce qui dépend de nous et l'intellect : c'est cette piste que je voudrais explorer dans ce texte.

1. Le classement se fait ainsi en ratissant large : tout ce que l'homme peut faire inclut des actions tout aussi bien que des productions. Aristote distinguera les unes des autres dans le livre VI, mais ici, au livre III, l'inscription de l'intellect comme cause se fait de manière générale, en comprenant les unes et les autres. En sens contraire, R.-A. Gauthier, en commentant ce passage, écrit qu'Aristote « ne fait dans ce chapitre qu'appliquer maladroitement à l'action morale des notions primitivement élaborées pour expliquer l'activité productive » (Gauthier & Jolif 1970, II, 1, p. 199).

- I -

L'intellect dont il est question ici semble bien être l'intellect pratique, puisque l'intellect théorique n'est pas en question lorsqu'il s'agit de la détermination du principe des actions humaines. L'intellect pratique humain se voit donc promu à une position de prestige dans le discours sur les causes, en s'alignant à côté d'autres causes bien reconnues comme telles, en l'occurrence la nature et la nécessité (le hasard étant sujet à controverse). Mais peut-il garder cette position si prestigieuse ?

On pourrait supposer tout d'abord que cette énumération ne nous fournit somme toute qu'une liste traditionnelle, qui aurait dans ce passage un effet plutôt rhétorique, sans qu'Aristote n'en reprenne lui-même les éléments à son compte, y compris l'intellect². En effet, on retrouve cette liste de manière implicite lorsque Aristote présente, au tout début de la *Rhétorique*, ce sur quoi on doit apporter des conseils (I, 4, 1359a30-b2). Dans ce passage, il écrit que ce qui arrive par nécessité ou qui ne peut pas arriver n'est pas objet de délibération ; de même, il exclut de la délibération et du conseil ce qui, tout en pouvant être autrement, arrive soit par nature, soit par hasard. Il reste alors qu'on ne délibère que sur ce dont on peut être le principe de production. Le résultat est donc bien similaire à celui d'*EN* III, 5 ; or, juste après, Aristote introduit une série de considérations pour montrer le caractère non scientifique de la rhétorique, ce qui fait penser que la liste présentée répond à quelque chose de traditionnellement admis. Peut-être encore s'agit-il d'une liste à proprement parler platonicienne. En effet, dans le livre X des *Lois*, Platon avait déjà mentionné ces philosophes pour qui toute chose tient son existence ou de la nature ou du hasard – et à un moindre degré aussi de l'art, dans la mesure où les hommes, recevant de la nature les productions censées être principales et primaires, façonnent et produisent les objets mineurs et secondaires qu'on appelle les objets d'art (X, 888e-889a). À ces causes Platon ajoute l'âme (892a2), ou mieux : l'intellect (892b9), en argumentant qu'au contraire c'est l'intellect qui est premier et cause principale de tout ce qui est – corrigeant ainsi la doctrine « moderne », que beaucoup de penseurs regardaient comme « la plus savante de toutes » (888e1-2), mais qui, pour Platon, ne peut être que défailante car elle n'arrive pas à appréhender celle qui est justement la première et véritable cause de l'univers. On aurait à nouveau les causes qu'Aristote a mentionnées et qu'il a apparemment reprises de la tradition (platonicienne) à laquelle il appartenait.

Des signes pourtant militent en sens contraire, indiquant que la liste est bel et bien aristotélicienne et qu'Aristote donne du poids à cette affirmation,

2. Burnet 1900, pour donner un exemple, considère que cette inscription est une « *popular and traditional analysis of causation* » (p. 127), et renvoie à Newman 1887-1902, qui essaie de la retrouver chez les poètes, tragédiens et chez d'autres philosophes (I, p. 15-24). Ils sont suivis par Tricot : « l'énumération des causes qui suit est traditionnelle » (Tricot 1959, p. 133).

en inscrivant solennellement l'intellect pratique parmi les causes bien constituées selon sa propre doctrine. Tout d'abord, Platon ne mentionnait toutes ces causes que pour mieux les faire dépendre de l'intellect. En fait, Platon fait référence non pas à l'intellect humain, mais à la raison divine, dont la raison humaine n'est qu'une étincelle ; l'homme doit se conformer à la raison divine, puisque, écrit-il au livre IV des *Lois*, « la divinité est pour nous la mesure de toutes choses, et ce au degré suprême » (IV, 716c4-5). Or, pour Aristote, il s'agit d'abord d'inscrire comme cause l'intellect humain et non divin ; ensuite, il s'agit de l'inscrire à côté des autres causes bien répertoriées, sans pour autant vouloir faire dépendre celles-ci de l'intellect à titre de cause première et principale. On a donc les mêmes éléments, mais le cadre est tout autre. L'intérêt d'Aristote n'est plus de résorber les autres causes dans une rationalité (divine) première, mais d'inscrire une nouvelle causalité, la causalité de l'intellect humain, selon son mode propre d'opérer, en sus des causalités naturelles bien attestées.

Il s'agit donc pour Aristote d'établir le bien-fondé de la causalité humaine, tout en la rapprochant des autres causes naturelles, en même temps qu'il la distingue de ces dernières selon son mode propre d'opérer. Que ce résultat puisse être utile aussi pour les études de rhétorique vient en plus, sans perdre pour autant sa scientificité. Pour son examen philosophique, il faut tout d'abord détecter quels sont les objets propres de ce rapport de causalité. Or, l'inscription de l'intellect en tant que cause dépend directement de la détermination des actions qu'il est en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire : *ta eph' hemin*. Cette expression n'est peut-être pas encore chez Aristote un terme technique (elle l'est sûrement chez Alexandre d'Aphrodise) ; il n'empêche, ce à quoi elle renvoie est au centre même de la réflexion aristotélicienne sur l'action et sur la possibilité d'attribution à l'homme d'un pouvoir causal propre à lui, puisque grâce à elle on peut désormais circonscrire un domaine d'objets que l'intellect institue en tant que causes³. Je vais revenir sur ce sujet. Pour le moment, remarquons comment Aristote met ce point en évidence dans l'*Éthique à Eudème*. Dans un contexte similaire à celui de l'*Éthique à Nicomaque*, lorsqu'il examine l'objet de délibération, il écrit ceci :

En effet, il y a ce qui peut être et ne pas être, mais dont la génération ne dépend pas de nous, mais les uns s'engendrent par nature, les autres par d'autres causes, à propos desquels personne n'entreprendrait de délibérer, si ce n'est par ignorance. Par contre, ce qui a la possibilité non seulement d'être et de ne pas être, mais aussi de fournir un objet de délibération aux hommes, c'est ce dont il dépend de nous qu'on le fasse ou non.

(*EE* II, 10, 1226a22-28)

3. Sur la notion de ce qui dépend de nous, voir Labarrière 2009, ainsi que les textes réunis dans Destrée, Salles & Zingano 2014.

La notion de ce qui est en notre pouvoir est à nouveau mobilisée afin de caractériser un rapport de causalité qui semble se distinguer de tout ce qui s'engendre soit par nature, soit par d'autres causes. Ce passage est certes laconique sur ces autres causes, mais il rappelle le tout début de *Physique* II, 1 :

Parmi les êtres, certains sont par nature, les autres du fait d'autres causes : sont par nature les animaux ainsi que leurs parties, les plantes, les corps simples.
(*Ph.* II, 1, 192b8-10)

Dans *Physique* II, les chapitres 1-3 examinent la nature en tant que cause : tout objet naturel a en soi un principe de mouvement et de repos. Dans la suite de ce livre, les chapitres 4-6 tentent de montrer de quelle manière le hasard et la fortune peuvent aussi être considérés comme des causes, en les incorporant au discours de la causalité selon la perspective d'une cause par accident⁴. En II, 5 Aristote nous donne une présentation sommaire du résultat qu'il se propose d'obtenir :

Ainsi donc, comme nous l'avons dit, les deux sont causes par accident – la fortune et le hasard – dans le domaine des choses qui ne peuvent se produire ni de façon absolue ni la plupart du temps, et, parmi ces choses, de celles qui se produiraient en vue de quelque chose. (*Ph.* II, 5, 197a32-35)

Le hasard est donc une cause par accident, d'après II, 4-6. Ensuite, après avoir rappelé sa doctrine des quatre causes au chapitre II, 7⁵, Aristote consacre les deux derniers chapitres de *Physique* II, les chapitres 8 et 9, à l'étude des deux sens du nécessaire en tant que cause : la nécessité simple et la nécessité hypothétique. Sa réponse est que, dans le domaine de la nature, toute nécessité est hypothétique, puisque liée au changement et toujours gouvernée par une finalité inscrite dans la nature même des choses. On retrouve ainsi les trois premiers membres de la liste aristotélicienne, étudiés l'un après l'autre selon l'ordre suivant : la nature, le hasard, la nécessité. À ces trois candidats au statut de cause, tous bien établis selon le langage aristotélicien (y compris le hasard) et examinés à tour de rôle dans la *Physique*, les *Éthiques* veulent rajouter un quatrième, l'intellect (pratique) et tout ce qui est en notre pouvoir. La liste n'est donc pas une énumération traditionnelle des causes généralement admises ; au contraire, Aristote présente des arguments afin de justifier leur inclusion dans cette liste, qui devient de la sorte sa liste des candidats au statut de cause.

