

Article

« L'écriture de la vertu : homologues entre l'acte aristotélicien et la théorisation du sujet lacanien1 »

Roland Sublon

Théologiques, vol. 10, n° 2, 2002, p. 95-140.

Pour citer la version numérique de cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/008885ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/documentation/eruditPolitiqueUtilisation.pdf>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

L'écriture de la vertu

Homologies entre l'acte aristotélicien et la théorisation du sujet lacanien¹

Roland SUBLON

Faculté de théologie catholique
Université Marc-Bloch, Strasbourg

1. La prudence

L'*Éthique à Nicomaque* a trait à l'écriture des conditions qui fondent et garantissent aux citoyens la possibilité de vivre dans la Cité. Autrement dit, il s'agit pour le philosophe de produire un travail théorique susceptible de justifier un projet politique, compte tenu des impératifs logiques qui s'imposent à la pensée. La fonction (ἔργον) du politique consiste donc à récolter les nécessités et les impossibilités qui président à une éthique soucieuse de réaliser un tissage interdisant le nécessitarisme et le fatalisme négateurs du λόγος qui l'anime.

Cinq termes ouvrent un travail (πραγματεία, 1103b, 26)² tout entier consacré à l'écriture du vivant (ζῶον, 1141a, 32). Leur succession n'est pas fortuite; elle formule un programme (1094a, 1). Aristote part de l'observation des arts et des agents producteurs d'objets sensibles (τέχνη), avant que sa recherche (μέθοδος) ne le conduise à penser l'immanence d'un agent moral dont l'action (πρᾶξις) réside dans le choix (προαίρεσις). Ces quatre termes forment la chaîne d'un tissage incessamment repris. L'opinion (δοκεῖ), le cinquième, en constitue la trame

1. NDLR: Le titre originel de l'article était: « Actualité d'Aristote, ou l'écriture de la vertu ». Dans un but didactique, pour les lecteurs moins familiers des théories de Jacques Lacan, nous avons mis en italiques certains passages où l'auteur suggère, parfois discrètement, des rapprochements entre Aristote et Lacan.
2. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. et notes par J. Tricot (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Paris, Vrin, 1994. Les références aux œuvres d'Aristote sont placées entre parenthèses dans le texte; lorsque le livre n'est pas mentionné, il s'agit de l'*Éthique à Nicomaque*.

(1094a, 2). Elle assure la souplesse du tissu qui permet au philosophe de substituer l'amitié tisserande (1166a, 30s,) à la peur qui meut la foule (1179b, 10) et à l'arbitraire de la tyrannie (1161a, 32). Le bien s'écrit en ce mouvement. Nous en suivrons le tracement, soucieux de pointer les ressemblances existant entre la démarche aristotélicienne et la théorisation du sujet par la psychanalyse.

1.1. *L'être et l'acte*

Avant de suivre le parcours que constitue l'*Éthique à Nicomaque*, et d'en dérouler le *jeu* conceptuel, il convient de repérer dans l'œuvre du Stagirite le passage où l'auteur assoit une problématique chargée de traduire, dans et par l'écriture, la pulsation du vivant sans figer celui-ci dans un concept qui ferait de la vie un objet maîtrisé par le théoricien dispensé de prendre en compte son propre acte théorétique³. Le chapitre 6 du livre Θ de la *Métaphysique* construit cette assise. Ce passage constitue, selon Remi Brague, un véritable aérolithe⁴. Vraisemblablement ignoré de Plotin et d'Averroès et absent de la traduction de Guillaume de Moerbeke dont disposa Thomas d'Aquin, il est tout entier consacré à écrire la différence entre le concept de mouvement et celui d'acte.

Pour mener à bien son travail, Aristote commence par distinguer l'acte et la puissance. Une telle distinction est nécessaire pour qui veut échapper au piège de Parménide selon lequel l'Être est, le Non-Être n'est pas⁵. L'énoncé parménidien assure, certes, le principe de non contradiction et permet de fonder les lois logiques, mais il ne peut, en aucun cas, rendre compte du *devenir*, ni traduire l'expérience de la réalité sublunaire, chère à l'esprit et au cœur du philosophe. Or, l'expérience qui permet d'affirmer qu'il y a de l'être oblige à admettre que le monde des choses n'est pas réductible à ce que le poète en dit : il change. Si donc le penseur renonce à se réfugier dans les mots du poème, la pratique des choses l'amène à théoriser et à créer un système cohérent qui, articulant l'intelligible et le sensible, légitime son activité théorique et pratique.

-
3. Les termes français *animal* (politique, raisonnable) ou *être animé*, chargés de traduire le grec ζῷον constituent déjà, nous semble-t-il, l'amorce d'une telle objectivation.
 4. R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 454.
 5. Voir PARMÉNIDE, *Le poème*, présenté par J. BEAUFRET, Paris, PUF, 1955, VI, 5-9.

La notion de *changement* (μεταβολή, voir *Métaphysique*, Z, 7-9)⁶ introduit de l'autre, c'est-à-dire du non-être dans un « même » identifié à son énoncé. L'entreprise n'est pas nouvelle. Platon, déjà, bataillant contre les amis des mots que sont les rhéteurs et les sophistes, insère, dans le discours, le genre de l'*autre*, qui permet de tempérer la rigueur stérile d'un principe lapidifié en son immobilité conceptuelle. Aristote poursuit le combat *en tressant la pensée, la chose et le langage*. Ce qui lui fait dire : « Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité. » (*Métaphysique*, Θ 10, 1051b, 6-7)

Transposé au problème du devenir, l'aphorisme exige un développement rigoureux qui, après coup, arrange, dans le discours, les données de l'expérience. La notion de changement appartient au genre qui subsume les catégories de génération et de corruption, ainsi que celle de mouvement, dont témoigne la sensibilité. Pour sortir de la souricière parménidienne, Aristote reprend ensuite à Platon⁷, pour l'enchâsser entre Être et Non-Être, le concept de puissance que le changement est censé manifester : « Toutes les puissances (δυνάμεις) qui se rapportent à la même notion de puissance, constituent des principes d'une certaine sorte, et sont appelées puissances par rapport à une puissance première et unique qui se définit [comme] un principe de changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre » (*Métaphysique*, Θ 1, 1046a, 8-11). On notera d'abord que cette définition fait état de deux genres d'activités, l'une transitive, la ποιήσις, qui implique la production, et l'autre, intransitive, la πράξις, qui représente l'activité immanente⁸. On notera

6. ARISTOTE, *La métaphysique* / trad. et notes par J. Tricot (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Paris, Vrin, 1991 ; THEMISTIUS, *Paraphrase de La métaphysique d'Aristote (Livre lambda)*, trad. de l'hébreu et de l'arabe, introduction, notes et indices par R. Brague, Paris, Vrin, 1999. Nous utilisons l'édition Tricot, sauf mention explicite.

7. PLATON, *Le sophiste*, trad. inédite, introduction et notes par N.-L. Cordero (GF 687), Paris, Flammarion, 1993, 247 d.

8. On pourra consulter à ce propos F. VOLPI, « De la naissance de la rationalité pratique dans la différenciation aristotélicienne du savoir : sa tradition et son actualité », dans J.-F. MATTÉI, dir., *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, 1990, p. 279-290.

également, pour y revenir plus loin, que l'écriture de la puissance relève d'emblée de la logique. Le syllogisme hypothétique préside au raisonnement : s'il y a mouvement, il doit y avoir une raison, et cette raison pose la puissance comme principe du changement. Si, par ailleurs, l'action implique le changement, il convient d'articuler la puissance à l'acte en tant que celui-ci traduit l'activité de l'agent.

La définition de l'acte est cependant obérée par le fait que l'expérience du mouvement incite à le réduire à ses manifestations visibles que sont l'accroissement ou le décroissement, l'altération ou la translation impliquant, tous, le temps et l'espace. Il est difficile, en effet, de se représenter une activité immobile, une ἐνέργεια ἀκινήσιας (1154b, 25-27), animant le monde. Le chapitre 6 de *Métaphysique* Θ développe une telle problématique. Aristote n'oublie pas qu'il est parti du mouvement. Il ouvre ce chapitre par cette phrase : « Nous venons de traiter de la puissance dite selon le mouvement. » (*Métaphysique*, Θ, 6, 1048a, 25) Plus haut, déjà, il a affirmé que le « terme acte (ἐνέργεια), que nous posons toujours avec celui d'entéléchie a été étendu des mouvements, d'où il vient principalement, aux autres choses : il semble bien, en effet, que l'acte par excellence c'est le mouvement » (*Métaphysique*, Θ, 3, 1047a, 30-32). L'acte considéré en rapport avec le mouvement entendu au sens de φορά, de translation, est spontanément envisagé comme fin (τέλος), c'est-à-dire comme ἐντελέχεια, cessation, arrêt.

L'intelligence de l'acte envisagé sous l'espèce du passage n'est pourtant pas satisfaisante, car elle ne rend pas compte de l'activité qui, à l'entre-deux, n'a pas encore atteint la fin à laquelle elle tend. Aristote est ainsi amené à spécifier le concept d'ἐνέργεια qui traduit l'acte du vivant, en tant que son activité demeure *immanente* et ne relève d'aucune translation. Par rapport à l'ἐντελέχεια du mouvement, l'ἐνέργεια correspond, dans l'intermédiaire, à une fin incomplète et déhiscente. Pour asseoir ce nouveau concept, le philosophe recourt, encore une fois, à l'expérience.

Une série d'exemples illustrent sa démarche. Ces exemples, notons-le d'emblée, tiennent leur valeur heuristique des *formes verbales* utilisées pour traduire l'activité de l'agent. La pulsation du parfait et du présent évoque l'instantané de l'ἐνέργεια qui ne dispose pas de la perfection de la fin. Si la πρᾶξις τέλεια, l'action proprement dite, implique que la fin soit immanente au mouvement (ἐκείνη (ἦ) ἐνυπάχει τὸ τέλος καὶ (ἡ) πρᾶξις, *Métaphysique*, Θ, 6, 1048b, 22-23), l'ἐνέργεια s'en distingue au sens que le τέλος n'est pas atteint. La τέχνη de l'amaigrissement l'illustre :

« Puisque, parmi les actions, aucune de celles dont il y a une limite n'est une fin, mais qu'elles relèvent (τῶν) des (moyens) qui concernent ce but — par exemple, au fait de faire maigrir, la cure d'amaigrissement est justement cela —, et puisque ces moyens, chaque fois que l'on fait maigrir, sont en mouvement de façon telle (οὕτως) qu'ils ne sont pas en eux-mêmes (ὑπάρχοντα) les résultats en vue de quoi le mouvement (se produit), ces (moyens) ne sont pas une action, ou en tout cas une action parfaite. En effet, (cette action) n'est pas une fin. » (*Métaphysique*, Θ, 6, 1048b, 18-22, trad. Brague) Le « maigrir », c'est-à-dire le changement se déroule. Il tend vers une fin. Il est action, mais action imparfaite à laquelle manque le τέλος auquel il tend. En ce sens l'action emporte en sa perfection l'imperfection du τέλος manquant. L'action sera parfaite quand le « maigri » sera obtenu.

Mais l'action est encore à envisager au temps présent où elle *a lieu*, parfaitement immanente. Ainsi, « en même temps (ἅμα), on voit et on a vu, on conçoit et on a conçu, on pense et on a pensé, alors qu'on ne peut pas apprendre et avoir appris, ni guérir et avoir été guéri. Mais on peut à la fois (ἅμα) bien vivre et avoir bien vécu, goûter le bonheur et avoir goûté le bonheur⁹. » (*Métaphysique*, Θ, 6, 1048b, 23-26) Que signifient ces exemples et *ce travail sur la langue*? Aristote distingue deux sortes d'activités: celles que l'on peut continuer indéfiniment et celles qui ont une limite. On ne peut pas continuer à guérir une fois qu'on est guéri. En revanche, on peut penser tout en ayant pensé, ou continuer à bien vivre tout en ayant bien vécu. L'essentiel pourtant n'est pas là. Comme le souligne Brague, l'important n'est pas de distinguer entre ce qui s'arrête et ce qui continue, mais « la façon dont s'effectue le *pauesthai* ("s'arrêter")¹⁰ ». La phrase qui suit permet à Aristote de préciser cette modalité de l'arrêt: « Si ce n'était pas le cas, il serait nécessaire de s'arrêter à un moment donné, comme quand on fait maigrir; or, il n'en est rien, mais "il vit" et "il a vécu". » (*Métaphysique* Θ 6, 1048b, 26-27, trad. Brague) Il y a deux façons de s'arrêter. La première concerne le mouvement, entendu au sens du déplacement. Elle consiste à s'arrêter « à un moment donné », quand la fin est atteinte. Ce moment n'a rien à faire avec l'intermédiaire, c'est-à-dire avec le moyen où la fin ne cesse pas de faire partie du parcours lui-même en demeurant intérieure à l'ἐνέργεια. Et

9. Brague traduit ἅμα de façon pertinente par « ensemble ».

10. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, p. 468.

celle-ci ne cesse pas d'en répéter la marque à l'instant même de son actualisation. Autrement dit, l'acte révèle la disposition du passé dans le présent, en même temps qu'il demeure ouvert sur le devenir¹¹.

L'acte n'est donc pas une « chose qui existe une fois pour toutes comme quelque chose qu'on a en sa possession » (1169b, 30). Il est l'essence inobjectivable du vivant, du ζῶον. « L'acte, dit Brague, n'en finit pas de finir, il cesse sans cesse¹². » Il n'y a pas d'arrêt à la manière du mouvement, *mais il existe bien une sorte de ponctuation — on dira une pulsation — répétitive de l'activité*, où le présent intègre, en sa présence déhiscente, le parfait, le passé. Entre le *déjà* et le *pas encore* sur lequel il s'ouvre, l'acte rebat la durée du vivant. Et « si on ne peut pas, [...] en même temps, [...] devenir et être devenu, recevoir un mouvement et l'avoir reçu [...] au contraire, on a vu et on voit en même temps, c'est une même chose (αὐτό), et on pense et on a pensé » (*Métaphysique* Θ, 6, 1048b, 30-34). Voilà, conclut le philosophe, ce qu'il en est pour l'acte.

L'avancée théorique au lieu de l'acte nous permet de nous tourner vers le principe qui couronne la théorie, avant de retourner au monde sublunaire de l'éthique où s'atténue l'éclat entrevu de la cause. Du côté du principe qui doit rendre compte de l'Être en tant qu'être, l'écriture de l'acte permet à Aristote de poser une borne *substantielle* qui garantit la consistance du système. La *Métaphysique* commence par faire état de la nécessité théorique de la limite. On ne peut théoriser à l'infini, martèle le philosophe (ἀδύνατον εἰς ἄπειρον ἵεναι, *Métaphysique* α, 2, 994b, 4). La théorie de la connaissance qui évacuerait la limite ne pourrait pas tenir. Une doctrine qui intégrerait l'infini dans son procès, emporterait la « ruine de toute connaissance scientifique, car on ne peut rien connaître avant d'être arrivé aux éléments indivisibles (ἄτομα) de la définition » (*Métaphysique* α, 2, 994b, 21). Il est donc nécessaire, pour qui ne renonce pas à comprendre, et pour que le monde ne puisse pas venir « de la Nuit, de la *confusion universelle* et du Non-Être » (*Métaphysique* Λ 7, 1172a, 19-20), d'arrêter, ou de s'arrêter sur un principe nécessaire et unique. Car si un effet doit avoir une cause pour être effet, et si le multiple exige l'un sans lequel rien ne peut être compté, le principe, lui, doit être parfaitement intelligible pour être connaissable en tant que

11. ἐνέργεια δηλον ὅτι γίνεται (1169b, 29). Le futur antérieur « aura été » permet de traduire cette écriture de l'acte qui contracte dans le présent le passé et le futur.

12. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, p. 470.

principe. C'est pourquoi il ne doit pas être susceptible de changer. Il doit donc être substance en acte, purement et simplement, c'est-à-dire immobile et pourtant vivant, si l'on ne veut pas succomber à une simple « vue de l'esprit » (1179a, 22). Parce que vivant, il doit vivre la vie la plus excellente qui soit, c'est-à-dire la vie intellectuelle. Mais cette vie intellectuelle, pour être immobile et parfaite, ne peut avoir qu'elle-même pour objet. Le premier principe, la substance première, doit donc être définie en tant que « pensée de pensée » (νοῦς νοητόν). Et, parce qu'immobile, il doit tout mouvoir comme « meurent le désirable (ὀρεκτόν) et l'intelligible (νοητόν) : ils meuvent sans être mus » (*Métaphysique*, Λ, 7, 1072a, 26-27). La cause finale est ainsi, pour le désir, identique à la cause première pour l'intelligence.

On ne s'étendra pas ici sur la théorisation qui pose le principe. On y reviendra plus loin. En revanche, on notera que le détour que l'on vient de faire par l'acte pur, tel qu'il est développé en *Métaphysique* Λ, 7, est déjà amorcé en *Métaphysique* Θ, 8. Il s'agit, en ce chapitre, de poser l'antécédence de l'acte par rapport à la puissance, pour justifier l'écriture de l'éthique, écriture qui constitue le souci constant d'Aristote. On a vu que la puissance était définie comme « puissance du changement ». On pourrait, dès lors, imaginer pouvoir l'intuitionner en tant que principe. *Il n'en est rien : ce principe n'est pas connaissable en tant que tel. Il est posé après coup.* Ainsi, « c'est parce qu'il peut s'actualiser que ce qui est puissant, au sens premier, est puissant » (*Métaphysique*, Θ, 8, 1049b, 13). C'est l'actualisation qui révèle la puissance. C'est encore l'acte qui permet de créer et de connaître la puissance. Et si l'*expérience* permet d'affirmer que, selon le temps et pour un être déterminé, la puissance précède l'acte, il faut encore admettre, toujours selon le temps, qu'un autre être en acte précède cet être en puissance, tout comme le froment précède la semence. Bref, l'acte est antérieur à la puissance, non seulement selon la connaissance et le temps, mais encore selon la substance, car il dispose de sa raison d'être.

En effet, si tout ce qui devient ici-bas s'achemine vers une fin, et si la fin en tant que cause finale est principe, on admettra que « l'acte est une fin, et c'est en vue de l'acte que la puissance est conçue » (*Métaphysique*, Θ, 8, 1050a, 9). Ainsi en est-il de la matière. Elle ne peut être conçue qu'en raison de sa fin, c'est-à-dire de sa forme. Et quand la forme est vivante, « la fin se confond avec l'exercice même » (*Métaphysique*, Θ, 8, 1050a, 24). Cela vaut en particulier pour la praxis dans la mesure où

« l'acte réside dans l'agent même : c'est ainsi que la vision est dans le sujet voyant, la science dans le savant, et la vie (ζωή) dans l'âme, et c'est pourquoi aussi le bonheur est dans l'âme, car il est un certain genre de vie » (*Métaphysique*, Θ, 8, 1050a, 30 - 1050b, 1). Ayant ainsi rejoint le domaine de l'éthique, Aristote peut conclure : « Par conséquent, il est manifeste que la substance, la forme, est acte » (ἐνέργεια, *Métaphysique*, Θ, 8, 1050b, 2). La substance est acte : acte pur en Dieu, acte sans puissance pour le premier moteur, acte intriqué à la puissance pour le composé, le σύνολον, ainsi désigné « quand quelque chose est affirmé de la matière » (*Métaphysique*, B, 1, 995b, 35).

1.2. La puissance et le λόγος

L'intelligence de l'*Éthique* à *Nicomaque* exige encore de préciser l'essence de la puissance, de δύναμις. Le détour par l'acte nous aura été nécessaire avant que nous puissions affiner le concept de puissance en fonction, cette fois, de son lien avec le λόγος¹³. Si l'on retient le caractère formel du terme signifiant *notion*, *définition*, *discours* ou *raison*, on n'oubliera pas pour autant que le λόγον ἔχον est un vivant doué de parole. La *Politique* le rappelle : « La nature, en effet, selon nous, ne fait rien en vain ; et l'homme, seul de tous les animaux (ζῶον), possède la parole (λόγον). Or, tandis que la voix (φώνη) ne sert qu'à indiquer la joie et la peine, et appartient pour ce motif aux autres animaux également [...], le discours sert à exprimer l'utile et le nuisible et, par suite aussi, le juste et l'injuste. » (*Politique* I, 2, 1253a, 9-15¹⁴)

On a dit que le vivant disposant du λόγος était du genre συνόλον. La structure du vivant ainsi définie permet, selon que l'on envisage la matière uniquement, ou son articulation avec la forme, de distinguer plusieurs catégories de puissances. Aristote fait état, à ce propos, de puissances passives et actives, irrationnelles et rationnelles¹⁵. Les dernières

13. Théon de Smyrne, au II^e siècle de notre ère, recole plus de quinze synonymes du mot utilisés par les Péripatéticiens. Et Jules Tricot de conclure : « En fait, le sens de λόγος, chez Platon et Aristote comme chez leurs successeurs, est déterminé, dans chaque cas, par le contexte. » (TRICOT-ARISTOTE, *La métaphysique*, t. 1, p. 25 ; nous soulignons.)

14. ARISTOTE, *La politique* / trad. et notes par J. Tricot (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Paris, Vrin, 1995.

15. Voir pour plus de détails *Métaphysique* Θ, 1 et 2.

retiendront notre attention. À la différence des puissances irrationnelles (ἄλογα, *Métaphysique* Θ, I, 1046b, 1) qui sont puissances d'un seul effet (telle que la chaleur qui ne peut être que puissance de l'échauffement et non du refroidissement), les puissances rationnelles siègent, elles, dans la partie de l'âme qui dispose du λόγος, en tant que « raison des choses [et] raison de l'un *et* de l'autre » (*Métaphysique* Θ, 2, 1046b, 20, nous soulignons), c'est-à-dire en tant que *puissance des contraires*.

Cette assertion qui traduit l'arrachement des concepts d'acte et de puissance à l'évidence du voir permet encore de définir le mouvement comme « entéléchie de ce qui est en puissance en tant que tel » (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν, *Physique* III, 1, 201a, 11). Mais la définition n'est compréhensible que si le « *en tant que tel* » (τοιοῦτον) est rattaché à un champ différent de celui de la vérification visuelle dans lequel on range habituellement le « réalisme » aristotélicien. Nous savons déjà que la définition de la vérité ne se limitait pas au seul constat visuel : le dire traduit ce qui est vu : c'est « parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité » (*Métaphysique* Θ, 10, 1051b, 7). La question de la puissance, ni celle de l'acte, ne sont donc encore réglées en ce qu'elles doivent rendre compte de l'activité du vivant.

Reprenant la notion de mouvement telle que la développe Aristote au Livre III de la *Physique*, Brague souligne l'importance du τοιοῦτον introduit dans la définition. Le τοιοῦτον de la ligne 2 doit être rapproché de celui de la ligne 16 où le philosophe évoque la puissance sous l'espèce du construisible (ou de l'édifiable). Voici la phrase : « ἢ τοιοῦτον αὐτό λέγομεν εἶναι ». Le commentateur s'aligne sur Henri Carteron¹⁶. Le ἢ τοιοῦτον αὐτό λέγομεν devient donc : « en tant que nous le disons tel ». Pour Brague, cette traduction « met en jeu l'existence même de l'aristotélisme comme alternative au platonisme : elle n'est rien de moins qu'un nouveau concept de l'être, suffisamment large pour qu'il puisse englober l'être du mouvant, et qui est l'ἐνέργεια¹⁷ ».

La nouveauté consiste en ce que la traduction de l'expérience passe de la référence objective visuelle des choses, aux catégories de la parole. Le Stagirite serait ainsi amené à considérer que si nous ne pouvons pas

16. ARISTOTE, *Physique* / texte établi et trad. par H. Carteron, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 90-91.

17. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, p. 503.

faire un constat visuel de la puissance, un *logos* nous permet cependant de lui attribuer quelque chose comme un « être ». L'hypothèse permet de conclure que « la définition aristotélicienne du mouvement est un des endroits où apparaît, discrètement, une dimension du « dire » et du *logos* selon laquelle celui-ci est plus que le substitut d'une vision absente¹⁸ ». Une telle conclusion est essentielle en ce qui concerne notre propos.

Elle entérine, semble-t-il, l'hypothèse d'Émile Benveniste, ou celle de philosophes tels que Pierre Aubenque ou Léon Brunschvicg concernant les déterminismes linguistiques de la conceptualisation aristotélicienne. Cette hypothèse, à son tour, nous accorde la possibilité d'introduire dans la logique, sous les espèces de la Lettre, un opérateur tiré de la théorie psychanalytique, qui offre une issue aux apories qu'entraîne l'utilisation rigide du principe de non contradiction. Développons.

Après F.A. Trendelenburg¹⁹, Léon Brunschvicg fait état de l'importance de la langue grecque dans l'élaboration théorique du philosophe. Selon Pierre Aubenque, « ignorant le caractère particulier et contingent de son point de départ linguistique, [Aristote] érige les "particularités" de la langue grecque en "conditions nécessaires et universelles de la pensée"... (l'expression est de Léon Brunschvicg, *Les âges de l'intelligence*, 1934, p. 58)²⁰ ». Soucieux, à la manière de Jules Tricot²¹, de défendre une certaine idée du réalisme aristotélicien, Bague refuse pourtant cette façon de voir²² que partage Aubenque. Pour ce dernier commentateur, non seulement la logique, mais encore la *Métaphysique* n'utilisent que peu de termes portant « sur le monde, sur la réalité²³ ». Ainsi, les signifiants tels que « "acte", "puissance", "matière", "forme", "substance",

18. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, p. 505.

19. *Elementa logices aristotelae*, Berlin, 1892, p. 56s., cité par J. Tricot dans ARISTOTE, *Organon 1-2. Catégories. De l'interprétation* / trad. et notes par J. Tricot (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Paris, Vrin, 1936, p. 5, n. 2.

20. P. AUBENQUE, « La philosophie aristotélicienne et nous », *Aristote aujourd'hui*, Toulouse, Érès, 1988, p. 324.

21. Voir TRICOT - ARISTOTE, *Organon 1-2. Catégories*, p. 5, n. 2.

22. Avant de souligner l'importance du « dire » dans la conceptualisation de la puissance, Bague déclare curieusement : « on peut constater [...] que la façon dont Aristote choisit ses exemples ne confirme pas le soupçon d'une importation naïve de catégories grammaticales dans la pensée philosophique » (BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, p. 465).

23. AUBENQUE, « La philosophie aristotélicienne et nous », p. 322.

“accident”, “être”, etc.²⁴ », n’ont pas de référents extralinguistiques et constituent en quelque sorte l’armature métalinguistique d’une philosophie du sens commun, à quoi « pensait Bergson lorsqu’il parlait de la “métaphysique naturelle de l’intelligence humaine”²⁵ ».

Ces divergences, somme toute non dirimantes, n’invalident pas le travail de la linguistique, pas plus que celui de la psychanalyse. Du côté de la linguistique, Émile Benveniste dénonce l’opinion largement partagée, selon laquelle « penser et parler sont deux activités distinctes par essence, qui se conjoignent pour la nécessité pratique de la communication, mais qui ont chacune leur domaine et leurs possibilités indépendantes, celles de la langue consistant dans les ressources offertes à l’esprit pour ce qu’on appelle l’expression de la pensée²⁶ ». Le langage serait donc le valet d’une pensée autarcique et sûre d’elle-même. En d’autres termes, le pensant disposerait, avec le langage, d’un outil transparent, efficace, capable de communiquer des idées ou des constructions dont il serait le créateur exclusif.

Le travail de Benveniste sur la logique d’Aristote fait vaciller cette idée largement reçue par les tenants de l’idéalisme, qui prônent le primat de la pensée sur la langue. Le linguiste centre son analyse sur le dispositif aristotélicien que sont les dix catégories *a priori* qui organisent l’expérience (*Catégories*, 4, 1b, 25s) et constituent l’assise de son œuvre philosophique. Ce travail met en lumière le décalque des catégories linguistiques sur les prédicats qui caractérisent l’être. Selon Benveniste, là où le philosophe raisonne d’une manière absolue, il ne fait que retrouver « certaines des catégories fondamentales de la langue dans laquelle il pense²⁷ », et, parmi celles-ci, la catégorie de l’Être qui résulte de la substantification de la copule. Que serait, en effet, devenu ce substantif qui hanta la dialectique du *Sophiste* et la métaphysique du poème de Parménide, si la langue *ewe* parlée au Togo avait offert à la pensée ses propres catégories? Benveniste répond que la notion d’Être s’y serait pour le moins autrement articulée, avant qu’il ne dénonce l’illusion qui consiste à ne voir dans le langage « qu’un des truchements possibles de

24. AUBENQUE, « La philosophie aristotélicienne et nous », p. 322.

25. AUBENQUE, « La philosophie aristotélicienne et nous », p. 320.

26. É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 63.

27. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique*, p. 66.

la pensée » ou bien « le décalque d'une "logique" inhérente à l'esprit », car, conclut-il, c'est seulement « ce qu'on peut *dire* qui délimite et organise ce qu'on peut penser²⁸ », et non l'inverse.

L'hypothèse relative aux déterminants linguistiques de la pensée permet d'introduire un opérateur logique tiré de la psychanalyse, et chargé de transcrire la structure involutive propre à l'activité du sujet parlant : la Lettre. On notera d'abord que la doctrine psychanalytique s'appuie régulièrement sur la structure du langage pour rendre compte de sa consistance. On connaît les références de Sigmund Freud au linguiste Karl Abel²⁹ et les renvois de Jacques Lacan aux travaux de Ferdinand de Saussure et de Roman Jakobson, de Quintilien et de Chaïm Perelman, d'Édouard Pichon et d'Émile Benveniste, pour ne citer que les *Écrits*. Dès l'origine, la psychanalyse est en effet confrontée au *dire* du sujet, puis à l'inscription de la lettre dans l'inconscient et, dans la symptomatologie hystérique, aux relations du corps et du langage. À ce titre, Freud est amené, comme Aristote, à construire le pont qui permet de passer du sensible à l'intelligible et réciproquement.

