# UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

# ALEXANDRE D'APHRODISE, LES *PROBLÈMES ÉTHIQUES I-XII* ARISTOTÉLISME ET STOÏCISME À L'ÉPOQUE IMPÉRIALE

# THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR ALEXIS THIBAULT

**AOÛT 2010** 

## UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL Service des bibliothèques

#### Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

### Remerciements

Les recherches qui ont conduit à la rédaction de cette thèse n'auraient pu être menées à terme sans le soutien financier du Fonds québécois de la recherche sur la nature et les technologies et du fonds de Formation des Chercheurs et d'Aide à la Recherche. Nous tenons à les remercier chaleureusement de leur appui à ce projet. Nous remercions aussi le Ministère de l'Éducation, des Loisirs et du Sport du Québec pour la bourse de mobilité qui nous a été octroyée et qui nous a permis de vivre une expérience de recherche exceptionnelle à l'étranger. Le support qui nous a été offert par ces organismes aura été la condition première de notre thèse. Nous tenons aussi à remercier monsieur Patrick Jean pour les efforts qu'il a gracieusement investis dans l'établissement du lexique des Problèmes. Notre travail aurait en outre souffert de nombreuses lacunes sans les interventions de madame Janick Auberger, professeure d'histoire de l'Université du Québec à Montréal, dont les précieux commentaires et conseils nous ont guidé au moment d'aborder le texte grec. Nous lui exprimons toute notre reconnaissance. Merci aussi à monsieur Pierre Thillet, chercheur au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) d'avoir attiré notre attention sur d'importantes références qui nous avaient échappé. Il nous faut aussi témoigner notre reconnaissance à monsieur Philippe Hoffmann, directeur de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE) et du Centre d'Étude en Religion du Livre (CERL). Son accueil chaleureux et enthousiaste tant à l'EPHE qu'au laboratoire du Centre Nationale de Recherche Scientifique (CNRS - campus de Villejuif) et les fruits de son instruction philologique et méthodologique sans égale ont considérablement contribué à l'élaboration de notre thèse. Nous désirons rendre grâce en outre aux efforts consentis par les premiers lecteurs de notre thèse et membres du jury, messieurs Claude Panaccio et Louis-André de notre thèse et membres du jury, messieurs Claude Panaccio et Louis-André Dorion, et en particulier madame Sara Magrin pour les judicieuses corrections de traduction proposées. Ces remerciements ne sauraient être complets sans l'expression de notre gratitude la plus sincère à monsieur Georges Leroux, professeur de philosophie à l'Université du Québec à Montréal et directeur de cette recherche, dont l'amitié intarissable fut pour nous une motivation essentielle. Ses interventions magnanimes et bienveillantes à toutes les étapes du processus de recherche ayant conduit à la rédaction de cette thèse nous ont aiguillé et éclairé à d'innombrables reprises.

# TABLE DES MATIÈRES

Remerciements ii
LISTE DES TABLEAUX vii
Liste des abréviations, sigles et acronymes viii
Résumé
INTRODUCTION
1.1 Alexandre 4
1.2 Les oeuvres d'Alexandre
1.3 Les Problèmes Éthiques
1.3.1 Le texte
1.3.2 L'édition
1.3.3 L'authenticité des <i>Problèmes Éthiques</i>
1.4 Le rapport à l'Éthique à Nicomaque
1.5 Le rapport au matériel stoïcien
1.6 Une présentation synthétique des <i>Problèmes I-XII</i> 58
TRADUCTION ET COMMENTAIRE
I : Apories contre ceux qui disent que le fait de vivre n'est pas un bien 79
Commentaire sur le <i>Problème I</i> (118.22-120.2)
II : Que les plaisirs ne peuvent pas être de même nature
Commentaire sur le <i>Problème II</i> (120.3-121.11)
III : Qu'entre la justice et l'injustice, et en général entre la vertu et le vice, il y
a un certain état intermédiaire 133

Commentaire sur le <i>Problème III</i> (121.12-122.29)
IV : Résolution de l'aporie selon laquelle il n'existe aucun contraire à
l'instrument, et que par ailleurs la pauvreté est le contraire de la
richesse, et qu'en conséquence la richesse n'est pas un instrument 159
Commentaire sur le <i>Problème IV</i> (122.30-123.33)
V : Aporie <selon laquelle=""> le plaisir en général pris comme un genre n'est ni</selon>
un bien, ni un mal, ni un indifférent
Commentaire sur le <i>Problème V</i> (124.1-126.5)
VI : Que la douleur est le contraire du plaisir, mais que la souffrance ne l'est
pas
Commentaire sur le <i>Problème VI</i> (126.6-126.32)
VII : Pour quelle raison, si toute douleur est un mal de par sa propre nature,
tout plaisir ne sera-t-il pas aussi un bien de par sa propre nature 220
Commentaire sur le <i>Problème VII</i> (127.1-128.2)
VIII : Que la vertu n'est ni un genre ni une totalité
Commentaire sur le <i>Problème VIII</i> (128.3-128.22)
IX : Que ce ne sont pas tous ceux qui commettent des fautes qui les commettent
en ignorant que leurs actes sont mauvais et nuisibles 257
Commentaire sur le <i>Problème IX</i> (128.25-130.29)
X: Que l'homme existe en vue des vertus, et non l'inverse
Commentaire sur le <i>Problème X</i> (130.34-131.17)
XI : Que l'involontaire ne s'entend pas en plusieurs sens, du seul fait <qu'il< td=""></qu'il<>
englobe tout autant le résultat des actes commis> par contrainte ou par
<i>ignorance</i>
Commentaire sur le <i>Problème XI</i> (131.18-132.17)
XII : Commentaire du troisième livre de l'Éthique à Nicomaque 315
Commentaire sur le <i>Problème XII</i> (132.18-133.18)