À chacune des causes examinées dans la *Physique* correspond un registre

4. Sur le hasard, voir notamment Rossi 2011 et Dudley 2012.

5. La doctrine aristotélicienne des quatre causes décrit les rapports de causalité en indiquant les types de rapport qui existent entre la cause et l'effet : ces rapports peuvent fonctionner à titre de cause finale, formelle, efficiente ou matérielle. La liste des candidats qu'on examine ici veut dénombrer de la manière la plus générale les types d'objet qui peuvent jouer le rôle de « cause » selon ces différents rapports entre cause et effet. Ce sont donc deux enquêtes complémentaires en vue d'établir une théorie générale de la causalité.

approprié. Tout d'abord, le nécessaire s'exprime dans le registre des choses qui sont toujours ainsi et qui ne peuvent pas être autrement. Cela peut se faire, soit de manière simple, comme dans le cas du premier moteur, qui est au-delà de la nature car exempt de tout mouvement : il est toujours ce qu'il est et son existence est toujours continue ; soit selon une nécessité conditionnée, celle présente dans le monde naturel, où l'existence n'est pas continue : un homme, par exemple, peut ne pas exister, mais, s'il existe, il possède nécessairement telles et telles caractéristiques, à savoir celles qui figurent dans la formule qui exhibe son essence ou qui en découlent directement. D'autre part, la causalité de la nature concerne tout aussi bien un grand nombre d'objets qui sont ce qu'ils sont le plus souvent (*hos epi to polu*, dans la terminologie aristotélicienne), sans satisfaire les conditions plus exigeantes de la nécessité, puisque des exceptions sont toujours possibles. Les hommes en vieillissant, par exemple, ont le plus souvent des cheveux blancs. Ce n'est pas une question simplement de fréquence ; en fait, la fréquence qu'on vérifie dans le monde naturel n'est que le reflet d'une normativité de la nature qui s'exprime sous la forme de généralisations toujours ouvertes à des exceptions. Enfin, le hasard et la fortune, causes accidentelles, suivent le registre de la rareté et de l'exception : il se peut que, en creusant un trou, je trouve un trésor, mais cela n'arrive qu'exceptionnellement⁶.

Comment alors penser l'intellect pratique en tant que cause de ce qui est produit par l'homme ? Et si c'est une cause, quel peut être son registre propre d'opération ? Commençons par cette dernière question. Comment ce registre de l'intellect se distinguerait-il de ces trois modes (ce qui est toujours, ce qui est la plupart du temps, ce qui n'arrive que rarement), si ces modes semblent épuiser les possibilités de présentation des causes en termes de rapports de temporalité ? Une première possibilité consisterait justement à lui trouver non pas un mode propre, mais à lui attribuer un des modes déjà reconnus. C'est ce qu'on trouve en effet indiqué, au moins en première lecture, dans un passage des *Premiers analytiques*, où Aristote nous explique que le contingent se dit selon deux modes :

Ces distinctions faites, remarquons en outre que l'expression *être contingent* se dit de deux façons. En un sens, c'est ce qui arrive le plus souvent et dont la nécessité est discontinue : par exemple, pour l'homme, blanchir, croître, décroître, ou, d'une façon générale, ce qui lui appartient naturellement (cela, en

6. Un élément important de la doctrine aristotélicienne du hasard consiste dans le fait que le hasard suit le registre de la rareté et de l'exceptionnalité. Si quelque chose se produit souvent, cela ne peut plus être considéré comme relevant du hasard. Si je vais souvent au marché, le fait d'y rencontrer quelqu'un qui me doit de l'argent ne relève plus du hasard (*Ph.* II, 5, 196b33-197a1) ; le fait de réussir souvent, comme si l'agent savait ce qu'il faut faire, alors qu'il en est ignorant, ne peut plus être attribué au hasard, mais doit être expliqué comme venant d'un état naturel – en l'occurrence une bonne nature (*EE* VIII, 1).

effet, n'a pas de nécessité continue, puisque l'homme n'existe pas toujours, mais, si l'homme existe, ces déterminations se produisent soit nécessairement, soit le plus souvent). En un autre sens, le contingent c'est l'indéterminé, ce qui peut être à la fois ainsi et non ainsi : par exemple marcher, pour un animal, ou encore, qu'un tremblement de terre se produise pendant sa marche, ou, d'une manière générale, ce qui se produit par hasard, car rien de tout cela ne se produit naturellement dans tel sens plutôt que dans le sens opposé. (*APr.* I, 13, 32b4-13)

Nous avons ici une division à deux termes pour le contingent : (i) le contingent naturel ou *pephukos*, (ii) le contingent indéterminé ou *aoriston*. Le premier comprend la causalité naturelle selon le registre de la nécessité hypothétique (si l'homme existe, telles ou telles déterminations se produiront nécessairement), ainsi que celle selon ce qui arrive le plus souvent (en vieillissant, le plus souvent l'homme a des cheveux blancs). Pour le deuxième groupe, celui des indéterminés, on y trouve le hasard et la fortune, qui suivent le registre de l'exceptionnalité. Tout cela semble bien dans l'ordre des choses. Ce qui surprend, par contre, c'est de trouver un mouvement, la promenade, classé parmi les contingents *aorista*. Or, la promenade pour un animal est clairement une action, lorsque cet animal est un homme. Action et hasard sont rangés dans un même groupe, présentés désormais comme suivant non pas le registre de la rareté, mais celui de ce qui n'arrive pas plus ainsi que non ainsi, qui leur sert alors de trait commun. Mais pourquoi (et comment) les ranger sous une même enseigne ?

L'inscription d'une action au sein du groupe qui contient aussi le hasard n'est pourtant pas un fait isolé, limité à ce passage des *Premiers Analytiques*. Une autre manière dont dispose Aristote pour se référer à tout ce qui n'est pas plus ainsi que non ainsi est l'expression *ta hopoter'etuchen*, les choses qui peuvent arriver d'une de ces deux manières, le oui et le non, au sens où n'importe lequel des deux peut arriver, en sorte que « l'affirmation n'est pas plus vraie que la négation » (*Int.* 9, 19a19-20). Dans le *De interpretatione*, le hasard est vu comme étant un parmi *ta hopoter'etuchen*. Rien de surprenant, car le hasard n'est pas plus ainsi que non ainsi. Or, la bataille navale y est aussi classée parmi *ta hopoter'etuchen* :

En outre, s'il est vrai de dire qu'une chose est blanche et grande⁷, il faut que ces deux attributs lui appartiennent ; s'il est vrai de dire qu'ils lui appartiendront demain, ils lui appartiendront demain ; si donc une chose ni ne sera ni ne sera pas demain, il n'y aura pas de « n'importe lequel des deux », comme c'est le cas pour une bataille navale : car, dans le cas supposé, il faudrait que demain ni n'arrive ni n'arrive pas une bataille navale. (*Int.* 9, 18b20-25)

7. Certains manuscrits donnent, à 18b21, « blanc et noir » (des contraires) à la place de « blanc et grand » ; cela n'affecte pas le point que je veux établir.

La bataille navale est une action humaine, puisqu'elle est le résultat d'un grand nombre d'actions réalisées par des individus humains. Pourtant, l'action humaine semble se distinguer de tout ce qui arrive par hasard. Tout d'abord, dans la doctrine aristotélicienne, le hasard est rétif à toute régularité, alors que maintes actions se réalisent de manière fort régulière. Ensuite, et ceci semble plus important, le hasard est une cause accidentelle ; or, dans *Métaphysique* E, 2, il est montré que la cause accidentelle ne peut être que l'indétermination qui réside en dernière instance dans la matière. Dans l'exemple qu'en donne Aristote, on peut dire que l'hydromel est le plus souvent bon pour les fiévreux, mais on ne pourra pas rendre compte des cas exceptionnels, en supposant, par exemple, qu'il n'a pas d'effet sur la fièvre pendant la nouvelle lune ; car alors cette cause en réalité se produirait aussi le plus souvent, et on la distinguerait à nouveau des cas exceptionnels (comme le cas de quelqu'un qui aurait soigné sa fièvre en prenant de l'hydromel pendant la nouvelle lune). En dernière instance, c'est la matière qui explique ces cas irréductibles à toute généralisation, qui restent donc des exceptions rétives à toute normativité – y compris aux sous-règles comme la fièvre en période de nouvelle lune. Pour reprendre les mots d'Aristote :

En sorte que c'est la matière, laquelle est susceptible d'être autre qu'elle n'est le plus souvent, qui sera la cause de l'accident. (*Metaph.* E, 2, 1027a13-15)

