

LE BIEN ET L'UNIVERSEL SELON ARISTOTE

Chez Platon il semble que l'universalité du Bien, pour reprendre le reproche que Hegel formulait à rencontre de l'Absolu de Schelling, «éclate comme un coup de pistolet». Il est dès lors justiciable de la réfutation adressée à la théorie des Idées, et son universalité est une universalité vide ⁽¹⁾: étant indistinctement le Bien de tout, il ne Test de personne. Cette indétermination dans le contenu se manifeste par la facilité de Terreur dans l'action visant le Bien; chacun veut ce Bien, mais presque tous se trompent sur lui, et poursuivent un mal à sa place* Ainsi tout l'effort d'Aristote dans son analyse du bien est-il de spécifier celui-ci, de tracer le visage de chaque bien particulier voulu réellement par l'homme. L'ontologie d'Aristote pose qu'être c'est être *quelque chose*; de même l'éthique fuit l'affirmation d'un Bien en général, le bien étant toujours le bien *de quelqu'un* lorsqu'il est un bien effectif, et non un concept abstrait ⁽²⁾. Il faut donc, à propos du bien, être d'abord attentif au problème de son contenu, et de la différence des contenus: il est «autre dans la médecine, autre dans la stratégie» ⁽³⁾; dès lors'il est clair qu'il ne peut être quelque chose de commun, d'universel et d'un; en effet il ne se dirait pas dans toutes les catégories, mais dans une seule» ⁽⁴⁾.

(*) «Si bien que la Forme sera vide», *Ethique à Nicomaque*, 1096 b 21.

(¹) «Le bien est dit en autant de sens que l'être», *ibid.*, (1096 a 2.

(²) 1097 a 17.

(4) *illQ!96 a '27-29*. Voir aussi 1096 b 25-26: «Le bien n'est donc pas quelque chose de commun, justiciable d'une seule Idée».

— Mais dirait-on, une telle position ne nous conduit-elle pas droit à un relativisme sceptique en éthique, où chacun prendrait son bien là où il le trouve? Et dès lors, à quoi bon écrire une Ethique?

Après avoir évoqué quelques positions par lesquelles s'affirment les droits de la pluralité dans la détermination du bien, nous répondrons à l'objection en indiquant comment l'aristotélisme récupère une *visée*: d'un visage universel du Bien; nous concilierons en soulignant que les caractères, particulier et universel, du bien ne sont pas chez Aristote deux contradictoires, mais deux moments ayant leur vérité, et qui trouvent leur conciliation dans certains concepts moraux synthétiques propres à l'aristotélisme.

*

La volonté d'Aristote est de déterminer pour l'homme, selon la belle expression d'Alain, «un bonheur qui tienne à lui plus qu'un manteau». C'est pourquoi le bien n'est pas Bien absolu, le «bon à tous égards» dont parle Platon, mais le bien humain: «Or, quant à la vertu qui doit être examinée, il est évident qu'elle est humaine* En effet, ce que nous recherchons, c'est le bien humain, c'est le bonheur humain»⁽⁵⁾, Ramené dans la sphère de l'immanence, le bien est alors ce qui *est* bon pour l'être singulier dans lequel il se trouve immergé; il doit se singulariser pour entrer dans l'appartenance de celui-ci. Allons plus loin. Le bien ne se particularise pas seulement dans la mesure où il est celui de tel *être* singulier, mais aussi dans la mesure où il qualifie telle *action* de ce être singulier. Dans le premier cas, il serait un état, et comme tel demeurerait quelque chose de général; dans le second, il est un agir, ce qui accuse encore sa particularisation: «Aux Jeux Olympiques, ce ne sont pas les plus beaux et les plus forts qui sont couronnés, mais les combattants, car c'est parmi eux que se trouvent les vainqueurs»⁽⁶⁾.