CONCLUSION	327
BIBLIOGRAPHIE	335
ANNEXE 1 : TEXTE GREC	338
ANNEXE 2 : PLAN DES PROBLÈMES	357
INDEX DES TERMES GRECS	362
NOTES SUR LE TEXTE GREC	372

# LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1	
Commentaires conservés en grec	15
Tableau 2  Les commentaires perdus	18
Tableau 3 Oeuvres personnelles conservées en grec	19
Tableau 4  Les Quaestiones en version arabe	20
Tableau 5  Oeuvres personnelles conservées seulement en arabe	22
Tableau 6 Oeuvres apparemment totalement perdues	23
Tableau 7 Oeuvres considérées comme inauthentiques	24
Tableau 8         La structure des douze premiers Problèmes Éthiques	35

# Liste des abréviations, sigles et acronymes

ANRW Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt

CAG Commentaria in Aristotelem Graeca

Dpha Dictionnaire des philosophes antiques

EN Éthique à Nicomaque

PE Problèmes Éthiques

#### Résumé

Le texte des *Problèmes Éthiques* d'Alexandre d'Aphrodise n'est pas reconnu comme un texte capital de l'ensemble de son oeuvre. Son attribution est contestée et son édition est fautive. Il apparaît cependant que ce texte a été négligé alors même qu'il constitue un apport important pour l'éthique aristotélicienne des premiers siècles de notre ère. Sa dimension polémique avec le stoïcisme et ses liens fondamentaux avec le De fato d'Alexandre d'Aphrodise ont souvent été occultés par les commentateurs modernes. En effet, la lecture attentive des Problèmes éthiques rend saillante une structure restée jusque là ignorée par les exégètes modernes, structure qui s'articule autour d'une démonstration de la présence d'un impératif éthique en concurrence avec le déterminisme dans l'explication de l'action humaine. Il naît de cette confrontation un concept de responsabilité hérité des thèses éthiques aristotéliciennes, mais renforcé par la mise à l'épreuve proposée par le stoïcisme. Les Problèmes Éthiques présentent ainsi une structure argumentative, qui rapproche ce texte du De fato par son interaction avec les Stoïciens sur la question du destin et de la responsabilité morale. À travers cette confrontation philosophique présente dans les Problèmes Éthiques, nous découvrirons l'élaboration d'une responsabilité morale aristotélicienne qui répond au déterminisme stoïcien.

Mots clés : Alexandre d'Aphrodise, aristotélisme, éthique, Éthique à Nicomaque, Problèmes Éthiques, responsabilité, Stoïciens, Stoïcisme.

#### INTRODUCTION

Les systèmes de pensée occidentaux se réclament généralement d'une tradition qui remonte à l'Antiquité grecque. Cette tradition est, la plupart du temps, représentée comme un héritage de concepts, de théories ou de premières intuitions, s'inscrivant dans une forme de progrès théorique, et rendus accessibles par les textes qui nous ont été légués. Si bien que nous avons parfois l'impression qu'entre des auteurs comme Aristote ou Platon et nous il n'y a d'intermédiaire qu'un traducteur ou un exégète. L'histoire des idées et des interactions entre les thèses qui sont parvenues jusqu'à notre ère montre au contraire que les conceptions philosophiques de la période classique n'ont pas échappé à la réflexion critique. En effet, le foisonnement des théories philosophiques dans l'empire romain a joué un rôle majeur dans l'établissement de ces systèmes de pensée occidentaux

L'aristotélisme connaîtra notamment un regain de vie entre le milieu du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. et le II<sup>e</sup> siècle après J.-C. : à ce moment, la concurrence entre les divers courants philosophiques remet en question la prédominance du platonisme et de l'aristotélisme, stimulant substantiellement leur développement respectif. La rivalité scolaire avec les Stoïciens et les Épicuriens force les Aristotéliciens et les Platoniciens à se questionner sur des difficultés qui n'avaient pas été formulées au moment de l'élaboration de leurs systèmes philosophiques<sup>1</sup>. Cette situation entraînera chez les aristotéliciens une profonde réflexion, comme en témoigne l'évolution de l'aristotélisme