Il est fort probable, en disant que la matière est cause de l'accident, qu'Aristote veuille souligner par là non seulement que la matière est le substrat du changement qui, comme tel, peut recevoir des contraires (ce qui peut se faire de manière régulière, malgré les exceptions), mais aussi qu'elle peut les recevoir d'une manière telle qu'aucune régularité ne puisse être reconnue à ces exceptions. C'est le sens de la lecture de Thomas d'Aquin, qui y voit la connotation négative d'une matière qui ne se soumet pas entièrement à la forme et qui reste donc insaisissable par le concept, lequel est nécessairement généralisant, alors que la matière semble échapper à toute mise en régularité/régularisation⁸. On n'a pas besoin ici d'entrer dans une analyse de la nature de la matière chez Aristote, étant donné que le principe et la cause que nous cherchons, c'est l'intellect, et non pas la matière. Il est vrai que l'accident et la cause accidentelle suffisent à nier que le monde soit totalement déterminé, ce qui est montré tout de suite en *Métaphysique* E, 3, car l'accident introduit une zone aléatoire et indéterminée dans les événements naturels. Pourtant, cette causalité ne semble pas pouvoir expliquer en quel sens on peut considérer l'intellect pratique comme une cause. En effet, d'une part, l'intellect s'inscrit dans la liste des causes à côté d'une cause accidentelle, le hasard, et non pas comme en étant une instance ; ensuite, et ceci est plus important, intellect et matière semblent s'opposer au plus haut degré en tant que causes :

8. Voir à ce propos Berti 2015, p. 158.

la dernière est par excellence non rationnelle, alors que le premier est la raison elle-même ; la dernière refuse toute généralisation et reste cantonnée à l'exceptionnalité, alors que le premier impose justement un registre de norme et de régularité.

On a donc fait fausse route, mais ce n'est pas en vain. L'indétermination ultime de la matière, celle où se fonde le hasard, n'est pas une condition suffisante, mais une condition nécessaire pour les actions, dans la mesure où il faut que le monde ne soit pas entièrement déterminé ou clos pour que l'homme puisse inscrire ses actions en lui – à moins que tout soit déterminé, y compris les actions humaines. Dans ce cas, le hasard doit tout aussi bien disparaître, n'étant probablement que l'illusion créée par notre ignorance des véritables causes qui étaient en train de produire de manière totalement déterminée un certain effet qui nous a semblé, à nous, être accidentel. Le fait qu'Aristote s'efforce de produire une doctrine du hasard dans la *Physique* est un signe de plus qu'il veut circonscrire un domaine d'indétermination dans la nature, ce qui est le premier pas (en tant que condition nécessaire) pour introduire ensuite une doctrine de l'action humaine au sens d'une cause à part entière en plus des causes naturelles.

– II –

Une nouvelle route s'offre avec *Métaphysique* Θ, 5. Dans ce chapitre, Aristote distingue entre les puissances rationnelles et non rationnelles. Pour ces dernières, lorsque ce qui peut produire est rapproché de ce qui peut être affecté, l'effet se produit de manière nécessaire et unidirectionnelle, comme le feu qui, quand il est rapproché du papier, le fait brûler et ne peut que le faire brûler, si rien d'autre ne fait obstacle. En ce qui concerne les puissances rationnelles, il en va autrement, car ces puissances peuvent produire des effets contraires, à l'instar du médecin qui peut ou bien soigner une personne, ou bien la rendre malade. Il leur faut alors un élément qui détermine dans quelle direction va se produire l'effet, c'est-à-dire vers lequel des deux contraires la cause va s'exercer, étant donné qu'elle ne peut pas s'exercer simultanément vers les deux contraires. Cet élément, c'est le désir ou le choix délibéré ; ou mieux, dans le cas de l'action humaine, c'est le désir qu'a l'agent de faire A (ou non-A) en fonction d'une délibération en faveur de A (ou de non-A). En effet, comme le remarque Aristote, lorsque la puissance rationnelle qu'est la délibération intervient pour décider dans quelle direction agir, nous désirons ce que nous désirons en fonction d'une délibération en sa faveur (*EN* III, 5, 1113a11-12 ; *EE* II, 10, 1226b20 ; cf. *Metaph.* Θ, 7, 1072a29). Voici le passage de Θ, 5 en question :

En effet, toutes ces puissances-ci <les puissances non rationnelles> sont productrices chacune d'un seul effet, tandis que celles-là <les rationnelles> sont productrices d'effets contraires, si bien que chacune produirait en même temps les contraires <si elles agissaient sans faire appel à un autre élément> ;

mais cela est impossible. Par conséquent il est nécessaire qu'il y ait un autre élément qui soit ce qui les détermine : j'entends que cela <cet autre élément> est le désir ou le choix délibéré. En effet, quelle que soit celle des deux choses qu'on désire de manière déterminée, on la produira chaque fois que la puissance se met comme il se doit et se rapproche de ce qui peut être affecté.

(*Metaph.* Θ, 5, 1048a8-13)

Il n'est pas surprenant de retrouver le choix délibéré dans la position de ce qui détermine la direction vers laquelle l'action humaine va se produire. En effet, l'intellect pratique est par excellence la capacité de délibérer : la *phronesis*, la vertu intellectuelle pratique, est l'habileté à bien choisir (*EN* VI, 5, 1140a25-28 ; 10, 1142b31-33). Le choix délibéré, en incorporant au raisonnement sur l'action l'élément désidératif, fait pencher l'agent vers l'un ou l'autre des contraires. C'est ainsi qu'il est dit, dans E, 1, 1025b23-24, que le choix délibéré est le principe (*arche*) des actions, ce principe qui est interne à celui qui agit, grâce auquel on a une direction définie vers laquelle se lancer dans l'action :

En effet, d'une part, le principe de toute production réside dans ce qui produit : c'est ou bien l'intellect, ou bien l'art, ou bien une certaine capacité ; d'autre part, le principe de toute action réside dans l'agent : c'est le choix délibéré, car il y a identité entre l'objet de l'action et celui du choix.

(*Metaph.* E, 1, 1025b22-24 ; cf. *EN* VI, 2, 1139a31-33)

Il convient ainsi de regarder de plus près l'analyse aristotélicienne du choix délibéré si l'on veut mieux comprendre en quel sens l'intellect (pratique) est principe de nos actions. Ceci est un thème très large, qui dépasse le cadre de ce texte ; je vais me contenter d'en mettre en relief certains points, sans proposer d'analyse exhaustive de la notion de choix délibéré⁹. Les deux examens qu'Aristote fait de cette notion (*EN* III, 4-5 et *EE* II, 10) répondent fondamentalement à une même enquête sur le choix délibéré : le plan de l'analyse dans les deux traités est similaire, ainsi que la longueur des deux versions, même si l'ordre des thèmes n'est pas le même. Dans la version eudémienne, Aristote essaie, dans un premier moment, de distinguer le choix délibéré à la fois du désir, selon ses trois types (*epithumia*, *thumos*, *boulesis*) et de l'opinion. Cet examen, qui va de 1225b24 à 1226b5, n'a pas qu'un résultat seulement négatif, car une fois exclu que le choix soit identique au désir ou à l'opinion, il est suggéré qu'il provient alors des deux (1226b4 : *hos ex amphoin ara*). Pour déterminer en quel sens le choix délibéré proviendrait du désir et de l'opinion ensemble, il propose alors une analyse étymologique du terme (1226b5-9). Après cela, suivent des considérations sur la nature de l'objet de délibération et sur son rapport étroit avec ce qui est en notre pouvoir. Ces considérations s'achèvent sur la remarque, faite

9. Pour un aperçu très éclairant, voir Rapp 1995.

de 1226b30 à 1227a3, que le choix délibéré est une notion voisine de celle d'acte volontaire, car tout choix délibéré est volontaire, tandis que l'inverse n'est pas vrai. Suivent alors des considérations sur le fait qu'on ne délibère pas sur les fins, mais sur les moyens pour obtenir la fin, ainsi que sur la nature de ces fins en vue desquelles on délibère, ce qui mène à la fin de l'enquête, en 1227b5, et l'on passe à l'enquête sur la nature de la vertu morale.

La version nicomachéenne commence par la question de l'identité ou de la différence entre le choix délibéré et le volontaire (4, 1111b6-10), traitée de manière assez sommaire, pour ensuite montrer que le choix ne s'identifie à aucun des trois types de désir, ni à l'opinion, ni à une certaine opinion, faisant probablement référence à l'opinion sur des sujets pratiques (1111b10-1112a13). En fonction d'un résultat cette fois-ci plutôt négatif, est posée à nouveaux frais la question de la définition du choix délibéré, et, en prenant appui sur la piste étymologique, émise l'hypothèse qu'il s'agit de quelque chose de délibéré préalablement, puisque le choix délibéré s'accompagne de raisonnement et de réflexion (1112a13-17)¹⁰. Suit une section sur l'objet de la délibération (5, 1112a18-b11), complétée par des remarques sur le fait qu'on ne délibère pas sur les fins, mais uniquement sur les moyens (1112b11-1113a9). Vers la fin de cette dernière section, on obtient enfin la définition du choix délibéré, selon laquelle il est le désir délibératif de ce qui est en notre pouvoir (1113a10-11), et l'enquête est déclarée finie, puisqu'on a montré dans ses grandes lignes la nature du choix délibéré.