Bornons-nous au rappel de deux points pour illustrer ce pluralisme des biens dans l'éthique d'Aristote: la médiété (/ACO-OV) en

(s) *Eth. à Nie*, 11102 a (114-16,

(⁶) *Ethique à Nicomaque*, 1090 a 4-6.

laquelle consiste la vertu, et la valeur (*aÇux*) à laquelle se réfère, la justice distributive.

ApsTTj est un mot voisin d'*apioroq* et de termes comme *apecrKù* (je plais) et *ap^u* (j'ajuste, j'adapte). *V aperrj* est par suite la fonction propre d'un être, et plus particulièrement cette fonction portée à son plus haut point d'excellence; ainsi la vertu de l'oeil est de «bien voir». Les vertus sont donc par essence spécialisées, et l'on ne peut être spécialiste de l'universel. De plus, en tant que médiété, la vertu n'est pas identique chez tous quant à son contenu. Ainsi le *mésom* qu'est le courage par exemple sera variable selon les individus, plus près de la poltronnerie pour qui est né couard et doit ainsi plus qu'un autre violenter sa nature, plus près de la témérité pour qui est tête brûlée de naissance. Le *mésom* est plastique aussi pour respecter la différence des âges: autre est, pour chaque âge, la mesure de ce qui convient, autre la tempérance exigible des jeunes gens et des vieillards, et ici l'éthique vient s'appuyer sur la psychologie des trois âges, finement dessinée à la fin de du Livre II de la *Rhétorique*. Plastique, le *mésom* l'est enfin pour s'accomoder (au sens optique du terme) aux circonstances, qui sont variables à *Yiniini* l'on s'attendra à une mesure plus large du courage en temps de guerre qu'en temps de paix; en guerre l'exploit devient banal et le *mésom* de la bravoure s'est déplacé vers l'audacieux et le risqué. Si nous sommes attentifs à ce que comporte de spécifiquement grec la notion de *kairos*, d'«à propos», nous conclurons que l'à propos de l'action qui peut être dite bonne en fait un miracle de rencontre, où l'homme invente l'attitude qui répond, à la nuance près, à une situation, attitude qui ds lors ne peut être rééditée.

L'analyse de la justice distributive d'autre part entraîne Anstote, on le sait, à comprendre celle-ci comme égalité proportionnelle, et à fonder cette proportionalité sur la différence de valeur entre les individus. Or, cette valeur lui apparaît aussi comme concept simplement formel, et donc indéterminé. En tant que concept formel la valeur est alors, pour reprendre la boutade de Hegel, «une nuit où tous les chats sont gris» (7). On assiste ici à un moment semblable à celui du Bien: qu'il faille vouloir le bien, sur ce point tout le monde est d'accord, mais quant à savoir en quoi

(7) *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, § 1.

il consiste au juste, là commencent les divergences. De même, «les partages, tous s'accordent à dire qu'ils doivent se faire selon la valeur de chacun; cependant, cette valeur, tous ne la déclarent pas la même»⁽⁸⁾. L'expérience montre une variabilité dans le contenu de cette valeur; la variation est fonction de la nature du régime politique considéré, conformément à la thèse aristotélicienne de la subordination de l'éthique à la politique: «les démocrates appellent la liberté, les oligarques richesse ou naissance, les aristocrates vertu»⁽⁹⁾. La valeur personnelle est donc estimée par rapport à la valeur fondamentale qui sert de référence plus ou moins avouée aux différents régimes; ces régimes étant multiples, la valeur est plurale et elle *est* telle dans la mesure où elle est spécifiée, c'est à dire réelle.