Le concept de pulsion³⁰ formalise le passage où s'articulent le somatique et le psychique³¹. Mais la symptomatologie hystérique n'épuise pas pour autant le domaine de la clinique. La psychopathologie de la vie quotidienne, la mise en parole du rêve, la rhétorique du *Witz* appellent une théorie qui rend compte de l'articulation du verbe et de la chair, c'est-à-dire de l'acte du sujet en tant qu'il parle, et que l'écriture peut figurer au moyen d'une topique. On n'oubliera pas à ce propos l'avertissement de Freud faisant état des difficultés qui ne manquent pas de surgir « lorsqu'on prend trop au sérieux la représentation spatiale topique des faits psychiques³² ». Cela étant, l'écriture topique ou topologique demeure utile, voire irremplaçable, en tant que support de la pensée, pour qui cherche à spécifier le sujet de la psychanalyse par des catégories autres que celles de la psychologie habituellement utilisées.

28. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique*, p. 73 et 70.

29. S. FREUD, « Des sens opposés dans les mots primitifs », *Essais de psychanalyse appliquée* (Idées), Paris, Gallimard, 1933, p. 60.

30. S. FREUD, *Métapsychologie* (Folio), Paris, Gallimard, 1968, p. 17.

31. FREUD, *Métapsychologie*, p. 17.

32. S. FREUD, *Essais de psychanalyse* (Petite Bibliothèque), Paris, Payot, 1981, p. 187.

Ces modèles ne vont pas sans artifices, « mais il n'est pas de topologie qui ne demande à se supporter de quelque artifice. — C'est justement le résultat du fait que le sujet dépend du signifiant, autrement dit d'une certaine impuissance de [la] pensée³³ ». Comme tout psychanalyste confronté à la clinique, Lacan se voit obligé de remettre en cause l'illusion de la pensée libre et autarcique, et d'invoquer l'impuissance du sujet pensant, fait par la langue, en même temps qu'il parle et qu'il pense. Cette remise en cause ne justifie pas pour autant l'idée opposée exaltant la toute-puissance du signifiant, ou son primat fondé sur le Nom du Père des religions patriarcales³⁴. Le modèle topologique que Lacan utilise pour théoriser l'articulation de l'identique et du différent est un ruban unilatère, dit ruban de Möbius, dont la *manipulation* permet de percevoir l'essence du bord. Celui-ci est équivalent à une ligne sans point où les contraires ne cessent de passer de l'un à l'autre sans pourtant se confondre.

Soutien à la pensée, la coupure longitudinale du ruban manifeste, en même temps que l'articulation des contraires, la nécessité de la médiation poétique qui la met en scène. Ce lieu appartient, comme ladite coupure le révèle, à une structure involutive dont la vertu est de se manifester en même temps qu'elle se défait. Nous ne nous étendrons pas sur la description et la manipulation de cette structure maintes fois développée ailleurs³⁵. Elle permet de représenter l'acte du dire qui s'écrit sous les espèces de la *Lettre*, laquelle constitue *l'élément fondamental à partir duquel la théorisation est possible*.

Avec le concept de Lettre — ou d'involution signifiante — la théorie psychanalytique offre à la logique un opérateur dont Guy-Robert Saint-Arnaud a vérifié la consistance³⁶. Un tel opérateur logique n'est pas réservé à la seule psychanalyse. On peut, en effet, en dégager la présence dans les grands systèmes de pensée qui, refusant de se refermer sur eux-mêmes — ou sur l'Un — conjuguent l'identique et le différent en un lieu stratégique

33. J. LACAN, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le séminaire, livre XI (1964)*, Paris, Seuil, 1973, p. 190.

34. Voir M. TORT, « Homophobies psychanalytiques », *Le Monde* du 15 octobre 1999.

35. Voir R. SUBLON, *In-croyable amour*, Paris, Cerf, 2000, p. 95.

36. Voir G.-R. SAINT-ARNAUD, « Trinité. Appropriation et translittération », Thèse de doctorat en théologie catholique, Université des Sciences Humaines, Strasbourg, 1995.

qui doit rendre compte du passage du sensible à l'intelligible, pour la raison théorique, ou de l'intelligible au sensible, pour la raison pratique. L'âme platonicienne, l'harmonie préétablie de Leibniz, le schème kantien, la glande H pour Descartes, l'interdit de l'inceste pour Lévi-Strauss, et, en théologie, le dogme de Chalcédoine, traduisent chacun, à sa façon, une construction chargée de rendre compte, logiquement, de l'articulation des contraires, et d'offrir une issue aux oppositions qui interdisent tout procès théorique ou éthique susceptible d'aboutir à l'*Überzeugung* (conviction) que Kant appelle de ses vœux.

La Lettre, en tant qu'actualisation du *deux*, offre la condition théorique d'une écriture qui traduit l'activité du vivant. Cette poïétique, outre qu'elle ruine le nécessitarisme théorique de l'Un, conditionne la possibilité du choix. Nous avons déjà proposé la formule traduisant la structure mœbienne, où se vérifie que *l'un n'est pas sans l'autre*. Il y a de l'un, certes, car l'autre n'est pas sans l'un, mais l'un n'est pas pour autant l'écrit de l'origine ni la certification de la fin. Le dire, en effet, introduit et révèle la déhiscence du dit susceptible de justifier les discours totalitaires. Et quand bien même ce tracé du dire se limiterait à l'écriture de *l'unaire*, l'autre, encore, se révélerait en même temps que lui en lui offrant le fond.

1.3. *Le λόγος et la vertu*

Le parcours ainsi effectué nous aura permis de constater l'homologie existant entre l'hylémorphisme d'Aristote et le littéral de Lacan. Cette homologie est liée à l'introduction, dans la théorisation, des catégories du *dire* et du λόγος. À partir du moment où l'humain est considéré en tant que vivant, il est possible de concevoir sa fonction (ἔργον, 1097b, 24) *ad extra* et *ad intra* comme une activité de tissage du λόγος et du réel (1097b, 33 — 1098a, 17). Cette fonction étant définie, le théoricien reste tenu d'en traduire l'intelligibilité, en portant, cette fois, sa réflexion sur l'acte en tant qu'élément indivisible (ἄτομος) de l'activité éthique.

Aristote part du constat que l'homme dispose d'un « vivre » (ζῆν, 1097b, 34) commun avec les plantes et les animaux. À cette vie animale se conjoint une vie pratique (πρακτική τις, 1098a, 3), immanente, de la partie rationnelle de l'âme. *L'Éthique à Nicomaque*, déroule les conséquences du λόγον ἔχον qui s'exprime partout, et d'abord dans la nomination du Bien. On connaît la formule, répétée par le philosophe, selon

laquelle τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (1096a, 23). « Le Bien s'affirme d'autant de façons que l'Être », traduit Jules Tricot. Le Bien s'affirme ainsi de toutes les catégories, et ne saurait donc, pas plus que l'Être lui-même, constituer « quelque chose de commun, d'universel et d'un, en d'autres termes être un genre³⁷ ».

Or, parmi les catégories de l'Être, il en est une, la huitième, qui a retenu notre attention. Elle concerne « *l'être en état* » qui, selon Benveniste, se réfère au verbe ἔχειν signifiant « avoir », et dont l'emploi au sens absolu « s'harmonise au mieux avec la diathèse du parfait³⁸ », pour signifier une dimension de l'Être. Heureuse grammaire grecque qui permet de passer, grâce à une forme verbale, de l'avoir à l'être ! Heureuse catégorie, aussi, qui nous permet de faire retour au livre Θ de la *Métaphysique* où Aristote, au chapitre 6, pointe l'ἐνέργεια dans la pulsation du parfait et du présent ! Avec l'« être en état », nous touchons à la notion de *disposition*, c'est-à-dire δ᾽ἔξις, qui occupe chez Aristote une place centrale dans l'écriture de l'éthique. On pourrait concevoir cette notion à la manière d'un état fixé et objectivable dans le discours de l'anthropologie. Le verbe français « disposer » évite une telle acception. L'emploi simultané des deux formes transitives indirectes : « *disposer à* » et « *disposer de* » introduit, dans le concept d'ἔξις, la connotation du gérondif, en tant que l'exercice de la vertu est une « disposition disposante ». La vertu, dans le présent de son acte (ἐνέργεια), dispose le ζῶον λόγον ἔχον à sa fonction de vivant. Ainsi, plutôt que de renvoyer à la stabilité d'un état inerte ou d'une qualité, l'ἔξις signifie le tracement de l'ἔργον de l'agent, au lieu de l'éthique.

Aristote ménage ce lieu. Résumons son parcours. De la définition du Souverain Bien (ἄριστον) à la contemplation (θεωρία) du principe, en passant par l'écriture de l'âme (ψυχή), puis celle de la vertu (ἀρετή), de l'amitié (φιλία) et du plaisir (ἡδονή), le philosophe file la fiction d'une éthique censée rendre compte des nécessités qui assurent le bonheur (εὐδαιμονία). L'ouvrage constitué de pièces rapportées se déploie néanmoins comme un tout cohérent tendu vers une fin qui, avec la *Politique*, s'ouvre sur l'éducation.

Un tel sommaire demeure approximatif eu égard aux termes français utilisés pour traduire le grec. Ceux-ci, en effet, emportent une série de

37. TRICOT - ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, p. 47, n. 6.

38. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique*, 1966, p. 69.

connotations qui peuvent trahir la compréhension du propos, et figer le vivant dans une série de concepts qui le chosifient, avant que la théorie ne l'objective pour le tuer. Tels sont, parmi d'autres, les mots « vertu », mais aussi « bonheur » ou « bien », etc., autour desquels s'articule l'éthique considérée par Aristote comme une région de la politique (1094a, 27), « science suprême et architectonique par excellence » (1094a, 26-27). Le terme « vertu » illustre, si besoin en était, le décalage existant entre l'ἀρετή aristotélicienne, signifiant l'excellence, et la connotation courante du terme qui, renvoyant au latin classique *virtus*, désigne le courage et l'énergie morale³⁹. Dérivant lui-même de *vir*, « homme », par opposition à « femme », *virtus* traduit une vision sexuellement hiérarchisée de la morale. Le vertueux est le courageux, ni craintif ni téméraire, qui, au combat, exhibe sa maîtrise et sa force en résistant à l'ennemi. Cette acception latine n'est pas étrangère aux Grecs pour qui le courage est la première des vertus. Elle assure la pérennité de la cité et garantit la liberté du citoyen. Que le mâle devienne ensuite le parangon de toutes les vertus n'a rien d'étonnant dans une société accoutumée à la guerre. Et pourtant une telle conception ne traduit pas l'essence de la vertu en tant que disposition de l'agent moral.

Les difficultés de traduction étant reconnues, nous suivrons le *parcours* du Stagiritte qui permet de clarifier l'acception des termes qu'il utilise. Le terme français « vertu » traduit donc l'ἀρετή grecque qui signifie l'*excellence* caractérisant l'espèce à laquelle l'agent appartient. Le vertueux est celui qui réalise en soi la précellence de sa nature. Si donc la nature humaine se caractérise en ce qu'elle dispose du λόγος, le vertueux est celui qui, vivant, dispose excellemment de ce λόγος, et réalise ainsi son ἔργον, c'est-à-dire son humanité.

Une telle définition ne dit pas encore en quoi, ni où excelle l'ἀρετή. Pour le spécifier, Aristote, selon sa méthode, interroge la vie pratique et reprend à son compte les opinions communément reçues et partagées par ses concitoyens. Il sait bien que « sur le terrain de l'action et de l'utile, il n'y a rien de fixe » (1104a, 4), mais il sait aussi que la coutume traduit une seconde nature acquise au cours du temps. L'éloge (ἐπαινετῶν, 1101b, 11) ou l'honneur (τιμίων, 1101b, 11) en témoignent qui expri-

39. A. REY, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992, art. « Vertu ».

ment la pensée commune et renvoient au fait que, la vertu traduit les habitudes (ἔθους, 1103a, 16) transmises par l'éducation. Il « est évident, affirme le Stagirite, qu'aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement » (1103a, 18). La preuve en est que « rien de ce qui existe par nature ne peut être rendu autre par l'habitude » (1103a, 20). Or, les bonnes habitudes se perdent par défaut ou excès d'exercice (1104a, 14). Cela est vrai pour les arts (τέχνη, 1104a, 7), c'est encore vrai pour l'éthique, en tant qu'elle est le lieu de l'activité immanente de l'agent. Car si c'est en forgeant qu'on devient forgeron, c'est à coup d'actions justes que l'on devient juste. Ces actes répétés s'inscrivent dans l'âme et disposent au bien — ou au mal — relativement aux πάθη, aux affections (1105b, 25). Telle est l'origine de l'ἔξις, disposant l'activité au mieux de sa forme.

Nous sommes désormais instruits de ce que la vertu n'est pas innée. « Nous ne naissons pas naturellement bons ou méchants » (1106a, 9). Cela est vrai pour l'homme politique, né pour être libre, autonome, autarcique, c'est-à-dire *au juste* avec ses passions. Mais il n'y a pas que les Grecs à bénéficier du λόγος. Égyptiens, Babyloniens ou Libyens valent que l'on s'intéresse à eux, car, s'ils ne parlent pas la langue de Démosthène, ils savent compter pour trouver l'*égal* (ἴσον, 1106a, 27), et donc le *moyen* (μέσον, 1106a, 28), dans les choses. Ce moyen est « unique et identique pour tous les hommes » (1106a, 30). Mais quand il est envisagé relativement à l'individu, il prend le nom de μεσότης, médiété (1106b, 12). L'excellence vertueuse d'un agent inscrit donc le mi-lieu et, ce faisant, révèle deux vices (κακία, 1109a, 21), l'excès et le défaut, car la vertu morale est « une sorte de médiété, en ce sens qu'elle vise le moyen » (1106b, 26).

La visée n'est pourtant pas spontanée au sens où le vertueux ne saurait rater sa cible. Elle suppose une sorte d'accommodation, ou d'ajustement, qui dépend de la diathèse de chacun. Ne relevant ni du hasard ni de l'automatisme, elle implique une délibération, une mise au point, qui en appelle au λόγος, puissance des contraires, ou, mieux, à l'ὀρθὸς λόγος (1103b, 33)⁴⁰, lequel *dit* « ce qu'il faut » (δέον, 1107a, 4), ici et maintenant, et permet de choisir. C'est pourquoi la vertu n'est pas à entendre à la manière d'un état arrêté; elle est *activité mesurante dont*

40. C'est-à-dire à la droite règle portée, on va le voir, par la prudence, la φρόνησις, où s'articulent vertu dianoétique et vertu morale.

*l'élément, l'acte, est effectuation de la médiété*⁴¹. Cette effectuation ne consiste pas à mettre en œuvre l'instrument de mesure que serait la médiété. Car l'acte vertueux est, « dans l'ordre de l'excellence (ἄριστον) et du parfait [...], un sommet (ἄκρότης) » (1107a, 8); il ne mesure rien, car « le moyen (μέσον) est en un sens un extrême (ἄκρον) » (1107a, 22).