<sup>1.</sup> Jean-Marie André dresse un portrait complet des relations complexes entre les écoles philosophiques de l'époque impériale, ainsi que des relations que ces écoles ont entretenues avec le pouvoir en place de la fin de l'ère augustéenne (de 27 av. J.-C. à 14 après J.-C.) jusqu'à la fin du II<sup>e</sup> siècle. Voir André, Jean-Marie, "Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (désigné ci-après par *ANRW*), Berlin & New-York, Walter de Gruyter, Vol. 36, Tome 1, 1987, p. 5-75.

dans les écrits des maîtres du Lycée<sup>2</sup>. Dans ce contexte, les modifications apportées au modèle aristotélicien au cours de son évolution s'expliquent aisément. Les auteurs qui défendaient cette doctrine philosophique ont été soumis à de nouvelles questions, nombreuses et imprévisibles lors de l'écriture initiale des théories physique, politique ou éthique de l'aristotélisme. En outre, les horizons ouverts par la reformulation radicale de l'image de l'homme engagée par les Stoïciens et les Épicuriens imposaient un renouvellement de la pensée éthique, au sens d'une pensée anthropologique de l'homme dans ses rapports au monde.

La transmission de la pensée d'Aristote est souvent interrompue. Paul Moraux décrivait par ailleurs la période qui va du IVe siècle avant J.-C. jusqu'au milieu du Ier siècle avant J.-C. comme une période de déclin et de léthargie pour l'aristotélisme<sup>3</sup>. Après la mort d'Aristote, le Lycée jouit encore d'une certaine notoriété. Théophraste, Eudème et Straton parviendront à poursuivre les réalisations scientifiques et philosophiques d'Aristote. Après Straton cependant, au IIIe siècle avant J.-C., le déclin s'accentue : les oeuvres scientifiques d'Aristote sont négligées, l'École mettant l'accent sur la rhétorique et une forme d'éthique populaire sans réelle valeur philosophique. Il faudra attendre le milieu du Ier av. J.-C. avec l'édition des ouvrages scolaires d'Aristote par Andronicos de Rhodes pour que l'aristotélisme connaisse un regain de vie. Les penseurs aristotéliciens produiront alors une multitude de commentaires, de paraphrases

<sup>2.</sup> L'ouvrage de Paul Moraux (Moraux, Paul, *Der Aristotelismus bei den Griechen : von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Berlin, Walter de Gruyter, 1973) demeure l'outil le plus complet sur l'évolution de l'aristotélisme. Le lecteur trouvera aussi un exposé général sur la question dans Moraux, Paul, *D'Aristote à Bessarion*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1970.

La classification qu'il propose de cette période peut être consultée dans son recueil de conférences tenues à l'Université Laval (Moraux, Paul, Op. cit., 1970). Le lecteur germanophone aura tout avantage à consulter son ouvrage allemand (voir note précédente).

ou d'essais dont le but est d'expliquer et de comprendre la vérité énoncée par Aristote dans ses écrits. Cette redécouverte des travaux d'Aristote marque le début de ce que Paul Moraux appelle la "période de l'orthodoxie"<sup>4</sup>.

Afin de comprendre le passage des thèses aristotéliciennes à travers les premiers siècles de notre ère, il n'est donc d'autre choix que de s'en remettre à des sources secondaires. La source qui se doit d'être privilégiée est sans aucun doute le commentaire. En effet, les commentaires aristotéliciens qui nous sont parvenus avaient pour but premier d'exposer et d'expliciter la pensée d'Aristote mais aussi celle des auteurs de la tradition du Lycée. En ce sens, ils sont des témoins inestimables de l'évolution philosophique de la pensée aristotélicienne. Ils représentent souvent le chaînon manquant dans l'histoire de la philosophie.

Les penseurs du Moyen-Âge connaissaient l'Antiquité en grande partie sur la foi de ces commentaires<sup>5</sup>. D'importants développements philosophiques, comme celui de saint Thomas à propos de l'opération intellectuelle par exemple, sont déjà contenus en puissance dans les efforts exégétiques des textes antérieurs<sup>6</sup>. Certaines idées qui seront attribuées au Moyen-Âge tardif par les commentateurs modernes plongent profondément leurs racines dans des commentaires beaucoup plus anciens. Or, ces commentaires avaient bien souvent modifié considérablement la pensée d'Aristote, tantôt en raison d'imprécisions ou d'obscurités dans le texte commenté, tantôt à travers des élans

<sup>4.</sup> Moraux, Paul, Op. cit., 1970, p. 17.

<sup>5.</sup> Sorabji, Richard, *Aristotle Transformed*, New York, Cornell University Press, 1990, p. 24.

<sup>6.</sup> Moraux, Paul, *Alexandre d'Aphrodise : Exégète de la noétique d'Aristote*, Paris, Bibliothèque de la Faculté des Lettres de L'Université de Liège, 1942, p. XXII.

exégétiques plus ou moins heureux. Il serait vain de chercher à comprendre la vision des auteurs du Moyen-Âge sans porter notre regard plus loin derrière.