Il a été nécessaire d'évoquer ces analyses de *Y Ethique à Nicomaque* pour montrer toute l'urgence du problème de l'universalité du bien chez Aristote*. On déclare parfois⁽¹⁰⁾ que pour avoir souligné avec force que le bien humain était un bien concret, Aristote se trouvait ensuite démuni pour en fonder l'universalité, et arracher ainsi l'éthique au relativisme. — En fait, tout l'effort d'Aristote a été de retrouver d'une manière originale cette universalité, du moins en ce qui concerne le bien humain, c'est à dire celui qui intéresse l'éthique. Tout d'abord l'inspection même de l'expérience ne nous montre-t-elle pas un certain *consensus* des hommes quant au contenu souhaitable de la conduite? On a remarqué justement que si les diverses morales différaient grandement quant à leurs fondements théoriques, elles se rejoignaient dans leurs impératifs pratiques. L'éparpillement se résorbe en une convergence révélatrice; bien entendu cette convergence demeure approximative, mais Aristote nous a prévenu au début de *Y Ethique à Nicomaque* que la morale n'est pas susceptible d'une exactitude mathématique. La convergence des biens particuliers est obtenue par le concept de *tétos*, de fin: certains biens, par exemple les ri-

⁽⁸⁾ *Ethique à Nicomaque*, Iil3il a '25-27. ■(»)

Ihid, Iliiaï a 27-29.

⁽¹⁰⁾ Souilhé, J., *Commentaire du Livre I de l'Ethique Nicomachéenne*, Paris, Beauchesne, 1929, p. 82.

chesses, sont des moyens (^{X1}) par rapport à un but; or, l'instrument est nécessairement subordonné par rapport à la fin. Si nous parvenons à trouver un bien qui soit fin et non moyen, nous aurons trouvé la clé de voûte qui doit assurer l'unité des biens particuliers épars; or, ce bien *existe*, c'est l'eu-démonie. Le bonheur réalise une architectonique des biens différents non seulement parce qu'il réalise l'unité de direction de leurs visées multiples (¹²), mais aussi parce qu'il les hiérarchise et établit entre eux un système de subordination semblable au rapport de subordination qui existe entre les différentes sciences (¹³),

—Mais *si* l'unification des biens se réalise de manière téléologique, ne devient-elle pas inassignable, la fin étant toujours un au-delà, donc toujours différée? Aristote s'est posé la question et répond par la négative: la finalité ne se poursuit pas indéfiniment car loin de s'affirmer par là, elle se supprimerait plutôt: «Si nous ne choisissons pas tout à cause d'autre chose (en effet on irait ainsi indéfiniment, si bien que le désir serait *vide et creux*), il est clair que cette fin serait le bien et le meilleur (¹⁴).

Si la fin est principe de mouvement, elle *est* par cela même aussi principe d'arrêt, et «la nature fuit l'indéfini» dit énergiquement le *De Generatione Animalium* (¹⁵). Les biens particuliers des hommes différents numériquement vont donc s'organiser autour d'un centre qui est la nature de l'homme, à savoir la rationalité. Le *télos* de l'homme *est* la pleine réalisation de son être rationnel et, face à l'essence immanente, les variations individuelles subsistent comme de simples variantes: «Faut-il qu'il y ait des oeuvres et des actions propres au charpentier et au cordonnier et que, de propres à l'homme, il n'y en ait point?» (¹⁶). L'existence d'une *nature* de l'homme est évidemment ici postulée; mais comment croire que l'homme, seul de tous les êtres, soit privé d'essence? Et c'est cette essence de l'homme qui sera encore invoquée lorsqu'Aristote, se risquant à dépasser le cadre de la Cité et des législations posi-

(¹¹) *Ethique à Nicomaque*, JÛ96 a 6-7.

(¹²) *Ibid*, 1094 a 23-24.

(¹³) *Ibid*, 11094 a 7-17-

(¹⁴) 1094 a 20-23

(¹⁵) I, 1, 715 b 15.