Malgré toutes ces précisions, la notion de choix délibéré reste encore vague sur un point décisif. En effet, on peut la construire selon deux modes fort distincts :

(a) on choisit effectivement entre contraires, de sorte qu'il s'agit d'un pouvoir à double direction, lequel, à chaque prise de décision, peut aller vers l'une ou l'autre des deux directions au moment où l'on passe à l'action ;

(b) on choisit entre contraires au sens où à chaque prise de décision on détermine vers lequel des contraires l'agent va aller au moment de passer

10. L'étymologie prend de l'importance dans la mesure où elle doit éclairer le sens de *pro* dans *probairesis*. En *EN* III, 4, 1112a15, le sens est plutôt temporel, car le *pro* dans *probebouleumenon* a le sens de ce qui a été décidé préalablement (voir V, 10, 1135b10-11 ; *Constitution d'Athènes*, 45, 4). Pourtant l'explication avancée immédiatement après fait plutôt référence à ce qui est choisi de préférence à une autre chose, puisqu'il s'agit de quelque chose à quoi on arrive par raison et réflexion, donnant donc une lecture du *pro* en termes de préférence. L'analyse étymologique de l'*EN* ne permet donc pas de départager entre le sens temporel et le sens préférentiel. Le passage correspondant de l'*EE* II, 10 n'est pas non plus concluant. Les *Magna Moralia*, par contre, vont clairement dans le sens de donner préférence à : « nous choisissons par délibération ceci à la place de <anti> cela, à savoir, le meilleur à la place du pire » (I, 17, 1189a13-14). L'*EN* contient aussi quelques passages où le sens est : choisir *a* à la place de <anti> *b* : cf. III, 1, 1110a30, b4, 7 ; 14, 1119a2 ; IX, 8, 1169a32 ; pour l'*EE*, voir II, 10, 1226b15. Pierre Aubenque a argumenté de manière très convaincante en faveur de la lecture préférentielle que je suis ici (cf. Aubenque 1963, p. 126).

à l'action, mais, si les circonstances changent ou si la formation morale de l'agent est altérée, en somme si quelque élément qui intervient dans la délibération acquiert une nouvelle valeur, il peut se produire que l'agent aille vers le sens contraire.

Selon (a), la puissance du choix est bidirectionnelle ; selon la version (b), la puissance du choix est unidirectionnelle, mais elle peut être remodelée en fonction d'une nouvelle situation de l'action ou de l'agent¹¹. La doctrine aristotélicienne du choix a été traditionnellement lue selon (a), c'est-à-dire comme celle d'une puissance à deux directions au moment où l'on passe à l'action. En effet, il y a plusieurs passages des *Éthiques* qui semblent confirmer (a). J'en donne un à titre d'exemple :

Ce qu'on fait – tout en pouvant ne pas le faire – sans être dans l'ignorance et que l'on fait par soi-même, cela est nécessairement volontaire, et le volontaire consiste en cela ; ce qu'on fait en ignorant et parce qu'on ignore, on le fait involontairement. (*EE*, II, 9, 1225b8-10)

Ce passage nous présente la définition eudémienne du volontaire, mais il nous fournit aussi un éclaircissement important sur la notion du choix. En effet, il semble qu'il faut comprendre dans ce passage que, lors d'un acte volontaire, l'agent fait quelque chose qu'il était simultanément en son pouvoir de ne pas faire au moment où il passait à l'action. Cette simultanéité semble supposer une puissance bidirectionnelle, qui se décide enfin au dernier moment où l'agent se met à faire quelque chose – qu'il aurait pu pourtant ne pas faire dans le sens fort de la bidirectionnalité. Pourtant, depuis les travaux de Richard Loening, et surtout ceux de Susanne Bobzien, on a adopté la lecture (b) du choix délibéré comme étant une instance unidirectionnelle pour chaque action, à l'instar de la version chrysippéenne de ce qui est en notre pouvoir¹². Bobzien a montré, en particulier, que les textes souvent mobilisés pour appuyer la thèse bidirectionnelle ne sont pas décisifs, puisqu'ils peuvent être lus d'une manière neutre, sans par là impliquer aucune des deux lectures. Le célèbre passage du *De interpretatione* sur l'incompatibilité entre déterminisme et délibération (9, 18b31-33) peut être ainsi lu dans une perspective déterministe, puisque, dans une version compatibiliste, il est parfaitement possible de délibérer sur les modes d'agir : non seulement le langage de la responsabilité morale serait préservé dans un cadre déterministe, mais aussi les pratiques de délibération et de choix entre

11. Le problème de la bi- ou unidirectionnalité se présente au moment où l'agent va passer à l'action, car, dès qu'il se met à agir, il ne lui est plus possible de ne pas être en train d'agir dans l'une ou l'autre des deux directions contraires. En effet, Aristote nous dit expressément que l'être (ou le non-être) nécessairement est (ou n'est pas) quand il est (ou n'est pas) - voir *Int.* 9, 19a23-24.

12. Loening 1903 ; Bobzien 1998a, 1998b, 2013, 2014a, 2014b.

des options¹³. De même, le début du chapitre III, 7 de l'*Éthique à Nicomaque* serait, malgré les attentes des tenants de la lecture (a), parfaitement neutre en ce qui concerne ce point, car il n'y est jamais dit que l'agent peut, au moment même où il passe à l'action, faire tout aussi bien A que son contraire non-A, mais seulement que tout ce que nous faisons, ou bien A ou bien non-A, c'est nous qui le faisons :

La vertu, donc, dépend de nous, et il en va également pour le vice. En effet, là où il dépend de nous d'agir, il dépend de nous aussi de ne pas agir, et là où il dépend de nous de dire non, il dépend aussi de nous de dire oui ; par conséquent, si agir, quand l'action est bonne, dépend de nous, ne pas agir, quand l'action est honteuse, dépendra aussi de nous, et si ne pas agir, quand l'abstention est bonne, dépend de nous, agir, quand l'action est honteuse, dépendra aussi de nous. Or, s'il dépend de nous d'accomplir les actions bonnes et les actions honteuses, et pareillement encore de ne pas les accomplir, et si c'est cela, disions-nous, être bons ou mauvais, il en résulte qu'il est également en notre pouvoir d'être vertueux ou vicieux¹⁴. (EN III, 7, 1113b6-14)

Pour en revenir à la lecture (a) bidirectionnelle, on pourrait argumenter que, même si chaque texte n'est pas décisif isolément, le cumul d'indices pencherait plutôt vers (a). Cet argument ne me semble pourtant pas convaincant, car ce cumul, examiné à la loupe, devient une sorte de peau de chagrin. Nous avons vu, par exemple, que, lorsqu'Aristote examine *ex professo* la notion de choix délibéré, la définition à obtenir dépend en bonne mesure d'une analyse du mot lui-même. Or, à ce propos il est déclaré, dans les deux *Éthiques*, que *prohairesis* vient de *hairesis* et *pro*, mais il n'est jamais clairement dit dans quel sens le *pro* doit être pris. Si c'est dans le sens de « donner préférence à », ce sens plaiderait plutôt pour la lecture bidirectionnelle. La lecture unidirectionnelle n'est pas pour autant totalement exclue, puisqu'on peut soutenir qu'on donne préférence à quelque chose parce que telle est notre nature, et sans notre intervention (en fonction de cette même nature), l'événement n'aurait pas eu lieu. Si c'est dans le sens temporel de choisir une chose avant une autre, ce sens plaiderait plutôt pour la lecture unidirectionnelle, sans pourtant exclure la version bidirectionnelle non plus. En effet, l'ordre temporel de la délibération sur les moyens en vue de la fin n'exclut pas la bidirectionnalité au moment de la délibération sur chaque moyen pris

13. Pour une présentation de la version compatibiliste du déterminisme, voir Salles 2006.

14. S. Bobzien a démontré en particulier que le passage EN III, 7, 1113b6-14 permet indifféremment une lecture unidirectionnelle et bidirectionnelle, et ne peut donc pas être utilisé pour les départager (cf. Bobzien 2014b). En effet, ce passage plaide seulement pour la thèse selon laquelle l'action dépend strictement de nous, et ce de manière similaire pour les vices et pour les vertus, en sorte que l'agent est responsable de ce qu'il fait. Ce passage ne détermine en rien quelle est la nature de l'agir de l'homme : il ne la détermine ni comme unidirectionnelle, ni comme bidirectionnelle, mais seulement comme symétrique (si la vertu est en mon pouvoir, alors le vice l'est aussi).

isolément. On en revient donc toujours au même point : on peut soutenir une lecture bi- ou unidirectionnelle pour tous ces passages, sans pouvoir les départager définitivement.