L'acte vertueux échappe à la mesure; il en est l'écriture. Et le tracé qui en constitue l'essence manifeste le λόγος qui désigne la cause du εὖ, du bien. L'acte constitue donc la raison de l'éthique. Car l'homme doué du λόγος est « le seul à avoir le sentiment du bien *et* du mal, du juste *et* de l'injuste, et des autres notions morales » (*Politique* I, 2, 1253a, 16-17, nous soulignons). Le λόγος éthique est puissance des contraires, comme l'est son écriture dans le moyen et la médiété. « Celle-ci pourtant demeure extrêmement difficile [à] atteindre » (1109a, 34), tout comme se révèle de la plus « extrême difficulté » la tentative d'entrer dans l'intimité de l'ami (1158a, 15). On y reviendra (section 2). La production de l'éthique manque l'ἄκρον de l'acte (1094b, 15). Les avis sont partagés et les mots peuvent manquer pour désigner vertus et qualités dont « beaucoup n'ont [...] pas de nom » (1107b, 2 et 1115b, 25). Le manque de critères visuels et la diversité des opinions interrogent dès lors la convention (νομῶν 1094b, 16) qui préside aux choix des référents de l'éthique et sollicite le choix.

Ainsi en est-il de la structure de l'âme. Platon la divise en trois, Aristote la coupe en deux (1102a, 29-33), puis en quatre (1144a, 9), afin d'écrire le *deux* qui structure le σύνολον sublunaire. Qu'est-ce à dire ? Le Stagirite n'est pas dupe de ces forçages et, pour lui, convention ou nature important peu (1094b, 16 et 1102b, 25), pourvu que l'on puisse offrir, dans le cas de l'éthique, les conditions du possible en tant que conditions du choix. Il s'agit pour les vivants politiques que sont les philosophes, de justifier leur activité en rendant le choix théoriquement possible et de se fonder, autant que faire se peut, sur le constat visuel. Celui-ci, pourtant, peut manquer. C'est le cas précisément de l'âme où « nous ne voyons rien » (1102b, 23), dit Aristote, amené, une fois encore, à produire une écriture semblable à celle qui permet d'assurer les rapports de la puissance à l'acte. Comme d'habitude, le philosophe part d'en bas; il voit et

41. Car « l'activité (ἐνέργεια) conforme à la vertu appartient bien à la vertu » (1098b, 31, souligné par TRICOT).

il écoute. Il voit les actes courageux des hommes au combat (1115a-1117b); il observe et nomme l'homme modéré, libéral, magnanime, doux ou juste. Mais quand il s'agit pour lui de justifier son propos, là où le constat visuel fait défaut, il se rabat sur l'éloge, la louange, ou sur l'ὀρθὸς λόγος (1103b, 33) qui, dans la cité, disent « ce qu'il faut » (1107a, 3).

Le « ce qu'il faut » n'est pas encore clair. Qu'est-ce qui permet à la dénommée μεσότης d'assurer l'αὐτάρκεια (1097b, 7), c'est-à-dire l'autosuffisance et l'autonomie, qui traduisent le bonheur citoyen et constituent « la chose la plus désirable de toutes » (1097b, 16)? Le dire ne suffit pas : l'impératif peut exprimer l'arbitraire du tyran ou la voix de la masse. Il faut donc sortir de la contingence en trouvant le moyen de faire retour au possible, sans qu'aucun monisme n'impose la nécessité d'une loi qui rendrait le choix impossible. La topique de l'âme appartient, dès lors, à l'écriture d'une logique (voir le λόγῳ de 1102a, 30), grâce à laquelle Aristote articule la conjonction de contraires qui interdit le nécessitarisme moral amorcé avec la verticalité ordonnée de *Métaphysique* Λ, 7 (1172, 12), en même temps qu'avec la poièse il révèle l'imprescriptible ὕλη.

Après avoir divisé l'âme en deux parties, l'une rationnelle, l'autre non-rationnelle (appétitive ou désirante) (1102b, 13), le philosophe est bien obligé d'assurer le passage de l'une à l'autre sous peine de se voir condamné à l'opposition de la raison et de la passion. Il commence donc à mettre les passions au pas de la raison. Une telle décision l'oblige à couper la partie irrationnelle en deux : « On voit ainsi, dit-il, que la partie irrationnelle de l'âme est elle-même double. » (1102b, 28) Une de ces parties n'a rien de commun avec la raison, l'autre si. L'élément désirant (ὀρεκτικὸν), en effet, « participe en quelque manière au principe raisonnable en tant qu'elle l'écoute et lui obéit » (1102b, 30-31). La raison *parle* et l'appétit se plie. Cette division n'est pourtant pas tout à fait satisfaisante. Car on pourrait reprocher au théoricien de rejoindre ses « amis » platoniciens pour lesquels « un simple rapport extrinsèque rattache la vertu à son élément rationnel⁴² ». Un tel rapport d'exclusion qui permet que l'une soit sans l'autre, ou la domine, demeure proche des solutions monistes de l'éthique.

42. TRICOT - ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, p. 313, n. 1.

Aristote évite la hiérarchisation en introduisant dans l'âme une nouvelle distinction. Il divise, maintenant, la part rationnelle en deux, et situe la prudence (φρόνησις, 1140b, 4-5) dans l'une des parties ainsi différenciées. Il confie ensuite à celle-ci la position de moyen terme et la fait s'articuler, non pas extrinsèquement, mais intrinsèquement avec la vertu morale qui siège au lieu « écoutant » de l'âme. Cette opération qui confère quatre parties à l'âme n'est pas encore achevée. En excluant la partie nutritive (1144a, 10) de la moralité, Aristote peut *tresser* les trois parties restantes. *En conférant à la prudence, ou sagesse pratique, une place entre l'ἐπιστημονικόν et l'ὄρεκτικόν, il écrit un lieu de pulsations où les deux s'articulent pour réaliser une topique susceptible de rendre compte du ζῶον πολιτικόν et λογικόν.*

La structure du λογιστικόν, en tant que partie médiane, s'éclaire. Appartenant à la partie raisonnable (λόγον ἔχον) de la division première, il n'est pas sans l'ἐπιστημονικόν de la seconde. Celui-ci, en tant que siège du νοῦς, préside à l'intuition des principes nécessaires, qui signent l'origine et la fin, mais ne gère pas l'activité morale des vivants. Il permet, en revanche, de justifier, en tant que lieu de la science, l'écriture de la prudence, chargée, elle, d'intuitionner le particulier contingent, c'est-à-dire les « choses humaines et [les] choses qui admettent la délibération » (1141b, 9s). Mais outre sa puissance d'intuition, la prudence dispose du λόγος, si bien que, non seulement elle est capable de connaître les singuliers, mais encore d'y conditionner le tri et de renseigner l'agent moral sur les moyens permettant d'accéder à la fin.

La connaissance de ces moyens contingents n'implique pas leur mise en œuvre : on peut savoir et délibérer sans agir pour autant. Il faut donc trouver le *lieu* où se conjuguent les deux. On a vu dans un premier temps que la part rationnelle de l'âme était caractérisée d'*avoir* le λόγος. La seconde division le réserve à la prudence. On a ensuite considéré la vertu morale comme activité *disposante*, conforme à la droite règle (ὀρθὸς λόγος) et capable de choix. Or, d'où pourrait provenir la droite règle sinon de cette partie de l'âme qui dispose du λόγος, c'est-à-dire de la prudence ? Une telle disposition cependant ne peut pas être identique à la possession d'un objet sous peine de faire de la prudence un agent producteur ou distributeur. Pour sortir de l'impasse, il suffit d'identifier cette vertu à l'ὀρθὸς λόγος lui-même et à son *actualisation* dans le choix délibéré.

Ainsi Aristote peut-il conclure en affirmant : « Ce n'est pas seulement la disposition *conforme* à la droite règle qui est vertu, il faut encore que

la disposition soit intimement *unie* à la droite règle : or, dans ce domaine la prudence *est* [nous soulignons] une droite règle. » (1144b, 26-27) Si donc la vertu est une disposition choisissante, si le choix implique la délibération et si la délibération met en scène le λόγος en tant que puissance des contraires, on peut conclure que l'*acte* du choix noue nécessairement πάθος et λόγος. Le choix est le lieu où s'unissent intimement vertu intellectuelle et vertu morale, l'une n'étant pas sans l'autre. En cette union sans confusion, la prudence *est* le λόγος traçant la μεσότης, le juste milieu. Le πάθος fournit, lui, l'énergie qui permet d'avancer. La définition du choix en tant qu'*intellect désirant* (ὀρεκτικὸς νοῦς, 1139b, 4) ou que *désir raisonnant* (ὄρεξις διανοητική, 1139b, 5) exprime ainsi l'excellence de l'homme vivant, car c'est l'homme qui est « principe » (ἀρχή, 1139b, 5) ou cause efficiente de l'acte de choisir, lequel conjugue, mœbiennement, prudence et vertu morale : « Il n'est pas possible [en effet] d'être homme de bien au sens strict, sans prudence, ni prudent sans vertu morale » (οὐχ... ἄνευ; οὐδὲ... ἄνευ, 1144b, 30-31). Autrement dit, entre ἐπιστημονικόν et ὀρεκτικόν, le λογιστικόν trace la Lettre où s'articulent l'identique et le différent, l'un et l'autre, la ὕλη et la μορφή. *La prudence apparaît, en fin de compte, comme la vertu qui lit les contingences humaines et qui écrit la possibilité de cette lecture en traçant la pulsation de la Lettre, condition nécessaire de l'éthique... et de la théorie de la connaissance....*

Résumons avant de poursuivre. Notre lecture d'Aristote nous a permis de formuler les conditions qui, selon le philosophe, répondent de son expérience citoyenne et légitiment la visée normative de son élaboration éthique. Ainsi s'impose la nécessité d'intégrer et de transcrire dans son propos la dimension vivante de l'agent, que celui-ci soit le théoricien lui-même (on le verra plus loin avec l'écriture de l'amitié), ou le sujet de son discours. L'un et l'autre pourtant demeurent irréductibles à toute chosification. Et le philosophe qui croirait en balayer l'obstacle se verrait du même coup confronté à l'impossibilité de poursuivre son projet (1.1).

Dans la mesure où il n'y renonce pas, il est amené à faire appel à d'autres moyens que ceux qui se réfèrent habituellement à l'évidence de la saisie visuelle. Le recours au λόγος appartient à la mise en œuvre de tels expédients. Les catégories du « dire » permettent de répondre aux exigences de la théorisation, en palliant le défaut de vérification par la vision. La nomination peut suppléer cette défaillance. La promotion de la puissance, de l'acte, ou de l'excellence vertueuse relève d'une telle

suppléance et permet à Aristote de construire un système théorique intégrant l'expérience du vivant qui s'impose à son projet politique (1.2).

La nomination seule n'est pourtant pas suffisante. Outre qu'elle peut relever de la seule prescription du maître, elle ne satisfait pas aux besoins de la logique qui préside au discours et en appelle à l'écrit. L'utilisation de la grammaire peut traduire la dimension temporelle de l'acte et tempère ce qui pourrait apparaître relever du pur arbitraire. Mais c'est l'écriture d'une topique impliquant la réalisation d'un parcours qui offre au lecteur la possibilité de vérifier la pertinence d'une construction chargée de traduire le lieu de l'acte du politique. L'écriture de la prudence couronne ainsi l'entreprise éthique de l'auteur, attentif à la pulsation du vivant où s'articulent les contraires : matière et forme, λόγος et πάθος, vertu intellectuelle et vertu morale (1.3).

La pratique de la psychanalyse n'est pas étrangère à la démarche du Stagirite. Ainsi en avons-nous suivi le parcours et confirmé l'actualité. Parce que la psychanalyse est elle-même tenue de rendre compte de sa doctrine et de sa pratique, elle est amenée à produire une théorie du sujet articulant en son dire le λόγος et la chair. Le concept de *Lettre* constitue l'élément fondamental qui transcrit la discontinuité de l'acte signifiant, rebelle, en soi, à la saisie visuelle et orale. L'écriture topologique constitue à cet égard une poïétique qui peut se calculer et offrir à la logique un opérateur susceptible de rendre compte de la pulsation des contraires — ou du *deux* — caractéristique du vivant. Ce faisant, notre travail aura implicitement dénoncé le caractère mortifère de l'éthique qui fait recours à l'Un originaire pour justifier l'institution de la hiérarchie ou les hiérarchies instituées incompatibles avec l'inscription du sujet. Reprenons à présent cette question du principe.

2. L'amitié

L'*Éthique à Nicomaque* signe le souci grandissant d'Aristote « de se soumettre entièrement aux faits, de veiller toujours à ce que l'observation soit complète et attentive, et à ne rien affirmer tant que ces conditions ne paraissent pas remplies⁴³ ». Pour cet observateur, rien n'aura été indigne d'intérêt et tout converge vers la politique qui doit offrir aux citoyens les

43. ARISTOTE, *De la génération des animaux* / texte établi et trad. par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. xi.

conditions leur permettant de vivre en commun. Le vivant parlant se caractérise d'être un vivant travaillé par des préoccupations morales et par la question des fins. Pour y répondre rien ne doit être laissé de côté. La logique, la physique, la rhétorique, le savoir sur les animaux et sur les météores doivent contribuer à la connaissance de l'homme et de son milieu. Mais ce savoir n'est pas suffisant, car si l'homme naît, meurt et se déplace, il pense aussi; il aime et théorise au lieu de la cité, exprimant, en son activité immanente, facultés et puissances hypothétiques, susceptibles de traduire le propre de l'agent moral.

Nous avons laissé en suspens la question théorique qui pose le principe de l'éthique: l'agent est-il déterminé par un principe idéal aux effets nécessitaristes? Autrement dit, si la Métaphysique se réfère à une substance identique à l'*acte* d'un être, pensée et jouissance de soi-même, l'éthique en serait-elle l'aboutissement, qui soumettrait le vertueux à une nécessité théorique, incompatible avec la possibilité de choisir, et donc avec la morale? L'éthique d'Aristote serait-elle structurée comme un système vertical, voué à justifier absolument les hiérarchies politiques, sociales ou religieuses? Une telle lecture aura tenté certains commentateurs d'Aristote. Le monopsychisme d'Averroès, entre autres, en témoigne⁴⁴, qui aura nourri la querelle opposant Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. Le chapitre 7 du livre Λ de la *Métaphysique* est en effet réputé mettre en place, sous les espèces d'un dieu *séparé*, la figure d'un Bien idéal imposant sa « nécessité qui résulte de la contrainte, en ce qu'elle force notre inclination naturelle » (*Métaphysique* Λ , 7, 1172b, 11-12).

L'*Éthique à Nicomaque* pourtant développe une opinion contraire: les dieux ne sont pas insensibles. Ils se plaisent à contempler ce qui, en l'homme, leur ressemble, c'est-à-dire le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (X, 7, 1177b, 26s). Faut-il lire cette contradiction comme une concession du philosophe à l'opinion courante ou aux approximations de la politique? Faut-il subodorer un retour tardif au dieu de Platon ou de Socrate⁴⁵? Peut-on recourir à une interprétation psychologique de ce retournement? Pour répondre à ces

44. Voir AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De Anima, Livre III, 429a, 10-435b, 25*, trad., introduction et notes par A. de Libera, Paris, Flammarion, 1998, III, comm. 19 [= *De An.* III, 5, 430a 17-20].