## 1.1 Alexandre d'Aphrodise

De l'aveu général, tout autant des Anciens eux-mêmes que des Modernes, Alexandre d'Aphrodise, qu'on a parfois qualifié de "second Aristote", demeure le pivot principal de la transmission des thèses aristotéliciennes à l'époque impériale. Les nombreux écrits et fragments qui subsistent et les innombrables citations de passages d'Alexandre chez d'autres auteurs attestent de l'importance capitale qu'il a eue pour la réception du texte aristotélicien. Pourtant, les informations qui ont été transmises sur la vie d'Alexandre d'Aphrodise sont réduites. Comment se fait-il que nous possédions si peu d'information sur l'homme qui avait offert son *De Fato* aux empereurs romains? Cela demeure une question qui sollicite toute l'historiographie de la période. Néanmoins, ses oeuvres offrent quelques réponses.

Il est probablement originaire de la province de Carie, ancienne province du sudouest de l'Asie mineure, en actuelle Turquie, bordée par la Lycie à l'est, la Phrygie au nord, la Lydie à l'ouest et la mer Égée au sud. C'est là le seul endroit où existait une ville nommée Aphrodise assez importante pour être associée au nom d'un auteur<sup>8</sup>. La publication récente par Angelos Chaniotis d'une inscription découverte dans un village

<sup>7.</sup> Bien que les sens qui doivent être attribués aux expressions "αὐτὸν οἷον δεύτερον ὄντα' Αριστοτέλη" (Elias, *Catégories*, 128,13, Ed. Busse) et "ὁ νεώτερος ' Αριστοτέλης" (Syrianus, *Commentaire à la Métaphysique*, 100, 6, Ed. Kroll) n'aient pas reçu d'interprétation unanime, nous acceptons ici la proposition de E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. III 1, 4e éd., Leipzig, 1909), telle que signalée et appuyée par P. Thillet (*Traité du destin*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. XIX-XXXI).

<sup>8.</sup> Sharples, R.W., "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", *ANRW*, Berlin et New-York, Walter de Gruyter, Vol. 36, Tome 2, 1987, p. 1177.

voisin (Karacasu) vient renforcer cette hypothèse<sup>9</sup>. Nous pouvons y lire: "À la suite d'un décret du conseil et du peuple, Titus Aurelius Alexandre, philosophe, l'un des diadoques à Athènes, <a honoré> son père, le philosophe T. Aurelius Alexandre". Ces informations sont conformes à ce que nous savons par ailleurs grâce à la dédicace du *De Fato* aux empereurs Septime Sévère et Antonin Caracalla, qui révèle sa nomination à la tête d'une école de philosophie aristotélicienne. Cette nomination doit nécessairement être située entre 198, date à laquelle Antonin est associé au pouvoir par Sévère, et 209 après J.-C.<sup>11</sup>. L'inscription confirme aussi qu'Alexandre enseignait à Athènes. C'est à cet endroit que les quatre grandes écoles de philosophie avaient été établies par l'empereur Marc Aurèle. Il est vraisemblable qu'un professeur nommé directement par les Empereurs le soit à la tête d'une des grandes chaires d'État<sup>12</sup>.

<sup>9.</sup> Chaniotis, Angelos, "New Inscriptions from Aphrodisias (1995-2001)", *American Journal of Archaeology*, 108, 2004, p. 377-416.

<sup>10. &</sup>quot;Ψηφισαμένης τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δῆμου Τίτος Αὐρήλιος ' Αλέξανδρος, φιλόσοφος, τῶν ' Αθήνησιν διαδόχων Τ. Αὐρήλιον ' Αλέξανδρον, φιλόσοφον, τὸν πατέρα".

<sup>11.</sup> En 209, Geta est nommé Auguste. Alexandre n'aurait certainement pas omis de lui dédicacer également le livre, comme le font valoir Pierre Thillet (*Op. cit*, p. VIII) et R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias On Stoic Physics*, Philosophia antiqua, 28, 1976, p. 1 et 3.

<sup>12.</sup> Thillet, Pierre, Op. cit., p. XLIX-LI.

Nous savons qu'Alexandre a étudié avec Herminos et Sosigène<sup>13</sup>. D'autres hypothèses ont aussi été émises quant aux maîtres qu'aurait eus Alexandre, notamment Aristote de Mytilène. Cependant, l'étude de Pierre Thillet dans son édition du *De Fato* démontre qu'une telle affirmation est, au mieux, hasardeuse<sup>14</sup>. Par ailleurs, les sources arabes éclairent partiellement la vie de notre auteur, en révélant ses possibles relations avec Galien.

Nous savons en outre que Galien et Alexandre d'Aphrodise ont eu le même maître, Herminos. Galien dit avoir suivi les leçons d'un concitoyen "disciple du péripatéticien Aspasius" après sa quatorzième année, soit vers 144-145<sup>15</sup>. Simplicius révèle quant à lui qu'Alexandre disait avoir écouté Herminos<sup>16</sup>. Rien ne permet pour autant de conclure qu'Alexandre ait alors rencontré Galien. Puisqu'Alexandre d'Aphrodise est né dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, tout porte à croire qu'il aurait suivi les cours d'Herminos entre 175 et 185.