– III –

Dans ce qui suit, je voudrais proposer un argument qui, à mon avis, nous permettrait de trancher cette controverse en faveur de la lecture bidirectionnelle. Nous avons vu que le choix délibéré était pris comme principe de nos actions (*Metaph.* E, 1 ; voir aussi *EN* III, 1, 1110b4 ; *EN* VI, 2 = *EE* V, 2, 1139a31-33). Si le choix est principe, il l'est en tant que la puissance rationnelle de délibération se dirige vers l'un des contraires en intégrant l'élément désidératif qui porte sur ce dernier. Il s'agit donc d'une tâche qui appartient à l'intellect en tant que raison pratique, car celle-ci justement associe au calcul rationnel l'élément désidératif. Peut-être alors, et voici la thèse que je veux proposer, pourrait-on obtenir en regardant du côté de l'intellect des résultats qui nous aideraient à trancher en faveur de la lecture bidirectionnelle.

Au risque d'expliquer l'obscur par le plus obscur – mais c'est un risque à prendre sous peine de ne pouvoir trancher entre ces deux compréhensions possibles de l'action humaine –, si l'on revisite *De Anima* III 4-8, un texte redoutable par ses difficultés presque insurmontables d'interprétation, on peut néanmoins attribuer à l'intellect les caractéristiques suivantes : il n'a aucun organe auquel il serait lié, et en ce sens il est séparé (*choristos*), il doit être sans mélange (*amiges*), il ne doit pas subir d'affections (*apathes*) et il est par essence une activité (*tei ousiai on energeia*). Ces caractéristiques sont toutes reprises en III, 5 :

Et cet intellect <celui qui produit> est séparable, sans mélange et impassible, étant acte par essence. (*De An.* III, 5, 430a17-18)

Ce passage vise à donner les caractéristiques de l'aspect actif de l'intellect. Il est source de maintes controverses, qui concernent d'ailleurs chacune de ces caractéristiques. La preuve qui permet à Aristote de les lui attribuer est aussi sujette à caution – en effet, ces mêmes propriétés sont obtenues en III, 4, le chapitre qui entame l'analyse de la puissance intellectuelle prise en général¹⁵. La structure de la preuve est pourtant loin d'être claire. La caractéristique qui m'intéresse ici est celle de l'impassibilité. Il semble à première vue étrange d'attribuer l'impassibilité à l'intellect, car, s'il doit appréhender

15. Pour *apathes* : III, 4, 429a13-15 ; pour *amiges* : 429a15-20 ; pour *tei ousiai on energeia* : 429a20-24 ; pour *choristos* : 429a24-27. La reconstruction de la preuve est aussi sujette à controverse. La sensation a aussi son *apatheia*, mais celle-ci est bien distincte de celle de l'intellect, puisque son impassibilité provient du fait que toute sensation est liée à un organe qui, s'il est affecté outre mesure, n'est plus capable d'être affecté (III, 4, 429a29-b4), alors que l'impassibilité de l'intellect est son état premier et naturel qui lui permet justement de penser.

les formes qui sont dans le monde, il lui faut en quelque sorte pouvoir les recevoir¹⁶. Pourtant, dans le *De anima*, Aristote limite la réception du monde aux données de la sensation ; celle-ci est, en effet, caractérisée comme une affection d'un certain type, *pathos ti*. L'intellect, pour sa part, opère sur les données apportées par les sensations au moyen de leur reproduction dans l'imagination, mais cette opération n'est pas caractérisée par Aristote comme une affection. Au contraire, Aristote l'envisage comme une activité de l'intellect sur ces données, et non pas une affection de l'intellect causée par celles-ci. Les détails d'une telle doctrine sont certes obscurs, mais l'idée maîtresse semble claire : l'intellect ne subit aucune affection, il opère sur des affections déjà subies par la sensation, mais l'opération de l'intellect sur ces affections n'est pas elle-même un type d'affection. Ce faisant – pour employer le vocabulaire de *Physique* VII – l'intellect opère une *teleiosis*, ou achèvement de la cognition sur les données initiales de la sensation qui étaient par elles-mêmes déjà porteuses d'une capacité cognitive en tant que discrimination sensitive et qui s'offrent à l'intellection par le moyen de l'imagination. Aristote fait allusion à cette doctrine dans un passage du livre I du *De anima*, lorsqu'il insiste sur le fait que ce n'est pas l'âme qui pâtit ou qui pense, mais c'est l'homme qui comprend ou qui sent au moyen de son âme :

Mieux vaudrait sans doute ne pas dire que l'âme a pitié, apprend ou réfléchit, mais plutôt l'homme par son âme. Encore faut-il entendre non pas que le mouvement se passe dans l'âme, mais que le mouvement tantôt arrive jusqu'à elle, tantôt part d'elle : la sensation, par exemple, part de tels objets déterminés, tandis que la remémoration part de l'âme pour atteindre les mouvements ou les repos localisés dans les organes sensoriels. (*De An.* I, 4, 408b14-18)

Ce passage mérite certes une étude à part ; le point que je voudrais mettre en relief ici est seulement que, en contraste avec les affections (qui sont des altérations, donc des mouvements) qui arrivent jusqu'à l'âme, certains mouvements qui se passent dans les organes – ici sensoriels, mais pas uniquement¹⁷ – ont comme point de départ l'âme. Elle est donc source ou principe de ces mouvements et il semble bien que c'est à ce titre que l'intellect pratique est source des mouvements de l'homme, dans la mesure où l'homme réfléchit et décide comment agir au moyen de sa capacité délibérative, à savoir l'intellect pratique. À partir de là, grâce à un système sophistiqué de médiations psycho-physiologiques étudiées notamment dans le *De motu*, l'homme se met à mouvoir. C'est ce point qui est mis en exergue lorsqu'Aristote nous dit

16. C'est ce qui est mis en évidence en *Métaphysique* Λ, 7, 1072b22 : τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, « l'intellect est ce qui reçoit l'objet de l'intellect et la substance ». La réceptivité semble être reconsidérée dans le *De anima* comme une activité propre à l'intellect.

17. Comme, par exemple, les excitations sexuelles : voir *MA* 8-10 pour la description physiologique de ces mouvements (Morel 2013, p. 65-70).

que c'est toujours l'homme qui agit et qu'il est donc principe de ses actions (EN III, 7, 1113b18 : *anthropon... archen einai... ton praxeon*). En fait, il n'est source ou principe de ses actions que grâce à son âme, ou mieux grâce à une partie de son âme, à savoir son intellect (pratique), d'où partent les mouvements qui culminent dans ses actions :

Mais si cela <que l'homme est principe de ses actions> est manifeste et si nous n'avons plus à ramener <me echomen ... anagagein> nos actions à d'autres principes que ceux qui sont en nous, alors les actions dont les principes sont en nous dépendent elles-mêmes de nous et sont volontaires.

(EN III, 7, 1113b19-21)

Il faut préciser le sens à donner à la locution verbale « *echein* + infinitif » qui figure dans ce passage. Cette locution peut signifier ou bien qu'on ne peut plus ramener nos actions à des principes autres que ceux qui sont en nous, ou bien qu'on n'a plus à ramener nos actions à des principes autres que ceux qui sont en nous. En fait, la première interprétation est fautive : on peut toujours remonter à des causes extérieures à nous qui sont antérieures et qui ont de l'importance pour expliquer ce que nous avons fait ; par exemple, le fait d'avoir mangé une pomme peut être ramené à d'autres expériences ou au fait même de l'avoir vue, ce qui implique un objet en dehors du sujet agissant placé en position antérieure dans une chaîne causale concernant l'action de manger la pomme. Par contre, au deuxième sens, il s'agit simplement de remarquer qu'on n'a plus à remonter à ces événements ou causes antérieures, quelle que soit l'importance qu'ils possèdent pour une action déterminée, car l'intellect d'où part la décision (en l'occurrence : de manger la pomme) reste le principe ultime à partir duquel on explique pourquoi l'agent a fait ce qu'il a fait. Le parcours par les caractéristiques de l'intellect dans le *De anima* III nous aide, je pense, à mieux comprendre en quel sens le principe qui décide est source ultime pour les actions humaines. L'intellect ne peut opérer que sur fond de perceptions et d'altérations préalables, mais la mise en mouvement dont il est la source se révèle première, une source en elle-même impassible, qui ne répond qu'à soi-même, sans être déterminée par des causes extérieures¹⁸. On n'a plus à remonter la série des causes, non pas parce qu'on ne peut pas aller plus loin – on le peut, de toute évidence –, mais

18. Pour revenir sur l'exemple de la pomme en tant qu'objet de désir, *orekton* : l'agent perçoit la pomme et est affecté par ses propriétés sensibles, mais la sensation seule n'explique pas pourquoi elle est considérée comme un bien. L'acte de considérer une chose comme bonne (ou mauvaise) est une condition nécessaire pour qu'elle figure comme fin de nos actions, et cet acte ne relève pas seulement de la sensation, mais requiert sa connexion avec l'intellect pratique. La pomme peut être perçue comme plaisante uniquement par la sensation, mais son statut de bonne (ou mauvaise) n'est plus seulement du ressort de la perception, puisqu'il implique une attitude que l'intellect prend à son égard. Sur la connexion entre perception et intellection dans l'appréhension de quelque chose comme une fin, voir note 24.

parce que l'intellect pratique nous fournit tout ce qu'il faut pour expliquer l'action humaine.