45. Voir PLATON, *Les lois*, texte établi et trad. par É. des Places; introduction de A. DIÈS et L. GERNET (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1992 (X, 904a-905b).

questions, on poursuivra le commentaire amorcé avec l'étude de la prudence. Ce commentaire, qui repose sur la logique de l'hylémorphisme, confirme l'opinion selon laquelle le Stagirite termine son parcours en tournant le dos à l'idéalisme platonicien (I, 1, 1096a-34ss).

Notre démarche ne remet pas en cause le caractère intellectualiste de l'éthique d'Aristote. Elle tient en revanche à justifier que le discours du philosophe n'implique pas nécessairement une hiérarchie qui consacrerait le primat du νοῦς, fondé sur la séparation d'avec le monde sublunaire. Pour ce faire, on notera d'abord (2.1) que l'analyse du texte, qui pourrait accréditer une telle séparation, n'aboutit pas à des conclusions apodictiques. On rappellera ensuite (2.2) que l'antériorité logique ne signe pas, nécessairement, une supériorité ontologique ou morale: la mise en évidence d'une structure mœbienne suffit qui, impliquant l'équivalence des contraires, interdit la primauté d'un terme par rapport à l'autre. L'analyse des ratés de la tempérance permettra de corroborer cette opinion, eu égard à la catégorie de relation. L'étude de l'amitié (2.3) nous permettra enfin de resituer la problématique du νοῦς dans la dimension sociale de la vertu: *parce qu'elle exige la réciprocité absolue en même temps qu'elle implique la médiation langagière de celle-ci, l'amitié trouve sa consistance dans la lecture de la Lettre en tant que celle-ci réalise le tracement de la singularité de chacun des amis*. Développons.

2.1. De la théorisation du principe

Dans le texte tardif du *De l'âme*, l'emploi fait par Aristote du verbe χωρίζω qui doit désigner la séparation du νοῦς lequel est conjugué au participe présent. Jules Tricot note à ce propos que χωρισθείς « n'a peut-être pas le sens de χωριστός⁴⁶ ». Par ailleurs le terme de πολιτικός νοῦς qui devrait renvoyer à un intellect agent séparé n'est, toujours selon Tricot, nulle part employé par Aristote, lequel n'utilise le terme de

46. ARISTOTE, *De l'âme* / trad. et notes par J. Tricot (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Paris, Vrin, 1995, p. 183, n. 9. On relèvera que Jean BEAUFRET, dans son introduction au poème de Parménide, souligne « cette ambiguïté singulière du participe de tous les verbes » qui, comme participe nominal peut « mettre en liberté une sorte de substantif » et comme participe verbal indiquer « moins la personnalité de l'agent que la modalité de l'action. *Vivant*, par exemple, dit ainsi à la fois celui qui vit et le fait qu'il vit, le *vivre* » (PARMÉNIDE, *Le poème*, p. 34).

παθητικός νοῦς qu'une seule fois dans le texte qui nous concerne (*De l'âme*, 430a, 24). La conclusion reste donc en suspens. Une réponse positive aurait assuré la transcendance et l'éternité du principe. Celle-ci, pourtant, ne s'impose pas, en effet; on peut entendre que « l'intellect agent est séparé *par abstraction* [nous soulignons] de l'intellect patient, et c'est alors seulement qu'il est son essence même et qu'aucune distinction ne peut être établie entre lui-même et sa quiddité⁴⁷ ». On retrouve ici, par le biais de l'ἀφαίρεσις, c'est-à-dire de l'abstraction, le concept d'acte tel que nous l'avons développé plus haut et, avec lui, sa nécessaire antériorité par rapport à la puissance.

On ne peut pas laisser pour autant l'affirmation du philosophe selon laquelle « c'est nécessairement l'induction qui nous fait connaître les principes, car c'est de cette façon que la sensation elle-même produit en nous l'universel » (*Seconds analytiques*, II, 19, 100b, 3-5). Le passage par la sensation et l'induction justifie-t-il l'interprétation psychologique de Brague, pour qui la théologie d'Aristote renverrait, en fin de compte, à l'expérience « que nous faisons, et à sa projection sur un support divin⁴⁸ » ? Nous avons partagé cet avis⁴⁹. Il apparaît cependant que la notion de projection reste peu précise. Elle laisse en suspens, chez Freud lui-même, « une série de questions fondamentales pour lesquelles on ne trouverait pas chez lui de réponse univoque⁵⁰ ». Et malgré le peu d'enthousiasme du Viennois pour les productions philosophiques⁵¹, il n'est pas certain qu'il aurait réduit l'hylémorphisme à une construction paranoïaque.

Il reste un troisième argument, logique, qui plaide en faveur de la non-séparation du principe, contre le nécessitarisme éthique. « Toute science s'accompagne de raisonnement », déclare le philosophe (*Seconds analytiques*, 100b, 10)⁵². On ne peut donc oublier la possibilité d'erreur (*Seconds analytiques*, 100b, 6) que véhiculent l'opinion et le raisonne-

47. ARISTOTE, *De l'âme*, p. 183.

48. R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 449.

49. Voir R. SUBLON, *In-croyable amour*, Paris, Cerf, 2000, p. 31.

50. J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 347.

51. Voir S. FREUD, *Ma vie et la psychanalyse* (Idées), Paris, Gallimard, 1950, p. 74.

52. ARISTOTE, *Organon*, t. 4: *Les seconds analytiques* / trad. nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1970.

ment. Restent alors seules vraies la science et l'intuition. Et Aristote de conclure que l'« intuition est le principe du principe lui-même, et la science tout entière se comporte à l'égard de l'ensemble des choses comme l'intuition à l'égard du principe » (*Seconds analytiques*, 100b, 15-16).

On sait que Kant conteste, au nom de la logique, l'idée de l'intuition intellectuelle⁵³. *Mais c'est encore la logique issue de la théorie de la psychanalyse qui nous permet, de la manière la plus pertinente, d'interroger la substantification d'un participe verbal sur lequel on s'appuierait pour défendre le caractère séparé du principe*. Prolongeant l'opinion de J. Beaufret, nous dirons d'abord que le signifiant appartient à la singularité du *signifier*, et qu'à ce titre, l'énonciation — autrement dit l'involution signifiante —, fait trou dans l'énoncé. On poussera l'analyse plus avant en renvoyant à un article récent de Guy-Robert Saint-Arnaud⁵⁴, qui relève finement dans la phrase d'Aristote que nous venons de citer, et qui clôt les *Seconds analytiques*, une structure comportant « un rapport d'effacement entre un élément et l'ensemble de la structure, c'est-à-dire entre l'intuition et le principe d'une part, entre la science et l'ensemble des choses d'autre part⁵⁵ ». Le rapport d'effacement étant équivalent à un

53. Voir E. KANT, *La critique de la raison pure. Dialectique transcendentale* (La Pléiade), Paris, Gallimard, 1980, p. 1012s.

54. Voir G.-R. SAINT-ARNAUD, « Un singulier trait d'esprit. Messianisme et pluralisme », dans R. HEYER, dir., *Sujets à croire. Questions de théologie et de psychanalyse. Hommage à Roland Sublon*, Presses universitaires de Strasbourg, 2003, p. 193.

55. SAINT-ARNAUD, « Un singulier trait d'esprit. Messianisme et pluralisme », p. 193. Saint-Arnaud réfère ici au *vel* (alternative) d'aliénation, œuvrant au lieu du recouvrement des contraires, et introduit par LACAN au cours de son séminaire de 1964 (*Les quatre concepts*, p. 190s). Pour asseoir son propos, le psychanalyste fait appel à la logique symbolique et à la notion de *réunion* telle qu'elle est utilisée dans la théorie des ensembles. Cette notion se démarque de celle d'*addition* de deux collections qui fait la somme de chacun des objets. La réunion de deux ensembles, pour sa part, ne compte pas deux fois les objets appartenant à chacun des deux, au lieu du recouvrement. Le *vel* d'aliénation se définit, alors, « d'un choix dont les propriétés dépendent de ceci, qu'il y a, dans la réunion, un élément qui comporte que, quel que soit le choix qui s'opère, il a pour conséquence un *ni l'un ni l'autre*. Le choix n'y est donc que de savoir si l'on entend garder l'une des parties, l'autre *disparaisant* (nous soulignons) en tout cas » (p. 192). Telle est la « première opération essentielle où se fonde le sujet » (p. 191), soumis à la chaîne langagière, réduite, au plus juste, à la binarité signifiante. Théoriquement, donc, le sujet, condamné à n'appa-

effet de structure involutive, on peut conclure, en utilisant ce moyen d'analyse logique, qu'il est difficile de se servir du texte d'Aristote pour asseoir la nécessité d'une cause transcendante et séparée garantissant la nécessité d'un système hiérarchique couronné par l'Un.

Aristote n'a certes pas besoin de la théorie psychanalytique ou de celle des ensembles pour construire la prudence, en tant qu'actualité de l'excellence vertueuse et lieu où s'articulent vertus intellectuelles et morales. En revanche, il n'est pas interdit de nommer ce lieu, ou de l'écrire, et de retrouver le trait d'un opérateur logique consistant qui rend compte d'un *topos* ou s'articulent les contraires. Rappelons à ce titre notre lecture de la prudence qui nous a fait suivre l'invention d'une vertu, littéralement cardinale, en tant qu'elle conjugue le *deux*, au lieu du choix. Cette conjonction interdit, théoriquement, toute conclusion moniste : elle ne permet pas de justifier le nécessitarisme moral fermé au *possible* ; elle exclut tout autant la référence unique au *πάθος*, ou à l'occulte des forces du destin négatrices de la *contingence*⁵⁶. La structure mœbienne⁵⁷ de la prudence nous a ainsi permis d'insister sur l'importance du maniement

raître qu'à l'intervalle de l'un et de l'autre des signifiants en présence, semble voué à l'alternative sans issue du « *ni... ni...* », au lieu où l'un ne cesse d'entamer l'autre, et de l'effacer, d'une certaine façon. Une seconde opération permet de sortir de l'impasse. Elle consiste à prendre en compte le manque de l'autre et de l'un qui se recouvrent. Ce manque conditionne la *séparation* au lieu de l'intersection, laquelle « surgit du recouvrement de deux manques » (p. 194). La formule « *pas de... sans...* » exprime l'aliénation-séparation constitutive du sujet où le manque advient comme raison du désir. On pourra consulter pour plus de précisions l'article de G.-R. SAINT-ARNAUD, « La grâce du "troisième jour" », *Revue des Sciences Religieuses*, 3 (2001) p. 338-364.

56. Voir R. SUBLON, « Du mal », *Revue des Sciences Religieuses*, 4 (2000) p. 521s.
57. La manipulation du ruban de Mœbius, répétons-le, remet en question notre façon habituelle de percevoir l'espace où s'opposent dedans/dehors, haut/bas, avant/après. Elle y montre ce qu'il y a de faux, de débile et d'insuffisant (voir J.-M. JADIN, « L'inconscient mœbien », dans J.-P. DREYFUSS et J.-M. JADIN, M. RITTER, *Écritures de l'inconscient. De la lettre à la topologie*, Strasbourg, Arcanes, 2001, p. 123-192). De cette manipulation Lacan retient ce qu'il nomme une « *ligne sans point* » [J. LACAN, « L'Étourdit », *Scilicet*, 4 (1973) p. 5-51, citation de la p. 27] où se révèle que la structure *est* la coupure en tant qu'elle constitue le lieu insaisissable où l'un ne cesse de passer à l'autre et vice versa, où la partie est le tout et le tout en chaque partie, et où points et lignes « sont à la fois unilatères et bilatères, à la fois uniques et doubles » (JADIN, « L'inconscient mœbien », p. 144).

des objets topologiques. L'art offre un soutien à la pensée : il permet de trouver une issue aux apories qui se réfèrent du principe de non-contradiction et du tiers exclu pour délimiter le champ des règles morales ou les principes justificateurs de l'éthique. Cet art, encore, permet à la théorie psychanalytique d'écrire l'Inconscient. Il œuvre enfin dans la construction éthique d'Aristote : en cherchant à représenter la *πρᾶξις* immanente, le philosophe aboutit à l'écriture du « *pas de... sans...* », là où *ἐπιστημονικόν* et *ὄρεκτικόν* se rencontrent, au lieu du *λογιστικόν*.

La théorie de la prudence représente l'aboutissement d'un parcours consacré à l'écriture de l'excellence hyperbolique (*ὑπερβολή*) de la *μεσότης*. Cette *μεσότης*, qui départage excès et défaut, constitue encore le *pas* où *λόγος* et *πάθος* actualisent la puissance de leur synergie. L'*ἐνέργεια* est le nom donné à cette pulsation du *deux* qui préside aux aléas de la politique. Selon le philosophe, on ne doit pas, en effet, chercher dans l'éthique ou la politique la même rigueur qu'en mathématique, pas plus qu'on ne l'exige dans les productions de l'art (voir 1094b, 11-15). L'incertitude règne (1094b, 15-17). « On doit donc se contenter, en traitant de pareils sujets et partant de pareils principes, de montrer la vérité d'une façon grossière et approchée » (1094b, 19-20). La référence n'est pas l'absolu nécessaire et séparé mais l'*ἐπι τὸ πολὺ*, l'habituel, ce qui arrive le plus souvent (1094b, 21). Et si la *μεσότης* idéale, quand elle n'est pas ratée, demeure extrêmement difficile à atteindre (1109a, 34), mieux vaut, entre excès et défaut, se rabattre sur le moindre mal (*πλοῦν τὰ ἐλάχιστα ληπτέον τῶν κακῶν*, 1109a, 35).

2.2. Retour à l'expérience

L'erre d'Aristote l'a conduit à nouer l'intelligible et le sensible. Mais ce nouement demeure théorique et peut relever de la simple vue de l'esprit. L'expérience seule, en tant que point de départ et lieu de vérification, permet au philosophe de confirmer la consistance de sa construction théorique : « En effet, parmi les exposés traitant de nos actions, ceux qui sont d'ordre général sont plus vides (*κοινότεροι*), et ceux qui s'attachent aux particularités plus vrais, car les actions ont rapport aux faits individuels, et nos théories doivent être en accord avec eux. » (1107a, 29-32) La méthode éthique consiste à ne pas cesser de parcourir l'aller-retour, de l'expérience à l'expérience, après être passée par une fiction censée traduire un modèle qui échapperait aux ratés qu'emporte le *deux* du vivant

doué du λόγος. Par là s'explique l'usage que fait Aristote du syllogisme hypothétique aux lieux stratégiques du raisonnement. Il fait appel à la *possibilité* (ἐπεὶ δ'οὕτω τ'ἐνδέχεται, *Métaphysique* Λ, 7, 1072a, 19) de trouver une issue aux obstacles que rencontre le penseur décidé à s'arrêter, pour la raison qu'« il est impossible d'aller à l'infini » (*Métaphysique*, α, 2, 994b, 4). Ainsi, à propos du premier moteur, doit-on « supposer un extrême » (τοίνυν, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072a, 25, nous soulignons). Ainsi encore, dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote ne file pas moins de cinq hypothèses au cours du raisonnement qui l'amène à conclure que le bonheur va de pair avec la φιλία, c'est-à-dire avec la réciprocité affectueuse de deux agents, au lieu où, pour chacun, πάθος et λόγος s'articulent.