Les biographies arabes qui indiquent qu'Alexandre aurait séjourné à Rome et rencontré Galien sont suspectes : le nom "Alexandre d'Aphrodise" est associé à

<sup>13.</sup> Thillet, Pierre, *Op. cit..*, p. VIII-IX. Dans son *De caelo* (430.32-33), Simplicius indique qu'Alexandre disait avoir suivi l'enseignement d'Herminos. Alexandre luimême cite Herminos à plusieurs reprises dans son commentaire aux *Topiques* (569.3-5; 574.26) et dans son commentaire aux *Premiers Analytiques, livre I* (72.27; 89.34; 91.21). Il identifie aussi Sosigène comme son maître dans les *Météorologiques* (143.12-13), ce que confirme entre autre Themistius (*De anima*, 61.22-23, ed. Heinze) et Philopon (*Sur les Premiers Analytiques*, 39.24-25).

<sup>14.</sup> Thillet, Pierre, Op. cit.., p. XI-XXXI.

<sup>15.</sup> Galien, *L'âme et ses passions*, trad. Barras, Vincent, Terpsichore Birchler et Anne-France Morand, coll. "La roue à livres", Paris, les Belles Lettres, 1995, p.31.

<sup>16.</sup> Simplicius, In de caelo, 430, 32-33, Ed. Johan Ludvig Heiberg

l'épithète "le Damascène" Aucune source grecque ne mentionne une telle association entre Alexandre et la cité syrienne de Damas. La confusion aurait pu naître de l'existence d'un autre Alexandre, de Damas, contemporain mais différent d'Alexandre d'Aphrodise. Il y aurait donc deux Alexandre. Le premier, Alexandre de Damas, aurait été titulaire de la chaire aristotélicienne d'Athènes une vingtaine d'années avant Alexandre d'Aphrodise<sup>18</sup>.

La mention "Alexandre d'Aphrodise le Damascène" n'apparaît qu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle chez Al-Mubaššir, tandis que la notice la plus ancienne de Ibn Nadîm ne donne que le nom Alexandre d'Aphrodise, sans autre épithète. Pierre Thillet a retracé une partie des notices de ces biographes arabes dans deux oeuvres de Galien. Or, ces passages parlent bien d'Alexandre de Damas, sans jamais nommer Aphrodise.

Il semble donc que la méprise provienne de la tradition arabe, puisqu'il est improbable qu'un auteur grec ait utilisé les deux épithètes "d'Aphrodise" et "le Damascène" pour désigner une seule et même personne. L'ajout de l'épithète "d'Aphrodise" par Al-Mubaššir pourrait n'être que l'indice du renom d'Alexandre, reconnu comme le représentant le plus important de l'école péripatéticienne. Il faudrait alors considérer que ce que nous apprennent ces sources arabes doit de fait s'appliquer à Alexandre de Damas : vers 177, il aurait enseigné à Athènes la philosophie d'Aristote et aurait été titulaire de la chaire d'enseignement péripatéticien<sup>19</sup>.

Selon Pierre Thillet, cette solution n'apparaît pas pleinement satisfaisante. Même s'il demeure possible que la chaire de philosophie aristotélicienne d'Athènes ait eu deux

<sup>17.</sup> Thillet, Pierre, Op. cit., p. XXXVI.

<sup>18.</sup> *Ibid.*, p. XXXVII.

<sup>19.</sup> Ibid., p. XXXIX.

titulaires prénommés Alexandre, en raison notamment de la popularité de ce prénom à l'époque, nous n'avons aucune trace d'un enseignement philosophique ou d'une activité de commentateur d'Aristote par Alexandre de Damas.

Est-il alors permis d'identifier les deux Alexandre à un seul et même personnage? Cette identification dépend de la date de rédaction du livre II des *Procédures anatomiques* (περὶ ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων). Nous savons que Galien a d'abord rédigé les deux premiers livres lors de son premier séjour à Rome, entre 162 et 166. Il avait repris son travail sous Marc-Aurèle (169-180), complétant alors ce traité jusqu'à la fin du livre V. Il aurait écrit les six livres suivants sous Commode, et n'aurait complété son ouvrage que sous le règne des Sévères (193-199). Galien a vraisemblablement relu, corrigé et modifié son propre texte aux diverses étapes de sa rédaction<sup>20</sup>. C'est au cours d'une de ces révisions qu'il aurait alors introduit la mention de la fonction occupée par Alexandre d'Aphrodise à Athènes, croyant alors qu'il avait affaire au même Alexandre – de Damas – qui avait suivi ses leçons lors de son séjour à Rome.