J'ai proposé d'appeler cette doctrine de l'intellect (pratique) comme source ultime de certains mouvements des hommes (les actions) une conception grandiose de l'intellect (pratique) : un intellect impassible, au-dessus des aléas et des affections du monde, qui impose pourtant, au moyen de ses décisions, sa marque dans le monde par le biais des actions dont il est le principe ultime¹⁹. On peut rejeter une telle doctrine, soit à la lumière des découvertes plus récentes sur la nature de la pensée, comme celle de l'inconscient, soit à cause de difficultés internes²⁰ ; il n'empêche, c'est bien à une telle doctrine que font appel les divers passages d'Aristote concernant l'homme comme principe ultime d'un genre de mouvement, à savoir les actions, et c'est bien cette doctrine grandiose de l'intellect qui sera reprise par les commentateurs et philosophes qui, dans les siècles à venir, vont s'inspirer d'Aristote.

Il convient aussi de rappeler un deuxième trait de la doctrine aristotélicienne de l'intellect. Comme il est dit dans le *De anima* III, 5, l'intellect possède deux aspects : l'aspect actif et celui passif. Ce contraste sert à expliquer certains phénomènes de l'intellect humain ; par exemple, la découverte d'une vérité se fait par l'intellect actif, celui qui nous fait passer d'un état d'ignorance à celui de connaissance, tandis que l'intellect passif est en question lorsqu'on réactualise une connaissance déjà acquise, comme c'est le cas lorsqu'on se met à parler javanais après l'avoir appris. Ce contraste peut être formulé de la manière suivante : l'intellect actif sert à expliquer notre acquisition de concepts et notions, l'intellect passif sert à expliquer la disponibilité pour nous des concepts et notions que nous avons acquis. L'intellect passif est ainsi une sorte de resserre où sont placées et préservées les notions qui ont été acquises par nous grâce à l'aspect actif de l'intellect. L'intellect actif est ainsi identique chez nous, car nous avons tous cette même capacité d'appréhender des concepts à partir de ce qui a été donné dans la sensation et reproduit dans l'imagination ; par contre, chacun de nous a sa propre histoire intellectuelle, sa biographie conceptuelle à lui pour ainsi dire, qui se fait en fonction des impressions qu'il a eues et des concepts qu'il en a tirés. Quelle que soit la difficulté pour expliquer le mode d'opération de l'un

19. Zingano 2013, p. 206.

20. Voir à cet égard Frede 2011, p. 100, pour qui une telle doctrine « libertarienne » de l'action ne peut être attribuée qu'à Alexandre d'Aphrodise, puisqu'elle contiendrait des difficultés internes insurmontables qu'on ne saurait attribuer à Aristote lui-même (pour une de ces difficultés, voir note 22). La doctrine libertarienne que soutient Alexandre possède certains traits qui ne sont pas aristotéliciens à proprement parler, même si, à mon avis, Alexandre a raison lorsqu'il pense la doctrine aristotélicienne de l'action selon l'idée centrale de l'ouverture aux contraires au moment même où l'agent passe à l'action (à cet égard, voir Zingano 2014).

et de l'autre de ces deux aspects de l'intellect, ils répondent clairement à deux perspectives intimement connectées, mais distinctes.

Or, la théorie morale aristotélicienne se construit aussi autour de deux axes. D'une part, il y a tout un pan qui concerne l'action elle-même : ses conditions de réalisation, son mode d'opération. D'autre part, il y a tout ce qui découle du fait qu'on agit de manière réitérée dans une même direction, et qui concerne l'acquisition des dispositions, ces dispositions qui nous rendent davantage capables d'agir dans la même direction que les actions qui les ont fait surgir. Ces deux axes sont intimement liés, mais ont des caractéristiques distinctes. Le premier, qui appartient à ce qu'on peut appeler la théorie aristotélicienne de l'action, semble supposer une ouverture aux contraires, puisque fondée sur une puissance rationnelle elle-même ouverte aux contraires, en sorte que, pour toute action, on peut toujours agir autrement, à moins que des conditions négatives s'appliquent (par exemple, l'agent n'a plus de contrôle sur lui-même, parce qu'il est sous l'influence d'autrui, ou sur sa propre raison, parce qu'il est sous influence de drogues ou parce qu'il a déformé sa capacité de raisonner en fonction d'une quête effrénée du plaisir). Le deuxième axe, celui de la disposition, et qui appartient à ce qu'on peut appeler la psychologie morale aristotélicienne, suppose au contraire une fixité de la part de l'agent, car les dispositions ne sont plus ouvertes aux contraires, mais sont à l'inverse dirigées vers l'un des contraires à l'exclusion de l'autre. Cette caractéristique des dispositions est bien mise en évidence dans un passage au tout début des livres communs des *Éthiques* :

Il n'en est pas, en effet, pour les dispositions comme il en est pour les sciences et les capacités : en effet, semble-t-il, c'est la même puissance et c'est la même science pour les contraires, tandis qu'une disposition qui produit un certain effet ne peut pas produire aussi les effets contraires : par exemple, en partant de la santé on ne produit pas les choses contraires à la santé, mais seulement les choses saines²¹. (ENV, I, 1129a11-16)

On peut ainsi parler d'une psychologie morale à tendance déterministe chez Aristote, alors que sa théorie de l'action semble supposer à l'inverse que toute action en conditions normales reste ouverte aux contraires, puisque son principe ultime, l'intellect pratique, est une faculté ouverte aux contraires. On peut regretter que ces deux axes aillent en directions opposées, ou encore déplorer que la théorie aristotélicienne apparemment libertarienne

21. C'est ce passage que P.-L. Donini déclarait comme « *oddly ignored, or grievously ill-treated by modern scholars* » (Donini 2010, p. 89). En fait, ce passage est central pour ce qu'on peut appeler la psychologie morale d'Aristote, fondée sur la notion de caractère ou disposition, mais il est à comprendre en fonction de la théorie aristotélicienne de l'action, qui est gouvernée en revanche par l'idée de l'ouverture aux contraires.

de l'action aboutisse à une psychologie morale censée être déterministe²². Ce qui semble pourtant faire la force de cette doctrine à deux axes, c'est justement qu'elle se propose d'expliquer, avec une même base conceptuelle, et la capacité humaine d'innovation dans l'action, et la fixité ou la rigidité due au fait qu'on a agi souvent dans une même direction et acquis de la sorte une disposition qui nous fige davantage dans cette même direction. Ces deux axes convergent ainsi conceptuellement vers une même théorie morale et, en conséquence, Aristote doit expliquer comment ils se mettent en rapport. C'est ce qu'il fait, en effet, à la fin de son examen sur la nature de la vertu morale, lorsqu'il présente une sorte de sommaire des résultats obtenus depuis I, 13 jusqu'à III, 7 :

Les actions ne sont pas volontaires de la même façon que les dispositions : d'une part, nous sommes maîtres des actions du début jusqu'à la fin, à condition de connaître les circonstances particulières ; d'autre part, nous sommes maîtres du début de nos dispositions, alors que l'ajout qui se fait par rapport aux actes particuliers ne nous est pas connu, de même que dans le cas des maladies : cependant, parce qu'il était en notre pouvoir d'agir ainsi ou non ainsi, pour cette raison-là nos dispositions sont volontaires.

(EN III, 8, 1114b30-1115a3)

On a donc un ordre bien établi entre les actions, lesquelles, marquées par cette ouverture aux contraires (due à leur principe ultime), sont cause de l'acquisition de nos dispositions ; celles-ci de leur côté figent l'agent vers l'un des contraires au détriment de l'autre. On peut alors expliquer, à l'aide de cette théorie commune de l'action humaine et du caractère des agents, en quel sens

22. Hintikka a de la sorte parlé d'un « *self-inflicted determinism* » (Hintikka 1977). On voit dans la littérature plus récente deux manières d'affronter ce problème ; ces deux tendances tentent d'aplatir également un axe sur l'autre, quoique de manière opposée. D'une part, on essaie de rendre la théorie aristotélicienne de l'action dès le départ déterministe, à la lumière de sa psychologie morale, comme s'il était un précurseur du compatibilisme chrysippéen ; c'est la version la plus répandue actuellement (voir, par exemple, Meyer 2011). D'autre part, on tente de lire la psychologie morale aristotélicienne à partir de l'idée-clef de sa doctrine de l'action. C'est le chemin déjà entrepris par Alexandre ; J. Hobuss est un représentant contemporain de ce courant (cf. Hobuss 2012 et 2013). L'idée maîtresse de la première position consiste à soutenir que la vision des philosophes anciens, y compris Aristote, est qu'un homme vertueux « *cannot fail to act virtuously and wisely, that is to say, <cannot> fail to do the right thing for the right reasons. <...> Hence the ability to act otherwise or the ability to choose otherwise <...> is not present in the virtuous person, because it is a sign of immaturity and imperfection* » (Frede 2011, p. 29). Selon l'autre position, l'idée centrale est que l'action, qui est au fondement de nos dispositions, doit être pensée en fonction d'un principe causal qui est au-dessus des déterminations naturelles, à savoir l'intellect. Ce principe est tel qu'il peut aller vers l'un et l'autre des contraires à sa guise – ce qui constitue son choix radical, à partir duquel il acquiert pour l'agent une consistance pratique qui s'exprime dans le caractère moral de l'homme. Selon cette position, pouvoir agir autrement est une manière appropriée de se référer à ce principe ultime, car il n'a comme nature que ce qu'il se détermine à être.