Il reste donc à faire retour à l'observation pour vérifier la solidité de la construction. Comment connaître le passage de l'intelligible au sensible, si on ne peut pas en disséquer l'articulation? À la fin du livre I, Aristote invoque la participation (μετέχουσα, 1102b, 13 et μετέχειν, 1102b, 26) de la partie irrationnelle de l'âme au λόγος. À ce titre déjà il observe l'homme tempérant (ἐγκρατής) et intempérant (ἄκρατής) pour signifier les conflits de l'âme (μάχεται, 1102b, 17); il recourt encore à l'observation de la paralysie corporelle pour illustrer les effets de ces conflits. Au livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*, il poursuit la problématique en prenant un point de départ concret (1145a, 15). Il confirme par là son besoin de vérifier la théorie de la prudence qu'il a développée au Livre VI.

Afin de centrer son propos sur l'articulation de l'intelligible et du sensible, il commence par évacuer la bestialité, comme excès de vice (θηριότης, 1145a, 17), et la divinité, comme « excès de vertu » (ἀρετῆς ὑπερβολήν, 1145a, 23-24); le bestial, en effet, est dépourvu de la partie dite supérieure (1150a, 2), tandis que le surhumain n'a pas grand chose à voir avec la vertu proprement dite. Ne restent en lice que l'homme tempérant et intempérant auxquels on comparera le modéré (σώφρων) et son contraire, le déréglé (ἀκόλαστος), qui sont, eux, véritablement vertueux et vicieux, car l'un et l'autre ont réalisé un choix délibéré. Quand le choix a lieu, la question de l'interaction du λόγος et du πάθος ne se pose pas. La véritable vertu et le vice confirmé n'interrogent pas le système du théoricien.

En revanche, tempérant et intempérant ne sont pas définitivement maîtres de leur choix. L'homme tempérant, certes, ne fait rien à l'encontre de la règle sous l'impulsion des plaisirs corporels (1151b, 35), mais

ses appétits demeurent pervers (1152a, 1) et lui interdisent de baisser la garde. L'intempérant sait également qu'il fait mal, mais, entraîné par la passion, il poursuit « sans croire pour autant qu'il a raison de le faire, les plaisirs corporels excessifs et contraires à la droite règle » (1151a, 11-13). La fragilité du lien entre science et passion se manifeste ici en même temps qu'est mise en cause la solution quasi-nécessitariste proposée par Socrate et selon laquelle l'ignorance, seule, est à l'origine du mal. Mais qu'est-ce que la science et de quelle ignorance s'agit-il ? Pour répondre à ces questions, le Stagirite retourne aux faits. Il faut, dit-il, se placer « sur le terrain des faits, [pour pouvoir] considérer la cause de l'intempérance » (1147a, 24). Il appert ainsi que le dérégulé jouit d'un savoir qui ne s'oppose pas au choix, alors que l'intempérant connaît son vice sans pouvoir s'en détacher. Si donc l'adage socratique ne tient pas tel quel, il convient de reprendre l'analyse de la théorie. Il s'agit d'interroger les *moyens* qui permettent de la construire, de la véhiculer et de la mettre en pratique. Ces moyens sont ceux de la logique. Parmi eux, le syllogisme révèle les faux chemins des sophistes.

Aristote connaît le pouvoir du syllogisme. Il sait aussi que le manie-ment des mots permet aux sophistes de sidérer l'adversaire et de l'empêcher de penser plus avant (voir 1146a, 22s). Il faut donc faire retour à la structure du discours en tant qu'elle préside à la connaissance, à la délibération et au choix. En effet, tout comme le syllogisme démonstratif permet de faire passer la science du général au particulier, le syllogisme pratique doit rendre possible l'application d'une connaissance à une situation morale circonstanciée.

On connaît la structure fondamentale du syllogisme. Trois termes, au moins, le constituent⁵⁸. Le premier terme, ou majeure, consigne une science en acte. Le deuxième terme, ou mineure, noue cette science au particulier ; la conclusion, ou troisième terme, applique la règle contenue dans la majeure au cas particulier. Dans le cas du syllogisme pratique, il est donc nécessaire « que l'homme capable d'agir et qui ne rencontre aucun empêchement, dans le même temps (*ἄμα*) accomplisse aussi l'acte »

58. Pour le détail on pourra consulter, entre autres, J. CHEVALLIER, *Histoire de la pensée*, t. 1, Paris, Flammarion, 1955, p. 296s et p. 667s ; J. CHEVALLIER, *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, Paris, Alcan, 1915 ; L. VAX, « Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipon », *Le portique*, 7 (2001) p. 81-103.

(1147a, 29-31). Tout comme pour le syllogisme démonstratif⁵⁹, le moyen terme qui réunit le premier et le troisième terme, c'est-à-dire, le général et le particulier, joue un rôle éminent en ce qu'il articule l'identique et le différent⁶⁰. Nous retrouvons dans le syllogisme pratique lui-même un lieu intermédiaire qui réunit formellement et concrètement les contraires, la copule faisant fonction de lien⁶¹.

Cette réunion serait-elle mœbienne ? L'étude des rapports de la tempérance avec la prudence permet de répondre par l'affirmative. Pour interpréter la théorie socratique tout en interdisant le nécessitarisme moral, Aristote, en effet, recourt au syllogisme pratique où la mineure articule la science de la majeure à la perception des choses sensibles : « La raison intuitive, affirme-t-il, appréhende les termes immobiles et premiers, et dans les raisonnements d'ordre pratique, elle appréhende le fait dernier et contingent, c'est-à-dire la prémisse mineure, puisque ces faits-là sont principes de la fin à atteindre. [...] Nous devons donc avoir une perception des cas particuliers, et cette perception est raison intuitive. » (1143b, 1-5)

Or, toujours selon Aristote, l'observation de l'intempérant, ou l'expérience de l'intempérance, révèle les ratés du passage de l'universel à la conclusion. La mineure du syllogisme est en cause : « L'homme intempérant n'en possède pas la science, ou n'en a pas la science en exercice. » (1147a, 7) L'intempérance a donc pour cause l'ignorance de la dernière

59. Voir CHEVALLIER, *Histoire de la pensée*, p. 670.

60. On rappellera, ici, sans la développer, la problématique selon laquelle Aristote « n'est jamais parvenu à séparer [le syllogisme] absolument de l'ontologique ou du réel, car, au point de vue logique même, la liaison des concepts dans le syllogisme emprunte à la liaison des choses dans la réalité sa nécessité véritable ou absolue ». Ainsi, « la nécessité absolue nous renvoie au réel, — qui l'exclut » (CHEVALLIER, *Histoire de la pensée*, p. 299).

61. Depuis Aristote, certes, la logique formelle a évolué (voir VAX, « Barbara, Celarent », p. 103). Mais quand bien même l'énonciation serait purement formelle, ou réduite à la tautologie dont l'écriture garde la trace dans l'énoncé : « *a* est *a* », on peut encore affirmer que la tautologie, de toutes façons, institue un intermédiaire qui symbolise la distance entre le possible et l'existence, entre le premier et le second *a* de « *a* est *a* ». L'écrit, en effet, révèle que la parité idéale exige de définir chacun uniquement par sa différence avec l'autre, l'un n'étant pas à la même place que l'autre. Autrement dit, le signifiant ne peut se signifier lui-même en même temps qu'il signifie.

mineure (dans le polysyllogisme); et cette ignorance condamne la perception (αἴσθησις, 1147a, 26) qui doit déterminer l'acte.

Ce raisonnement a pu sembler léger, qui fait dépendre l'acte moral de l'énoncé « d'un pur fait, complètement en dehors du domaine de la moralité⁶² ». Ce reproche ne tient pas si on prend au sérieux le souci d'Aristote qui pense le vivant comme un être dont la « nature n'est pas simple » (1154b, 21), et qui, avec Hippocrate, reconnaît l'importance de la réciprocité du corps et de l'âme⁶³ : « Nous *observons*, dit-il, une différence de disposition, de sorte qu'on peut avoir la science en un sens et ne pas l'avoir, comme dans le cas de l'homme en sommeil, ou fou, ou pris de vin. Or c'est là précisément la condition de ceux qui sont sous l'influence de la passion, puisque les accès de colère, les appétits sexuels et quelques autres passions de ce genre, de toute évidence (ἐπιδήλως) altèrent également l'état corporel, et même dans certains cas produisent de la folie » (1147a, 12-16, nous soulignons). L'empire de la passion, à la manière du vin ou du sommeil, obscurcit la raison. La passion « entend de travers » (1149a, 26). La passion est sourde; elle rend sourd. On peut le *constater*: le syllogisme se dérègle. La conclusion devient aléatoire parce que la seconde mineure n'assure plus le passage du général au particulier, soit que le général s'obscurcisse (1151a, 15), soit que la sensation, l'αἴσθησις (1147b, 9), perde de son acuité, et que l'agent ne puisse plus trouver ce qu'il cherche. Dans les deux cas, les contraires s'opposent et s'affrontent. Au nécessitarisme logique se substitue la dé-raison pathique qui n'est pas sans effet sur le corps lui-même. La démesure s'installe; la folie guette; la bestialité se profile. En fin de compte, le primat du πάθος signe, comme le nécessitarisme, la ruine de la structure mœbienne. L'un s'érige aux dépens de l'autre; la μεσότης laisse la place au monisme. La délibération devient improbable voire impossible. Le προαιρετικόν, le choisissable, ne renvoie plus à quelque puissance de

62. TRICOT - ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, p. 331.

63. On rappellera ici l'influence de l'école hippocratique sur la pensée d'Aristote (voir, entre autres, 1150b, 14 et 1147b, 6-8). Pour Hippocrate en effet « chaque maladie a [...] une cause naturelle et, sans cause naturelle, aucune ne se produit » (HIPPOCRATE, *Des airs, des eaux et des lieux*, t. 1, Paris, Saval et Bourdeaux, 1932, p. 33-35, cité par J. CLAVREUL, *L'ordre médical*, Paris, Seuil, 1978, p. 61). Il en est de même pour le rêve. Il n'est pas un message envoyé par les dieux. Il vient de l'estomac, tout comme les passions de l'âme agissent sur le corps.

choisir et encore moins à l'acte, mais à une espèce d'opinion ou de conviction (πεπεισμένος, 1146b, 2) susceptible de relever de la persuasion (μεταπεισθῆναι, 1146a, 33), dont on ne sait pas très bien si elle s'accompagne de science ou non⁶⁴.

La tempérance devant vérifier, concrètement, la construction de la prudence, la mise en rapport des deux doit confirmer, avons-nous dit, la nature mœbienne de la mineure dernière du syllogisme pratique (τελευταία πρότασις, 1147b, 9). Avant de passer à l'étude du plaisir lié à l'ἐνέργεια, Aristote procède à une telle mise en rapport. Pour ce faire, il rappelle que la modération, en tant que vertu morale, signe l'harmonie établie et stable des appétits concupiscibles avec la raison. Le modéré est un convaincu; le déréglé aussi, mais il est convaincu du contraire. En revanche le tempérant demeure un combattant. Il ne cesse pas de lutter contre des appétits qui l'appellent à la jouissance. Mais il ne résiste pas au seul excès: la tempérance n'est pas le simple contraire de l'intempérance. Le tempérant, comme le vertueux, représente la médiété entre excès et défaut, c'est-à-dire entre incontinence et insensibilité. Car, si l'on croit que « la tempérance est le seul contraire de l'intempérance, tout comme on admet que la modération est le seul contraire du dérèglement » (1151b, 31-32), c'est qu'on oublie les insensibles (ἀναίσθητοι 1107b, 8) — ou peut-être qu'on les honore sous le prétexte qu'ils auraient tué en eux le sentiment qui dérange, ou les plaisirs du corps qui menacent une αὐτάρχεια (1097b, 8-10) confondue avec l'ἀπάθεια des faux sages.

La tempérance est donc un milieu — ou plutôt un mélange instable qui demeure conflictuel: « L'homme tempérant est naturellement apte à goûter le plaisir [...] mais à ne pas s'y abandonner » (1152a, 2-3). Il n'est pas vertueux au sens propre du terme, à la manière du modéré qui « ne ressent aucun plaisir dans les choses qui sont contraires à la règle » (1152a, 2-3). Il n'en est cependant pas loin. Et quand bien même il rate-rait l'exactitude mathématique, il continue, non moins que l'intempérant, à viser le choix équitable (ἐπιεικής, 1152a, 17). Prenant ses distances par rapport aux nécessités idéales, il fuit l'infatuation. Il ne méprise pas la

64. PLATON, *Gorgias*, 454e (par exemple, PLATON, *Protagoras, Gorgias, Ménon* / texte établi et trad. par A. Croiset avec la collaboration de L. Bodin, Paris, Gallimard, 1984).

règle, mais, à la manière des architectes de Lesbos, il recourt à une mesure qui épouse les contours de la pierre indocile (1137b, 30).

Cela étant, le tempérant est-il identique au prudent, lequel ne cesse pas d'écrire la juste pulsation du λόγος et du πάθος ? Non : « la tempérance n'est [pas] une vertu, mais c'est un mélange "de vertu et de vice" » (μικτή, 1128b, 34)⁶⁵. Et pourtant le tempérant confirme la topique de l'âme et la théorie de la prudence. Car ce n'est pas quelque qualité supposée, mais le « *comportement* bon ou mauvais relativement aux affections » (εὖ ἢ κακῶς, 1105b, 26, nous soulignons) qui manifeste la vertu. Il n'y a donc pas de tempérance sans prudence (1152a, 6-9). Et ce sont les ratés inhérents à l'activité intempérante, qui se remarquent au lieu où le syllogisme articule λόγος et πάθος. Ces ratés, en fin de compte, signent la justesse de la structure mœbienne de la prudence. L'un n'étant pas sans l'autre, aucun monisme ne peut justifier quelque violence instituée politique, théologique ou juridique.

Le philosophe politique (1152b, 1) ne saurait donc se désintéresser du plaisir pas plus que de la peine, « ce sur quoi roule la vertu morale » (1104b, 9). Il est difficile, en effet, de se débarrasser de ces sentiments (τοῦτο τὸ πάθος, 1105a, 3) qui imprègnent la vie (βίω, 1105a, 3). Plaisir et peine sont communs à l'homme et à l'animal ; ils accompagnent l'action comme la passion, et conduisent au meilleur comme au pire. Et la vertu qui leur interdit de dominer, seuls, le champ de la morale, écrit l'heureuse gestion qui tient compte des droits de la raison, sans prôner pour autant l'impassibilité (ἀπαθείας, 1104b, 24) ou le repos. En tant qu'il s'ajoute à nos actions (ἐπιγυνομένην ἡδονήν, 1104 b, 4), le plaisir est signe (σημεῖον, 1104b, 3). Il est signe distinctif de nos dispositions qui se révèlent en l'acte. Il n'est donc pas lui-même une disposition, mais « achève l'acte, non pas comme le ferait une disposition immanente au sujet, mais comme une sorte de fin survenue par surcroît » (1174b, 31-33).