(¹⁶) *Ethique à Nicomaque*, 1097 b 29-30.

tives, affirmera l'existence d'un «droit naturel» ⁽¹⁷⁾, fondateur d'une universalité humaine transpolitique et dans lequel se trouve la norme à invoquer contre les législations injustes. L'on peut remarquer qu'Aristote arrête à l'humanité sa recherche de l'universalité du bien; un platonicien ne manquerait pas alors de demander comment, s'il n'existe pas de bien absolument parlant, on peut parler de bien à propos d'animaux ou de choses; or, entre l'homme et l'animal par exemple, il n'y a pas de communauté d'essence,

Aristote répond laconiquement que cet emploi généralisé du mot «bien» repose sur l'homonymie et sur l'analogie ⁽¹⁸⁾; Héliodore semble avoir bien interprété la position d'Aristote sur ce point en disant dans son commentaire du Livre I de *l'Ethique à Nicomaque*: «Nous parlons d'âme bonne, et semblablement aussi de temps et de lieu bons. Il y a en effet analogie, et ce qui précisément est vertu dans l'âme, cela est moment opportun pour le temps, assiette pour le lieu et symétrie pour la quantité» ⁽¹⁹⁾.

*

Nous ne voudrions pas laisser l'impression qu'Aristote, en retrouvant une certaine unité et universalité du bien, abandonne comme non vraie sa signification comme bien particulier, et n'a fait qu'établir par d'autres voies une doctrine qui reviendrait en fin de compte au platonisme. Son analyse pose comme également essentiels ces deux moments de l'universel et du particulier: la preuve en est, à nos yeux, son souci d'assurer entre eux une Véritable *circulation* et, pour reprendre l'expression de Hegel, de «rendre fluides les pensées solidifiées» ⁽²⁰⁾. Ce faisant, il détermine avec rigueur la problématique qui est celle-là même du droit, celle de la subsomption ⁽²¹⁾. Cette fluidité qui permet le passage incessant entre bien particulier et bien universel est assurée par

⁽¹⁷⁾ *Ibid.*, .1134 b 10 sq.

⁽¹⁸⁾ t1096 b 26.

⁽¹⁹⁾ 10, 35 - M1, 2; cité par J. Souilhé, *op. cit.*, p. 93.

⁽²⁰⁾ *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, II, § 3; trad. Hyppolite, éd. Aubier, tome I, p. 30.

⁽²¹⁾ Voir à ce sujet *Ethique à Nicomaque*, V, HO, il 135 a 6 sq.

ce que Hegel nomme, dans la *Science de la Logique*, «des notions spéculatives d'Aristote» ⁽²²⁾; telle est, par exemple, l'équité. L'équité (*Ἐπιπέτεια*) adapte renoncé nécessairement général de la loi à la particularité des cas: «Au sujet de certains cas, il n'est pas possible de prononcer de façon générale correctement» ⁽²³⁾. Elle est concept intermédiaire: en s'inspirant sans cesse de l'énoncé rationnel de la loi, elle régit les cas particuliers où la loi se module et sur lesquels celle-ci reste muette, ne pouvant tout prévoir. La loi qui ne s'élève pas au-dessus du particulier n'est pas la loi (ainsi la volonté particulière du tyran ne peut constituer une loi), mais l'énoncé général de la loi, appliqué automatiquement dans sa généralité même, peut engendrer l'injustice. Il faut certes savoir s'élever au-dessus du particulier, mais il faut aussi toujours pouvoir le rejoindre. L'unité du bien ne consiste alors pas dans la monotonie de l'uniforme et dans la répétition de l'identique; elle amène à concordance sans les supprimer les biens particuliers qui forment alors un universel concret: ne faisons pas une symphonie sur une seule note, dit Aristote, ne confondons pas le rythme et le pas cadencé ⁽²⁴⁾.

Gilbert ROMEYER DHERBEY

Université de Bordeaux **III**. France.

⁽²²⁾ «La Quantité», 2.° Section, **Chap.** 1, A, note 2; trad S. Jankélévitch, Aubier, p. 218.

⁽²³⁾ *Ethique à Nicomaque*, V, 10, U1137 b -14-»15. On pourrait invoquer aussi, pour illustrer cette réconciliation de la valeur universelle et de l'individu particulier, le concept de *ἀττοῦνομοσ*: le bien est réel dans l'homme de bien qui le pratique.

⁽²⁴⁾ *Politique*, II, 2, (1063 b 34-35).