l'homme juste (l'homme vertueux) ne peut pas agir de manière ignoble. Ce n'est pas parce qu'il ne dispose plus de la capacité d'agir autrement, étant donné que l'action reste toujours ouverte aux contraires ; c'est que le coût psychologique pour agir autrement serait trop grand pour lui, étant donné que sa disposition fonctionne en lui désormais comme une seconde nature. Il ne lui est pas impossible d'agir autrement, dans le sens où tout homme peut agir autrement, mais il est psychologiquement trop coûteux d'agir autrement, dans le sens où il a acquis le caractère achevé de la vertu morale²³. Dans l'examen des difficultés liées au thème de la justice, Aristote revient sur ce point à propos de l'homme juste :

Et pour la même raison <le fait de disposer d'un savoir qui est le même pour les contraires>, les hommes pensent aussi que l'homme juste est non moins apte que l'homme injuste à commettre l'injustice, parce que l'homme juste n'est en rien moins capable, s'il ne l'est davantage, d'accomplir une action injuste quelconque : n'est-il pas capable, en effet, d'avoir commerce avec une femme, ou de frapper quelqu'un ? Et l'homme courageux est capable aussi de jeter son bouclier, de faire demi-tour et de s'enfuir dans n'importe quelle direction. Mais, en réalité, se montrer lâche ou injuste ne consiste pas à accomplir lesdites actions, sinon par accident, mais à les accomplir en raison d'un certain état <*hodi echonta*>, tout comme exercer la médecine et l'art de guérir ne consiste pas à couper ou à ne pas couper ou appliquer des drogues ou à ne pas les appliquer, mais à le faire d'une certaine façon.

(ENV, 13, 1137a17-26)

Expliquer le phénomène moral humain requiert donc, selon Aristote, ces deux axes : celui d'une théorie de l'action à visée libertarienne et celui d'une psychologie morale à penchant déterministe. Le premier correspond à l'aspect actif de l'intellect pratique ; le second, à son aspect passif. On peut explorer chacun de ces deux axes isolément, mais il faut toujours tenir compte de la relation de primauté des actions à l'égard des dispositions qu'elles font naître, de même que l'aspect passif de l'intellect est à comprendre en relation avec son aspect actif premier. De la sorte, l'éthique aristotélicienne se présente comme une doctrine à deux volets, à la fois libertarienne pour toute action et déterministe en ce qui concerne sa psychologie morale. La

23. L'homme vertueux ne peut donc pas agir autrement au sens où il a une disposition rendue parfaite par la prudence. Il lui coûterait psychologiquement trop de ne pas faire le bien. D'autre part, son opposé achevé, l'homme totalement pervers, ne peut pas non plus agir autrement, puisque sa disposition est aussi telle qu'une action bonne ne lui est pas non plus psychologiquement envisageable. Pour Aristote, cet homme est devenu moralement « incurable », *aniatos*. L'un et l'autre, le prudent et l'incurable, marquent les limites du domaine moral au sein duquel les hommes communs évoluent à différents degrés de moralité ou d'immoralité de leurs actes. L'argument est symétrique pour la vertu et pour le vice (si l'on peut être vertueux, on peut être vicieux aussi), et ce qui explique que le prudent ne peut plus agir autrement doit aussi expliquer pourquoi le vicieux achevé ne peut pas non plus agir autrement.

notion centrale qui gouverne toute cette démarche à deux axes est l'idée, me semble-t-il, que l'intellect pratique, cet intellect entremêlé de désir, est une puissance à part entière qui se détermine vers l'un ou l'autre des contraires, une source d'actions qui n'est nullement déterminée par d'autres facteurs, et qui, en fonction de ses propres déterminations, devient une nature pour soi-même en acquérant la régularité qu'elle s'est auto-imposée. L'idée maîtresse n'est pas celle d'un intellect qui ne peut pas faillir, qui serait voué à aller à l'encontre du vrai et du bien, mais d'une puissance causale spécifique aux actions humaines dont la plasticité originaire rend l'action en elle-même pas plus ainsi que non ainsi, la source des actions ne devenant une nature régulière qu'au fur et à mesure qu'elle se détermine au cas par cas vers l'un des contraires à l'exclusion de l'autre²⁴. Ce qui décrit l'intellect pratique en son fondement est ainsi précisément sa condition de pouvoir agir autrement, quel que soit le coût psychologique que sa nature pratique développée ferait payer à l'homme moralement mûr (vicié ou vertueux) s'il tentait d'agir contre ses propres dispositions.

– IV –

Pour conclure, je voudrais revenir sur mon point départ. Nous avons vu que l'action était placée parmi les contingents indéterminés, *ta aorista*, et qu'Aristote avait considéré la bataille navale comme un cas des *hoper'etuchen*, ces choses qui ne sont pas plus ainsi que non ainsi. Ce faisant, Aristote plaçait dans une surprenante proximité conceptuelle l'action humaine et le hasard. En effet, le statut d'arriver tantôt ainsi, tantôt non ainsi, ou, pour employer une expression latine, *ad utrumlibet*, impliquerait que les actions se détermineraient au moyen d'une sorte de principe d'indifférence – pas plus ainsi que non ainsi –, alors que le principe qui les guide, comme on vient de le voir, c'est au contraire l'intellect pratique, et l'intellect

24. Il reste à expliquer pourquoi, alors que l'intellect théorique est toujours dans le vrai, l'intellect pratique n'a pas la même assurance en ce qui concerne ce qui est véritablement le bien, en sorte qu'il donne lieu à une plasticité constitutive de l'action humaine qui s'ouvre aux contraires, le bien et le mal. Chez Platon, la visée de l'action droite que possède l'intellect en son usage pratique se fait perturber par le plaisir, source ultime de l'erreur morale puisque fondement dernier de la puissance de l'apparence. On retrouve encore la trace de cette doctrine chez Aristote (voir à cet égard *EN* III, 6, 1113a33-b1). Pourtant chez ce dernier l'erreur est à comprendre par rapport au fait que la raison pratique s'en tient aux particuliers, elle n'opère qu'à partir des circonstances au point d'être prise pour une perception semblable à celle grâce à laquelle on perçoit, en géométrie, que le triangle est la figure première, même si la raison pratique reste plus attachée au domaine du particulier que ne le fait le monde abstrait des preuves mathématiques (voir *EN* VI, 9, 1142a28-30 : ἀλλ' οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κάκει. Ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἰσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος, avec L^bM^b). Cette perception complexe, où une opération intellectuelle s'entremêle aux données propres à la perception, semble être la source ultime des égarements dans les actions humaines.

pratique guide les actions dans la mesure où il leur impose des raisons pour agir ainsi plutôt que non ainsi. Un autre signe qu'action et hasard semblent devoir être placés l'un à l'opposé de l'autre, c'est le fait que, à la suite d'actions dans une même direction, il se produit en nous une disposition qui, pour ainsi dire, fixe cette direction à l'exclusion de la direction contraire, en rendant l'agent prévisible en ses actions. Or, le hasard, comme tout accident, reste imprévisible, ne pouvant être exprimé que sous le registre de la rareté des cas, sans permettre aucune prévision à son égard. En effet, s'il devient régulier, il faudra alors chercher une autre explication pour cette régularité qui par elle-même annule sa nature d'accident.

Aristote semble avoir pourtant une raison pour placer action et hasard sous la même enseigne, malgré les différences qui les opposent. En effet, le hasard est une cause accidentelle, et la cause accidentelle, quand elle vient à être, n'a pas de processus de génération, dans le sens où il s'agit d'une cause qui n'a pas de cause précédente qui l'aurait conditionnée ou déterminée à se produire. Le hasard, en effet, s'inscrit dans la chaîne causale, pour ainsi dire, par-dessus cette chaîne, en créant justement ces moments d'indétermination et d'imprévisibilité qui, selon Aristote, rendent fausse toute thèse déterministe sur la nature. C'est ce qu'Aristote écrit au tout début du chapitre 3 consacré à l'accident dans le livre E de la *Métaphysique* :

Qu'il y ait des principes et des causes qui sont engendrés et qui subissent une corruption sans qu'il y ait, pour ces principes et ces causes, processus de génération et de corruption, c'est là une chose évidente. S'il n'en était pas ainsi, tout serait nécessaire, puisqu'il y aurait une cause nécessairement non accidentelle de tout ce qui est engendré et détruit.