Ce passage du Livre X est annoncé dès le début de l'*Éthique à Nicomaque*. On a vu que l'art politique consiste à signifier la fin du

65. Et ce mélange a « rapport à ce qui dépasse l'état habituel de la majorité des hommes : l'homme tempérant, en effet, montre une fermeté plus grande, et l'homme intempérant une fermeté moindre que ne sont capables d'en montrer la plupart des hommes » (1152a, 25).

vivant citoyen, laquelle est communément envisagée sous les espèces du bonheur (1095a, 18). La démarche d'Aristote s'inscrit dans le concert, plus ou moins discordant, des théoriciens (1095a, 22) qui prétendent incarner le souverain Bien (τό δ' ἄριστον τέλειόν, 1097a, 28) dans un *objet* tel que le plaisir, la richesse ou l'honneur, l'autarcie ou l'insensibilité, etc. La position de chacun vis-à-vis du plaisir constitue la ligne de partage qui voit s'opposer ses ennemis et ses thuriféraires. Pour éviter d'avoir à clore son système sur un seul élément, et pour assurer la possibilité même de l'éthique, Aristote reprend et critique les théories qui circulent et qui donnent une définition du plaisir, en accord avec le parti pris moniste qu'elles véhiculent. *Pour le Stagirite le plaisir n'est donc pas un devenir senti, attaché aux seules impressions corporelles qui nuisent à la santé physique ou morale de l'agent. Il n'est pas davantage un Bien absolu dont le λόγος serait exclu. L'observation permet en effet de constater les ravages qu'opère la recherche effrénée des seuls plaisirs du toucher qui caractérise le dérégulé.*

Il reste donc, ici encore, à tenir le juste milieu qu'impose le fait « que notre nature n'est pas simple » (1154b, 21). L'homme en effet n'est pas Dieu, même si parfois on devine du divin en lui (1177b, 26-27). La vie contemplative lui permet de goûter le bonheur, mais un bonheur différent de celui d'un être parfaitement simple, immobile et fini. Ce bonheur, en effet, relève d'une certaine sagesse (1141a, 30 - 1141b, 2) qui consiste, pour l'agent, à réaliser la fonction (ἔργον, 1097b, 24) de vivant doué de λόγος. Le bonheur implique l'articulation du λόγος et du πάθος dans la répétition de l'activité citoyenne. À ce prix seulement, un plaisir bien tempéré double le « réussi » (τό εὔ, 1097b, 27), autrement dit le « bien vivre » (εὔ ζῆν, 1095a, 19) ce que l'on est. Le *bien vivre* choisissable ajoute le plaisir à la vertu, comme « aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse » (1174b, 33). Et le plaisir ainsi ajouté est le signe de la réalisation des potentialités de l'agent.

2.3. La φιλία

La réalisation des possibilités éthiques n'aurait cependant aucun sens, si le vivant demeurait isolé dans la cité. C'est pourquoi Aristote reprend la théorie des vertus en l'envisageant, cette fois, en sa dimension sociale, en lien avec un sentiment particulier qu'il nomme φιλία, amitié. Il ne se fait assurément aucune illusion sur le fossé qui sépare l'idéal de la réalité.

Diogène Laërce⁶⁶ rapporte à ce propos l'aphorisme du philosophe qui traduit à la fois son refus des chimères et sa volonté de justifier malgré tout le bien fondé de la démarche théorique: « Ô mes amis, il n'y a pas d'ami (véritable) »... Quand bien même, donc, l'amitié serait impossible, il n'est pas vain de tenter d'en théoriser l'essence, afin que personne n'aille légitimer des sentiments douteux en les versant au compte de l'amitié⁶⁷. Outre sa dimension affective, l'amitié est une certaine vertu ou, mieux, elle « ne va pas sans vertu » (1155a, 2). Et le philosophe de proclamer: « elle est ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre » (ἀναγκαιότατον εἰς τὸν βίον, 1155a, 2). La suite du propos présente l'essai de justifier une telle nécessité, à travers un parcours où se révèle le caractère quasiment extatique d'une ἀρετή visant, au bord des mots, un réel décidément impossible à dire, mais que l'écrit encore met en scène sous les espèces de la logique.

Dans un premier temps l'amitié partage, avec l'appétit, la colère, la crainte, l'audace, l'envie, la joie et la haine, le statut d'état affectif (πάθη δυνάμεις ἕξεις, 1105b, 20) provoqué par un objet *extérieur situé dans l'espace commun*. La φιλία semble en effet relever de quelque nécessité naturelle qui appelle à s'unir les animaux aussi bien que les hommes voués, eux, à réaliser, dans la cité, la concorde (ὁμόνοια, 1155a, 24) et la justice. La φιλία relève-t-elle de la seule physique ou de la complexité de l'humain? Est-elle une ou plurielle? Comme toujours les théories sont nombreuses qui prétendent dire la cause. Un passage par l'objet est donc obligé qui invoque l'*aimable* (1155b, 18) en le rapportant, selon l'opinion commune, à l'agréable, à l'utile, et pour finir au plaisir. Or on a vu que le plaisir n'était pas étranger au bien, pas plus qu'à la vertu. La question alors se pose de savoir si, ainsi rapporté au plaisir, l'aimable est réel ou apparent. Peu importe, répond Aristote qui, à première vue, admet que l'aimable en tant qu'*objet* varie selon chacun et relève peu ou prou de l'apparence: « nous dirons que l'aimable est l'aimable apparent »

66. Diogène LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, t. 1, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 236.

67. On retiendra ici l'essentiel du propos d'Aristote ayant trait à l'*écriture de la vertu* et son rapport avec l'amitié. Pour une étude plus générale de la φιλία concernant, entre autres, le contexte historique de sa théorisation, on renverra le lecteur à J.-C. FRAISSE, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974 et à P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1986, p. 179-183.

(1155b, 27). Mais s'il refuse, en fin de compte, d'en rester aux apparences, il lui faut signifier un bien qui échappe à l'espace commun, sans appartenir pour autant au ciel des Idées. Car l'affection pour Dieu, pas plus que celle envers les choses animées, ne se nomme *φιλία*, « puisqu'il n'y a pas d'attachement en retour, ni possibilité pour nous de leur désirer du bien » (1155b, 28-29). La réciprocité est en effet l'exigence fondamentale de l'amitié qu'il faut distinguer de la *φίλησις*, de l'attachement (1157b, 28-31).

Les trois « aimables » désignés spécifient les trois formes de l'amitié. Deux d'entre elles, respectivement fondées sur le seul plaisir et sur l'utile, sont imparfaites, car elles ne visent pas « ce qu'est en elle-même la personne aimée » (*ὁ φιλούμενος*, 1156a, 16). Elles s'en tiennent à l'accident, au passager, et durent ce que dure l'émotion amoureuse (*έρωτικῆς*, 1156b, 3). En revanche, l'amitié parfaite, qui s'ente sur la vertu, concerne l'immanence de l'agent. Elle vise l'excellence et requiert la réciprocité en se démarquant de la bienveillance (*ἔυνοια*, thème de IX, 5). Celle-ci, en effet, n'est, à la limite, qu'un commencement, quand l'un des partenaires, ou les deux en même temps, sont soudainement (*προσπαίου*, 1166b, 35) affectés par un semblable qu'ils ne connaissent pas, ou qu'ils n'ont peut-être jamais vu (1155b, 36). La *φιλία*, elle, exige du temps (1156b, 27), des habitudes communes et la volonté de s'en tenir au choix qui aura suivi la rencontre. C'est pourquoi elle est rare (1156b, 25). Elle ne cherche pas son intérêt, mais en appelle à la singularité de chacun. Et cette singularité, ce « soi-même », ces traits de caractère (*τα ἦθη*, 1157a, 11) ne sont pas, on le devine, immédiatement accessibles. Appréhender le propre est d'une « extrême difficulté » (1158a, 15), car l'acte seul le manifeste, en même temps qu'il le cèle, au lieu qui consacre le nouement du *λόγος* et du *πάθος*.

Inversement, là où le nouement rate, il n'y a pas d'amis. Et quand le ratage ne se voit pas, il s'entend : plaintes et récriminations (1162b, 5-20 et 1164a, 3-21) signent le dissentiment des comparses, soumis au *πάθος* qui donne de la voix (voir *Politique*, 1253a, 11) et fait obstacle à la vertu. Le cas n'est pas rare ; il est même habituel et fait partie, somme toute, de la vie de la cité. La gestion en est-elle possible ? Aristote se sent concerné par ces ratés de la vie sociale ; il ne cesse pas de revenir sur les moyens dont dispose le sage, pour rétablir cette « amitié politique » (1167a, 26) qu'est la concorde (*ὁμόνοια*, 1167a, 22s.), et qui suppose « les citoyens [...] unanimes sur leurs intérêts » (1167a, 26). On pourrait s'en tenir là

et lire l'*Éthique à Nicomaque* comme la traduction de la conception antique de l'amitié entre maîtres égaux. *Rien pourtant n'interdit de pratiquer une autre lecture, eu égard aux avancées logiques, de la psychanalyse, entre autres.* Développons.

Pour rétablir un semblant d'unanimité dans une cité en proie aux querelles d'écoles, aux factions (1155a, 25) et aux pratiques peu recommandables, le Stagirite fait appel à la justice, qui doit régler les dissensions surgies entre les citoyens, entre les communautés ou entre les cités. Il apparaît, à ce titre, que la monnaie joue un rôle important. Elle constitue un troisième terme là où la réciprocité paraît impossible. La monnaie « rend les choses commensurables entre elles » (1133b, 16) et assure la « possibilité d'échange, et par suite [la] communauté d'intérêts entre les hommes » (1133b, 15). Mais quand il aborde la problématique de l'amitié, le philosophe évoque l'opinion selon laquelle l'amitié dépasse la justice : « Quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice. » (1155a, 26) Que signifie cette distinction entre l'une et l'autre de ces vertus ?

On peut répondre à cette question à coups d'arguments psychologiques et invoquer les raisons du cœur dont la raison elle-même serait privée. On peut considérer la *nécessité* déclarée (1155a, 4) de l'amitié comme la traduction de la primauté du sentiment dans tous les secteurs de la vie commune. Le prurit moralisateur ne manque pas de se servir de ce genre d'arguments pour justifier son recours au primat du πάθος, ce qui va à l'encontre du commentaire selon lequel : « Il n'y a dans la vertu elle-même ni mesure, ni excès⁶⁸. »

Une autre lecture pointe la nécessité qu'il y a de manifester, par un troisième terme, la dimension sociale de la vertu. Celle-ci a fait l'objet du traité de la justice. Pour Aristote, la médiété inhérente à la justice est celle d'« une vertu complète, non pas cependant au sens absolu, mais dans nos rapports avec autrui » (1129b, 26-27). Qu'est-ce à dire ? On a relevé la structure mœbienne de l'*acte* vertueux, au sens absolu du terme. La médiété y a lieu, immanente, au bord où s'articulent les contraires. Bien qu'ayant lieu, ce troisième terme, en tant que « ligne sans point », demeure insaisissable et donc ingérable. Inversement, la vertu qui concerne les *rapports* avec autrui exige, elle, un moyen terme où s'exprime la

68. TRICOT - ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, p. 107.

gestion prudente de l'entre-deux. L'usage de la monnaie représente, entre autres, une telle écriture. Il assure, en effet, la possibilité de l'échange, en garantissant l'équivalence des deux termes du rapport. Une telle gestion concerne également les amitiés inégales. En revanche, l'amitié parfaite de deux vertueux est elle-même la scription du troisième terme où se manifeste l'équivalence des deux. La nécessité déclarée de l'amitié trouve ici sa justification théorique, en même temps qu'elle transcrit l'acte du vertueux théoricien.

Ce faisant, la théorisation qui pouvait apparaître comme une série de recettes chargées de remédier aux ratés de la vertu, élabore une logique nodale⁶⁹. Celle-ci est capable de justifier la nécessité de l'amitié en tant qu'elle constitue le *tracement* du troisième terme faisant tenir le *deux*. Cette logique en effet s'appuie sur l'écriture d'une topologie qui manifeste une structure ternaire, dite, par Lacan, borroméenne, où chacun des termes unit en séparant les deux autres. Une fois encore, comme pour le ruban de Möebius, c'est la coupure de n'importe quel élément qui révèle la structure, et vérifie que chacun des éléments ne « *fait trois* » qu'à distinguer, et donc à séparer et à être séparé des deux autres. Au « pas l'un sans l'autre » de la structure mœbienne, nous ajouterons « pas deux sans trois » de l'écriture borroméenne. L'écriture de l'amitié n'abolit donc pas celle de la justice. Si celle-ci instaure ou rétablit l'équivalence, nécessaire à la dimension sociale de la vertu, l'amitié exprime cette équivalence. Elle est le troisième élément qui manifeste et garantit la différence des deux autres.

Aristote illustre cette conclusion à partir de la question du nombre idéal des amis. Il commence par déclarer qu'« on ne peut pas être amis pour plusieurs personnes, dans l'amitié parfaite » (1158a, 10). Deux sont donc nécessaires et suffisants pour que se tisse l'amitié. Mais à la fin du livre IX, il reprend la problématique pour introduire une autre exigence de l'amitié. Après avoir rappelé la nécessité de la vie commune, il déclare : « De plus, il faut ($\delta\epsilon\iota$) encore que nos amis soient amis les uns des

69. Voir J. LACAN, *Encore. Le séminaire, livre XX (1972-73)* / texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 107-123 ; J.-P. DREYFUSS et M. RITTER, « Inconscient et nœud borroméen » dans DREYFUSS *et al.*, *Écritures de l'inconscient*, p. 193-306 ; J.-M. JADIN, « L'une-bévue », dans DREYFUSS *et al.*, *Écritures de l'inconscient*, p. 307-328 ; R. SUBLON, *La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Cerf, 1993, p. 81-101.

autres » (1171a, 4). Il justifie cet avis en reprenant la distinction entre amour et amitié: l'amour (ἔρως) investit un objet unique, ce qui manifeste un attachement excessif à son endroit (1171a, 11-13). L'amitié à deux irait-elle dans ce sens, mettant en question l'absolue réciprocité constitutive de la *φιλία τελεία*, c'est-à-dire de l'amitié aboutie? Pour être parfaitement réciproque, la relation doit en effet inscrire l'acte de l'un et de l'autre à la fois, mais encore l'activité et la passivité de l'aimant et de l'aimé, le donné et le reçu, etc. On peut entendre le propos d'Aristote concernant la nécessité de l'amitié à trois comme un rappel de l'opinion commune ayant trait aux impasses de la jalousie ou de l'enfermement à deux, peu propices à la réciprocité. On peut également lire cette nécessité comme une référence à la logique qui soutient les enjeux de l'éthique. Il s'agit, on l'a dit, pour le philosophe d'incarner, par le tracé d'un troisième terme, le lieu de la réciprocité qui exige la parité des deux comme condition de la *μεσότης* amicale. C'est pourquoi la question rebondit autour de l'égoïsme qui traduit la primauté de l'Un: ainsi « les sentiments affectifs (τὰ φιλικὰ) que nous ressentons à l'égard de nos amis, et les caractères qui servent à définir les diverses amitiés semblent bien dériver des relations de l'individu avec lui-même (πρὸς ἑαυτὸν) » (1166a, 1-2).