Que la rencontre personnelle entre Galien et Alexandre d'Aphrodise se soit ou non produite, leur interaction philosophique est cependant bien réelle : Alexandre a consacré quelques ouvrages à la réfutation de thèses soutenues par Galien, dont deux ont été conservés dans des écrits rédigés en arabe<sup>21</sup>. En effet, la tradition arabe a conservé un traité d'Alexandre d'Aphrodise où on apprend que Galien avait écrit à Herminos une lettre, dans laquelle il critiquait la thèse aristotélicienne selon laquelle "tout mû est mû

Ibid., p. XL-XLI. Pierre Thillet cite à ce titre les recherches de Ilberg, J. "Ueber die Schriftstellerei des Klaudios Galenos", Rheinisches Museum, 44, 1889, p. 207-239; 47, 1892, p. 489-514; 51, 1896, p. 165-196; 52, 1897, p. 591-623.

<sup>21.</sup> Ibid.., p. XXXII-XLIX.

par un moteur"<sup>22</sup>. C'est la discussion de cette thèse qui aurait poussé Alexandre à écrire la Réfutation de la critique de Galien contre la thèse d'Aristote que tout mobile ne peut se mouvoir que par un moteur. Il est probable que la Réfutation de la thèse de Galien sur le possible écrite par Alexandre ait une origine semblable. L'opposition entre Alexandre et Galien devait être surtout active dans les oeuvres de physique. Les commentaires perdus que nous pouvons retracer proposent en outre une Réfutation de <l'enseignement de> Galien sur le temps et le lieu, et une Réfutation de Galien, au VIII<sup>e</sup> livre de son traité de la démonstration. Au-delà de ces quelques faits, il ne subsiste rien de la vie de cet auteur.

À l'exception de la *Paraphrase* anonyme et du *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque* d'Aspasius, les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise sont les plus anciens que nous possédions<sup>23</sup>. Ils ont été rédigés avec un souci d'orthodoxie certain mais présentent pourtant de nombreuses inflexions originales de la pensée aristotélicienne. Les cinq siècles qui les séparent du Stagirite n'expliquent pas à eux seuls cet état de fait. Il y a d'abord les nouvelles questions engagées par l'interrogation philosophique des écoles rivales. En ce qui concerne l'éthique alexandriste, ce sont principalement celles soulevées par les Stoïciens sur la structure ontologique du monde et sur la position éthique qui découle du rapport entre cette ontologie et le vécu individuel. Le monisme ontologique défendu par les Stoïciens a en effet profondément affecté le rapport au monde de l'individu. L'homme s'y insère comme une partie du tout. Le cheminement moral s'en trouve réduit à une tentative par l'individu de s'identifier et de se conformer à cette structure du tout, dans laquelle il reconnaît la raison divine. Une telle interaction

<sup>22.</sup> Rescher, R. et Marmura, M.E., *The refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's treatise of the theory of motion*, Islamabad, Islamic Research Institute, 1965.

<sup>23.</sup> La *Paraphrase* anonyme et le *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque* d'Aspasius ont été édités par Heylbut (respectivement *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 20.2 et 19.1). Voir aussi Sorabji, Richard, *Op. cit.*, p. 1.

entre l'ontologie et la vie morale aura des effets sensibles sur la théorie éthique aristotélicienne.

Les textes d'Alexandre, même s'ils possèdent dans certains cas une dimension polémique, ont été atténués et adaptés par leur auteur afin d'éviter un conflit ouvert avec les autres écoles philosophiques — les noms de ses opposants ne sont presque jamais cités — mais sans doute aussi avec le pouvoir en place. L'idéal du stoïcisme avait joui d'une grande force politique par l'entremise d'un parti sénatorial d'opposition sous le principat de Claude 1er, avant de sombrer dans une crise à la fin du principat de Néron. En 65 après J.-C., Pison, un épicurien, mondain et esthète sera conjuré. Sénèque et Lucain périront dans la répression qui suivit<sup>24</sup>. Ce n'est que plus tard que Marc Aurèle instituera les quatre grandes écoles de philosophie, créant un milieu propice à l'étude philosophique. Aussi, l'image de Marc Aurèle, qui avait ainsi facilité l'exercice philosophique et dont la préférence stoïcienne était nette, devait être préservée. Au moment d'interpréter les commentaires d'Alexandre, il faut donc être prudent et tenir compte des interrelations constantes entre l'aristotélisme et le stoïcisme, sans oublier pour autant la présence du platonisme<sup>25</sup>.

Les commentateurs modernes ont noté aussi que les préférences théoriques d'Alexandre induisent parfois des modifications surprenantes de la philosophie d'Aristote. Ce pourrait être le cas de l'influence du matérialisme présumé hérité de Straton sur la noétique d'Alexandre, qui, en certaines occasions, distordrait le sens du texte qu'il commente pour soutenir par exemple sa thèse sur la mortalité de l'âme<sup>26</sup>.

<sup>24.</sup> Voir André, Jean-Marie, Op. cit., p. 17-23, qui retrace le portrait dressé par Tacite dans les *Annales*.

<sup>25.</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>26.</sup> Moraux, Paul, Op.cit., p. XVII-XIX.