(*Metaph.* E, 3, 1027a29-32)

Or, la caractéristique d'advenir sans qu'il y ait un processus de génération, c'est-à-dire d'être une cause sans cause antécédente qui la détermine en tant que son effet, n'est pas propre aux causes accidentelles. En effet, nous avons vu que l'intellect (pratique) est le principe de nos actions justement dans la mesure où il reste impassible vis-à-vis des affections externes qui le précèdent, en sorte qu'il impose une décision en faveur de l'un des contraires (dont il est la puissance en tant que raison pratique) sans qu'il soit déterminé nullement à le faire par quoi que ce soit d'autre. C'est dans cette mesure que nous sommes libres : puisque nous sommes en première instance notre intellect²⁵, et étant donné que l'intellect pratique se décide d'une manière non déterminée par des causes extérieures qui le précéderaient, il est, à l'instar du hasard et de toute autre cause accidentelle, une cause qui n'a pas de processus de génération. L'intellect en tant que cause s'inscrit dans la chaîne causale, pour ainsi

25. Nous sommes à proprement parler intellect théorique (*EN*, X, 7, 1178a2, 7) et intellect pratique (*EN*, IX, 8, 1168b35, 1169a1-2).

dire, au dessus de cette chaîne, en lui donnant une direction sans qu'il ait été déterminé préalablement à le faire par une cause autre que lui-même. C'est à ce titre qu'il est placé à la même enseigne que le hasard et l'accident. Sous son aspect actif, l'intellect pratique est par excellence cette cause qui s'impose dans le monde au moyen des actions qu'il engendre sans processus préalable de génération procédant du monde lui-même ; sous son aspect passif, l'intellect se détermine en fonction de ce qu'il s'est mis lui-même à faire, la suite des actions entreprises dans une même direction devenant fixe et parfaitement prévisible, sans que rien d'autre que lui ne l'ait déterminé à être selon son mode actuel d'opérer.

Aristote a donc établi que :

(a) si la cause est accidentelle, elle vient alors à être sans qu'il y ait un processus de génération à son égard,

et que :

(b) si c'est un accident, il n'est alors pas plus ainsi que non ainsi ;

en outre, il soutient aussi que :

(c) l'intellect pratique se décide par lui-même, en sorte que sa décision est engendrée sans qu'il y ait un processus de génération à son égard.

Pourtant :

(*d) l'action n'est pas plus ainsi que non ainsi,

n'a pas de place à proprement parler dans sa théorie de l'action, même si l'on trouve des passages où les actions sont rangées à cette enseigne. Aristote ne soutient pas une doctrine de l'indifférence de nos actions ; au contraire, la raison est le principe de détermination de nos actions, elle est *epitaktike* (EN VI, 11, 1143a8 : impérative) et, par là, elle impose une direction pour l'action au détriment de toute autre direction contraire. On peut expliquer comment (*d) s'est introduit sournoisement : étant donné que l'accident et le hasard n'ont pas non plus de processus de génération et qu'ils se caractérisent par le fait de n'être pas plus ainsi que non ainsi, nos actions ne seraient également pas plus ainsi que non ainsi, puisqu'elles non plus n'ont pas de processus de génération, mais seulement la décision qui provient de nos délibérations. Mais Aristote n'a besoin ni de (*d) ni d'un avatar de (*d) : l'analogie entre hasard et action n'est pas totale. Les thèses (a), (b) et (c) nous permettent à elles seules de mieux envisager les deux axes de l'éthique aristotélicienne, une éthique qui vise à expliquer au moyen d'une même base conceptuelle et la diversité des actions et l'aspect figé de nos dispositions, sans aucun besoin de (*d).

Du coup, on comprend mieux pourquoi l'intellect en tant que cause de nos actions n'a pas de registre propre de fonctionnement. En effet, il combine

deux registres. D'une part, selon la théorie aristotélicienne de l'action, il peut être rapproché du hasard et de l'indéterminé, car, avant son intervention, rien n'est plus ainsi que non ainsi : l'action sera ainsi et non non-ainsi en fonction justement de la décision librement imposée par l'intellect. D'autre part, en fonction de la psychologie des dispositions qui se développent à partir de la répétition des actions entreprises par l'homme grâce à son intellect pratique, celui qui agit tend à se fixer lui-même vers l'un des contraires, à l'exclusion de l'autre, même si lui reste toujours ouverte la possibilité d'aller vers l'autre contraire, en dépit du coût psychologique que cela peut avoir. La régularité remplace alors l'exceptionnalité : c'est ainsi que se construit la capacité humaine d'agir chez Aristote. C'est cette thèse qui va animer toutes les interprétations libertariennes de l'action, et qui refera surface lorsque Kant distinguera entre le caractère nouménal de l'homme, grâce auquel il impose en toute liberté une nouvelle série causale dans le monde, et le caractère phénoménal de l'homme immergé dans les rapports de causalité qui le précèdent et qui le déterminent inexorablement.

BIBLIOGRAPHIE

- AUBENQUE, P. 1963 : *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1963 (Bibliothèque de philosophie contemporaine).
- BERTI, E. 2015 (trad.) : Aristote, *Métaphysique : livre Epsilon, introduction, traduction et commentaire*, Paris, 2015 (Bibliothèque des textes philosophiques).
- BOBZIEN, S. 1998a : *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998.
- 1998b : « The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem », *Phronesis*, 43/2 (1998), p. 133-175.
- 2013 : « Found in Translation : Aristotle's *Nicomachean Ethics* 3.5, 1113b7-8 and its Reception », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 45/2 (2013), p. 103-148.
- 2014a : « Choice and Moral Responsibility (*NE* III 1-5) », dans R. Polansky (éd.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, 2014 (Cambridge Companions to Philosophy), p. 81-109.
- 2014b : « Aristotle's *Nicomachean Ethics* 1113b7-8 and Free Choices » dans P. Destrée, R. Salles, & M. Zingano (éd.) 2014, p. 59-73.
- BURNET, J. 1900 (éd.) : Aristotle, *The Ethics of Aristotle*, edited with an introduction and notes, London, 1900.
- DESTRÉE, P., R. SALLES, & M. ZINGANO 2014 (éd.) : *What is Up to Us ? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, Sankt Augustin, 2014 (Studies on Ancient Moral and Political Philosophy, 1).
- DONINI, P. L. 2010 : *Aristotle and Determinism*, translated by L. Kopp, Louvain-la-Neuve, 2010 (Aristote, traductions et études).
- DUDLEY, J. 2012 : *Aristotle's Concept of Chance : accidents, cause, necessity and determinism*, Albany, 2012 (SUNY series in Ancient Greek Philosophy).
- FREDE, M. 2011 : *A Free Will : Origins of the Notion in Ancient Thought*, ed. by A. A. Long, with a foreword by D. Sedley, Berkeley, 2011 (Sather Classical Lectures, 68).
- GAUTHIER, R. A. & J. JOLIF 1970 (trad.) : Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire, Louvain, 1970 (Aristote, traductions et études).
- HINTIKKA, J. 1977 : *Aristotle on Modality and Determinism*, in collab. with U. Remes & S. Knuuttila, Amsterdam, 1977 (Acta philosophica fennica, 29, 1).
- HOBUSS, J. 2012 : « A responsabilidade moral e a possibilidade de agir de outro modo », *Veritas*, 57/1 (2012), p. 9-25.
- 2013 : « Aristóteles e a possibilidade de mudança de caráter », *Dois Pontos*, 10/2 (2013), p. 291-313.
- LABARRIÈRE, J.-L. 2009 : « De "ce qui dépend de nous" », *Les Études Philosophiques*, 88/1 (2009), p. 7-26.
- LOENING, R. 1903 : *Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre. Bd. 1, Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Jena, 1903.
- MEYER, S. S. 2011 : *Aristotle on Moral Responsibility : character and cause*, Oxford, 2011.
- MOREL, P.-M. 2013 : Aristote, *Le mouvement des animaux*, suivi de *La locomotion des animaux*, introduction, traduction, notes, bibliographie et index des notions, index des traités biologiques d'Aristote par P. Pellegrin, Paris, 2013 (G. F., 1508).

- NEWMAN, W. L. 1887-1902 : *The Politics of Aristotle*, with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory, vol. 1-4, Oxford, 1887-1902.
- RAPP, C. 1995 : « Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1-7) », dans O. Höffe (éd.), *Die Nikomachische Ethik*, Berlin, 1995, p. 109-133 (Klassiker auslegen, 2).
- ROSSI, G. 2011 : *El Azar según Aristóteles : estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*, Sankt Augustin, 2011 (International Aristotle studies, 7).
- SALLES, R. 2006 : *Los Estoicos y el problema de la libertad*, México, 2006 (Estudios clásicos).
- STEWART, J. A. 1892 : *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, 1892.
- TRICOT, J. 1959 (trad.) : Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, 1959 (Bibliothèque des textes philosophiques).
- VIANO, C., C. NATALI, & M. ZINGANO. 2013 (éd.) : *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote : origines et interprétations*, Louvain-la-Neuve, 2013 (Aristote, traductions et études).
- ZINGANO, M. 2013 : « Ce qui est en notre pouvoir et l'acte volontaire chez Aristote », dans C. Viano, C. Natali & M. Zingano (éd.) 2013, p. 191-207.
- 2014 : « Alexander and Aristotle on Character and Action », dans P. Destrée, R. Salles & M. Zingano (éd.) 2014, p. 199-219.