La suite du texte développe la thèse. L'agent, en effet, se souhaite à lui-même le bien qu'il souhaite à son ami; il se souhaite une longue vie car « l'existence (το εἶναι) est, en effet, un bien pour l'homme vertueux » (1166a, 18-19). Cette vie avec soi-même, avec ses souvenirs, ses espérances, ses joies, ses tristesses et surtout ses pensées traduiraient donc l'autonomie bienheureuse de celui qui choisit le νοῦς, son νοῦς, comme la partie la plus précieuse de son être. Or qui dit partie dit division. La division est-elle réelle? On n'oubliera pas la fiction qui a permis d'écrire logiquement (λόγῳ, 1102a, 30) une topique de l'âme traduisant le fait que: « chacun de nous est un être composé de deux parties ou davantage » (1166a, 35). La division se révèle une fois de plus dans les ratés de la vertu: infatuation, intempérance, suicide manifestent une « âme déchirée » (στασιάζει, 1166b, 19) où les parties tirent à hue et à dia sans trouver quelque stabilité.

Deux chapitres plus loin, en IX 8, Aristote reprend la question de l'amour de soi, de la *φιλαυτία*, autrement dit, en français, de l'égoïsme (1168a, 28-29). Cet amour serait-il à la racine des maux que l'on vient de dénoncer? Non! Les faits le démentent. Aimer l'ami consiste à vouloir

son bien comme on veut du bien à soi-même. N'est-on pas chacun à soi-même son meilleur ami (1168b, 9)? Ceux qui réprouvent la φιλαυτία n'envisagent donc que l'abandon de soi-même aux honneurs, aux richesses, aux plaisirs du corps et aux autres passions. Ce laisser-aller n'est pas amour de soi mais dissolution de soi-même dans l'objet. En revanche, on ne peut blâmer celui qui se complait en cette « partie de lui-même qui a l'autorité suprême (κυριωτάτω) et à laquelle tout le reste obéit » (1168b, 30). Cette partie active⁷⁰ — qui semble la plus proche de la plénitude d'être — est donc l'*aimable* que nous cherchions depuis le début (τό φιλητόν, 1155b, 18). En tant que bien, il constitue la *fin* de l'éthique. Une telle fin est la fin de l'agent, car celui-ci est « son propre intellect » (1168b, 35), qui préside aux actes volontaires et assure la possibilité du choix. Ce bien est encore la fin de la cité, au sens où celle-ci est un « fait de nature [et que] la nature d'une chose est sa fin » (*Politique*, 1252b, 30-31). La cité rassemble. Mais ce rassemblement n'a rien de commun avec la grégarité des abeilles (*Politique* 1253a, 8). Car si l'homme est « par nature un vivant politique » (*Politique* 1253a, 3, nous traduisons), il est tout aussi naturellement un vivant parlant (*Politique* 1253a, 10) qui est seul à avoir le sentiment du « juste et de l'injuste, et des autres notions morales » (*Politique* 1153a, 16).

La φιλία τελεία trouve à présent sa consistance. L'intellect domine. Le νοῦς « choisit ce qu'il y a de plus excellent pour lui-même, et [...] l'homme de bien obéit au commandement de son νοῦς » (1169a, 16-17). Le vertueux obéit à lui-même. Une telle obéissance révélerait-elle la jouissance du νοῦς ou du λόγος qui signent la nature morale de l'homme? Oui et non. Il faut certes que l'agent moral prenne conscience de ce qu'il est. Le jugement réfléchi lui permet de savoir qu'il vit dans ses sensations et sa pensée, et donc qu'il existe « puisque exister [c']est percevoir ou penser » (1170a, 33). Cette auto-perception n'est pourtant pas suffisante eu égard au politique. La φιλία interdit le solipsisme (1169b, 18). Et si la vie conduit à la connaissance contemplative des principes et de nous-mêmes, il faut bien reconnaître que « nous pouvons contempler (θεωρεῖν) ceux qui nous entourent mieux (μᾶλλον) que nous-même, et leurs actions

70. Et pourquoi pas masculine si l'on tient compte des canons grecs aussi bien que freudiens et, si on ne réserve pas la masculinité à l'homme seulement.

mieux que les nôtres » (1169b, 33). La vie citoyenne est donc incompatible avec la jouissance solitaire fondée sur l'illusion d'une auto-connaissance et d'une auto-nomie qui dure jusqu'à ce que le miroir se brise.

L'amitié est donc nécessaire qui révèle la vertu et laisse deviner l'immanence. Chacun des deux amis a besoin de participer à « la conscience qu'à son ami de sa propre existence » (1170b, 10), ce qui impose cohabitation et mise en commun. Celles-ci conditionnent le partage des biens. Mais lorsqu'on se demande quel bien est le bien ultime, Aristote répond : « discussion et pensées (λόγων καὶ διανοίας) : car c'est en ce sens-là, semblera-t-il, qu'on doit parler de vie en société quand il s'agit des hommes » (1170b, 12). L'amitié vertueuse passe par la pensée et la parole. Celle-ci s'écoute et s'entend. Elle n'épuise pas pour autant, et la pensée pas davantage, la singularité du « soi-même » qu'elles médiatisent.

L'aimable se révèle, en fin de compte, non pas comme un objet, une image ou une apparence situés dans l'espace commun. Il renvoie au réel de « l'ex-sistence » du vivant qui fait signe et qui peut s'investir dans les honneurs et les charges publiques. Ceux-ci, cependant, ne sont pas, en soi, nécessaires. Il est possible de les abandonner. Le vertueux peut sacrifier (προήσεται) « argent, honneurs et généralement tous les biens que les hommes se disputent » (1169a, 20). Il peut aussi laisser sa place (1169a, 33) ou même donner sa vie pour ses amis (1169a, 19-20). La beauté (τὸ καλόν, 1169a, 21-22) demeure à son actif. Et quand objets et biens se sont évanouis, il reste la beauté de la *lettre* que l'ami pourra lire en essayant d'y déchiffrer l'instant de joie (ἡσθηῖναι) qui en aura accompagné le tracement. La contemplation prend ici tout son sens.

3. Conclusion

Commentant Aristote en 1975, Lacan déclare : « En traitant il y a longtemps, très longtemps, l'éthique de la psychanalyse, je suis parti de rien de moins que de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote » ; puis il continue : « ça ne peut pas se lire en français. C'est manifestement intraduisible⁷¹. »

On fera remarquer à ce propos que l'analysant qui parle sa langue n'est guère plus traduisible qu'Aristote, et pas davantage que les φίλοι qui essaient de se signifier réciproquement le propre qui leur échappe.

71. LACAN, *Encore*, p. 49.

La vérité s'énonce pourtant, mais pas toute car « les mots y manquent⁷² ». Voilà pourquoi l'histoire continue et les théories se succèdent et tentent, au moyen de la logique, d'écrire le sujet de la langue qui le fait citoyen.

La langue de la cité véhicule, en effet, la grammaire qui régit le genre et la place des mots, de la même façon que les règles et les lois qu'elle colporte fixent la place des choses et l'office des gens. La morale en fait son miel. Elle récolte les énoncés qui désignent le bon et le mauvais, le permis et le défendu, le coupable et l'innocent. Mais quand les mots se mettent à grincer et les choses à crisser, ils annoncent l'abyme. Et quand les gens contestent la place assignée, le poète se lève : « Au nom de quelle loi parler ainsi⁷³ ? » Quelle raison justifie l'édit de la cité ?

Des mots semblent devoir mettre fin à l'interrogation : Coutume, Utile, Bien, Nature, Dieu sont censés contenir la raison des choses. Mais leur connotation indéfinie ménage l'espace du jeu. Aristote le sait qui définit l'éthique en jouant de la voyelle (1103a, 17)...

Le jeu n'est qu'un jeu. Soit. Mais le jeu de mot, comme tous les jeux, manifeste la norme. Il révèle des règles qu'il transgresse et s'appuie sur la grammaire et la logique qu'il bouscule pour changer les perspectives et prendre du recul par rapport aux objets qui peuplent son espace.

Morale et *éthique* sont des mots. L'étymologie répond de leur origine. Leur signification étant voisine, faut-il faire preuve d'un œcuménisme paresseux et conclure qu'il en va du pareil au même ? Faut-il recourir au mot-valise *moraléthique* pour prévenir les différends ?

La méthode d'Aristote suggère une réponse. Le philosophe part de l'observation pour y retourner afin de vérifier une construction théorique chargée de justifier les faits. Ce faisant, il distingue le simple constat et son explication rationnelle. Les termes français *morale* et *éthique* peuvent servir à différencier, à la manière de Kant, le premier de la seconde.

Distinguer, cependant, n'est pas opposer. La logique mœbienne qui préside à l'écriture de la vertu nous l'interdit : la lecture de la topique de l'âme ou celle du syllogisme pratique amène à conclure qu'il n'est pas, au moins dans Aristote, de morale sans éthique et réciproquement. Ils

72. J. LACAN, *Télévision*, Paris, Seuil, 1973, p. 9.

73. SOPHOCLE, *Antigone* / trad. de P. Mazon ; revue par J. Irigoien ; introduction, notes et commentaires par P. DEMONT (Livre de poche 6909), Paris, Librairie Générale française, 1991, vers 908.5

s'écrivent ensemble, ἄμα. Le *pas de... sans...* en effet empêche de les confondre en même temps qu'il assure le passage de l'une à l'autre. L'éthique n'est pas la morale et pourtant l'une ne peut aller sans l'autre. La morale cherche sa justification dans l'éthique qui se réfère aux principes et invoque le nécessaire ou l'impossible pour asseoir sa normativité.

L'idéal éthique consiste, en effet, à s'enter sur un principe nécessaire garantissant la consistance de son système rationnel. Or, l'expérience oblige à constater la contingence des faits et des discours moraux. Ce faisant, elle oblige le théoricien à tenir compte de ce constat, autrement dit à consacrer la place de la contingence et du possible au nom d'une nécessité logique assurant l'ouverture du système.

La structure mœbienne offre un tel opérateur logique. En incluant dans son écriture le lieu de l'*acte du sujet*, elle justifie la *nécessité du possible* et consacre l'éthique en tant que question : la question du sujet. L'idée d'un énoncé sans énonciation refoule en vain une telle nécessité. Et le positivisme scientifique qui amalgame la science et la vérité afin de promouvoir, contre la logique de l'acte, l'idéologie d'une science sans sujet, ne peut échapper à l'objection subjective.

Il n'y a pas de morale sans éthique. L'une constate la contingence, l'autre vise la nécessité. L'une révèle la possibilité, l'autre en donne la raison suffisante normative. La logique mœbienne conjuguant l'identique et le différent permet au discours éthique de demeurer ouvert en assurant, en même temps, la possibilité de la morale.

RÉSUMÉ

L'a. relit la manière dont Aristote *écrit* l'éthique, fondement de son projet politique, afin de pointer les ressemblances existant entre la *démarche* aristotélicienne et la théorisation du sujet par la psychanalyse (lacanienne), et de montrer que l'éthique d'Aristote, loin d'être fermée, principielle et nécessaire, est ouverte à l'incertitude, et donc, très actuelle, puisqu'elle a une structure de topologie mœbienne, voire borroméenne. Il existe une assonance entre la manière dont Aristote écrit la vertu, la prudence, la tempérance, le plaisir et l'amitié, et la théorisation de Lacan.

Dans un premier temps, l'a. examine la construction de la prudence chez Aristote. *Métaphysique* Θ, 6 fournit une clé de lecture (généralement négligée) de *l'Éthique à Nicomaque*, grâce aux catégories de puissance et acte, qui permettent de penser la dimension pulsionnelle, insaisissable, de l'agent vivant, irréductible à toute chosification, et par ailleurs doué de parole. Or, puisque les catégories utilisées par Aristote sont déterminées linguistiquement (penser et parler sont indissociables), un rapprochement s'opère avec un opérateur logique de la psychanalyse : la Lettre. Celle-ci rend compte de la structure involutive propre à l'activité du sujet parlant, dans l'articulation de l'identique et du différent. L'éthique n'est-elle pas l'impossible mais nécessaire réconciliation des contraires ? Donc, la puissance de l'éthique s'actualise par la parole, mais la vertu (l'excellence) est indissociable de la prudence.

Dans un deuxième temps, l'a. examine la construction de l'amitié chez Aristote. L'agent est-il déterminé dans ces choix par un principe idéal aux effets nécessairement ? Prenant le contrepois de l'interprétation commune, menant plus loin son analyse de la prudence et s'appuyant encore une fois sur des parallèles lacaniens, l'a. écarte résolument cette possibilité. L'expérience exige de ne pas séparer *πάθος* et *λόγος*, ni d'en privilégier l'un au détriment de l'autre. La topologie mœbienne de Lacan permet ainsi de penser à nouveau frais, avec Aristote, l'amitié.

ABSTRACT

The author re-reads the way Aristotle writes ethics, which is the foundation of his political project, in order to identify the similarities between the Aristotelian approach and the theory of the subject elaborated by Lacan's psychoanalysis. This shows that Aristotle's ethics, far from being closed up or guided by principles and necessity, are in fact opened to uncertainty, and close to our ways of thinking, for it has a Möebian and even a Borromean topological structure. There is an assonance in the way in which Aristotle

writes about virtue, prudence, temperance, pleasure and friendship, and Lacan's theory.

Firstly, the author examines Aristotle's articulation of prudence. Metaphysics Θ, 6 provides us with a key (generally neglected) to interpret the Nicomachean Ethics through the categories of potency and act. These categories allow us to consider the living agent as a being also motivated by drives which are outside the reach of our understanding. This living agent cannot be reduced to a thing but is capable of speech. Since the categories used by Aristotle are linguistically determined (thinking and speaking cannot be dissociated), the Letter, a logical operator of psychoanalysis, can bring them closer together. This accounts for the structure of involution, belonging to a speaking subject, in the articulation of the identical and the different. Aren't ethics the impossible but necessary reconciliation of opposites? Thus, the power of ethics actualizes itself through language, but virtue (excellence) cannot be separated from prudence.

Secondly, the author examines Aristotle's articulation of friendship. Is the agent determined in his choices, through an ideal principle that imposes its necessities? Going against the common interpretation and pushing further his analysis of prudence, the author, supported by parallels taken from Lacan's psychoanalysis theory, rejects this possibility. Experience forbids us to separate πάθος and λόγος, nor can we privilege one at the expense of the other. Lacan's Möebian topology enables us to revisit friendship through Aristotle.