Cette influence rend d'autant plus intéressante une approche de l'aristotélisme par les commentaires. C'est là une preuve indéniable que le commentaire est aussi, en luimême, une manière productive et reconnue de philosopher.

Sur les plans historique et philosophique, le commentaire a une importance tout aussi prégnante. Il permet de mieux comprendre les pratiques inhérentes aux écoles aristotéliciennes et platoniciennes du début de l'ère chrétienne. Il montre d'un autre côté l'évolution conceptuelle qu'a connue le langage philosophique grec à l'apogée de l'époque impériale<sup>27</sup>. Les *Problèmes Éthiques*, dont l'attribution à Alexandre d'Aphrodise demeure incertaine, constituent un exemple de cette évolution conceptuelle du langage éthique. Si ce recueil d'apories n'est pas reconnu comme un texte majeur de l'histoire des idées, peut-être injustement par ailleurs, l'ensemble de questions qu'il présente demeure un exemple frappant de l'activité philosophique des commentateurs aristotéliciens répondant aux interlocuteurs des autres écoles. Le texte des *Problèmes Éthiques* est en effet un témoin essentiel de l'évolution de l'éthique aristotélicienne et de ses interactions avec les philosophies environnantes, des composantes scolaires de la philosophie et des transformations que cela implique.

À travers ce texte, il est possible de retracer en partie l'évolution postérieure de l'éthique aristotélicienne jusqu'à sa reprise par Michel d'Éphèse au XII<sup>e</sup> siècle contre l'interprétation d'Eustathe<sup>28</sup>. Nous y observons par exemple une redéfinition du rôle du choix rationnel (la  $\beta$ ούλησις) et du choix délibéré (la  $\pi$ ροαίρεσις). Chez Aristote, le

<sup>27.</sup> Sorabji, R., Op. cit., p. 25.

<sup>28.</sup> *Ibid.*, p. 8. En effet, ce ne sont pas les écrits d'Aristote lui-même que consultait Michel d'Éphèse, mais bien l'exégèse qu'en avait faite Alexandre d'Aphrodise à la fois dans les *Problèmes Éthiques* mais aussi dans un probable commentaire des *hupomnèmata* sur l'éthique (voir en ce sens Sharples, "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", *ANRW*, p. 1186).

choix réfléchi, la προαίρεσις, n'était pas nécessairement au fondement de l'acte volontaire : si le choix délibéré est bien volontaire, il n'est pas pour autant le volontaire. Le concept de volontaire s'étend bien au delà de la προαίρεσις, car les animaux et les enfants agissent volontairement sans pour autant être capables de  $\pi po\alpha i p \epsilon \sigma i c^{29}$ . Alexandre va modifier cette conception aristotélicienne en associant la catégorie de "ce qui dépend de nous" à la προαίρεσις. Il tente ainsi de répondre à la présupposition intellectualiste d'Épictète qui affirme que rien ne peut dépendre de nous si cette chose n'est pas à prime abord du ressort de la προαίρεσις. Non seulement va-t-il accepter ce lien, Alexandre va même emprunter la terminologie stoïcienne en liant, dans le De fato la προαίρεσις à l'impulsion rationnelle<sup>30</sup>. Cette même association est à l'oeuvre dans les Problèmes IX et XII. La question du lien entre le choix rationnel (βούλησις), le choix délibéré (προαίρεσις) et la sphère accessible à l'action humaine (les τὰ ἐφ'ἡμῖν) sera aussi débattue par saint Augustin dans plusieurs de ses oeuvres<sup>31</sup>. Bien d'autres questions éthiques présentes dans les Problèmes Éthiques ont été ainsi reprises par des auteurs postérieurs. Aussi, l'utilisation d'un vocabulaire technique qui se généralise dans le champ moral et le recours à des notions stoïciennes, lorsqu'Alexandre adopte une approche moins orthodoxe d'Aristote, illustrent l'évolution du langage philosophique et la perméabilité conceptuelle de celui-ci. Notre thèse veut saisir comment l'aristotélisme éthique a pu résister aux théories morales stoïciennes et

<sup>29.</sup> EN, V, 8, 1135a24.

<sup>30.</sup> Thillet, Pierre, Op. cit., De fato, chap. 33, 64.20-65.7.

<sup>31.</sup> Pour une discussion plus approfondie de l'histoire des concepts de βούλησις et de προαίρεσις et de leur participation à l'élaboration du concept de volonté, il suffit de consulter le livre de Sorabji, Richard, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 319-340.

comment aussi les commentateurs ont su préserver l'orthodoxie aristotélicienne tout en l'adaptant à l'évolution conceptuelle générée par la confrontation scolaire, mais toujours en s'appuyant sur les textes du Stagirite. En quoi le fondement de l'obligation éthique chez Alexandre diverge-t-il de la théorie aristotélicienne proprement dite ? Comment les modifications conceptuelles ont-elles influencé le développement de la pensée éthique et, inversement, comment les catégories de l'éthique introduites par les Stoiciens ont-elles transformé le langage philosophique utilisé par les aristotéliciens ?

Le choix des *Problèmes Éthiques* comme point de départ pour répondre à ces ambitieuses questions peut sembler étrange à première vue. Certes, personne ne songerait à nier l'importance d'Alexandre d'Aphrodise dans l'histoire de la philosophie, pas plus que l'influence qu'il a eue sur les auteurs postérieurs. Pourtant, c'est rarement au texte des *Problèmes Éthiques* que nous songeons lorsqu'il est question d'une telle influence. Il n'apparaît pas, à prime abord, comme un texte charnière de son œuvre. Au mieux, nous considérons ce texte intéressant en ce qu'il fait la lumière sur les pratiques scolastiques de son époque. Alors pourquoi s'intéresser aux *Problèmes Éthiques*? Cette question est d'autant plus légitime que le texte en question est noyé dans un corpus considérable. Nous tenterons brièvement d'y répondre en examinant avec soin le rôle que ce texte a pu jouer, et la place qu'il occupe dans le corpus alexandriste.

#### 1.2 Les oeuvres d'Alexandre

De nombreuses œuvres d'Alexandre d'Aphrodise se sont frayé un chemin jusqu'à nous. Nous possédons les témoignages de doxographes arabes établissant la liste de ces oeuvres. Sur l'ensemble de son travail d'écriture, il ne nous est parvenu que relativement peu des ouvrages identifiés sur ces listes anciennes. La tradition arabe a toutefois contribué à la transmission de bon nombre des commentaires d'Alexandre en version arabe.

## I Les commentaires conservés en grec

La plupart des cinq commentaires conservés en grec (Tableau 1, p.19) ont été transmis à la fois en grec et en arabe<sup>32</sup>. Il en existe parfois aussi des versions hébraïques. Les manuscrits présentent cependant bien des lacunes. Les citations d'un anonyme indiquent en effet qu'Alexandre, dans son commentaire sur les *Premiers Analytiques*, avait commenté le livre I dans son entier, alors que le commentaire sur le second livre, encore hypothétique, aurait été perdu<sup>33</sup>. Aussi, les quatre derniers livres du commentaire sur les *Topiques* auraient été abrégés : leur existence est attestée en arabe, même pour les livres V à VIII<sup>34</sup>. L'analyse en demeure difficile puisque certains manuscrits de ce commentaire contiennent en outre des interpolations. L'attribution du commentaire sur les *Météorologiques* est suspecte (il est peut-être d'Alexandre d'Égée) puisque les citations d'Olympiodore dans les *Météores* ne correspondent pas au texte d'Alexandre d'Aphrodise. Toutefois, le texte que nous possédons n'est peut-être qu'un résumé du texte original que citerait Olympiodore<sup>35</sup>. Son authenticité a aussi été remise en question par une analyse lexicale. Pierre Thillet considère comme sans fondement les arguments qui relèvent d'une telle analyse : les particularités du vocabulaire utilisé dans ce

<sup>32.</sup> Le sixième commentaire *De sophisticis elenchis*, autrefois attribué à Alexandre, n'est pas authentique (tel qu'indiqué dans Goulet, Richard et Maroun Aouad, "Alexandre d'Aphrodise", *Dictionnaire des philosophes antiques* (ci-après *Dpha*), Tome I, Paris, CNRS, 1989, p. 128 et Sharples, Robert, "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", p. 1180 et ss.) mais semble plutôt être de la main de Michel d'Éphèse.

<sup>33.</sup> Thillet, Pierre, Op. cit., p. LIV.

<sup>34.</sup> Ibidem.

<sup>35.</sup> Sharples, R.W., "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", p. 1183-1184.

commentaire découleraient de la nature même du sujet<sup>36</sup>. Quant au commentaire sur la *Métaphysique*, les livres E-N ne sont pas attribués à Alexandre mais plutôt à Michel d'Éphèse.

Tableau 1<sup>37</sup> Commentaires conservés en grec

	Titre	Commentaria in Aristotelem Graeca	Éditeur	Année
1	Premiers Analytiques, livre I	II, 1	Wallies, Maximilian	1883
2	Topiques	II, 2	Wallies, Maximilian	1891
3	Météorologiques	111, 2	Hayduck, Michael	1899
4	De sensu et sensato	III, 1	Wendland, Paul	1901
5	Métaphysique	I	Hayduck, Michael	1891

<sup>36.</sup> Thillet, Pierre, Op. cit., p. LVI.

<sup>37.</sup> Une revue de la doxographie moderne d'Alexandre d'Aphrodise peut être consultée dans le *Dictionnaire des philosophes antiques* (*Dpha*) Goulet, Richard et Maroun Aouad, *Op. cit*, p. 127-139. Nous conserverons pour l'ensemble de nos tableaux la numérotation des traités telle que proposée dans le *Dpha*, pour des raisons de commodité de référence. Les titres marqués d'un astérisque sont ceux qui sont considérés par Pierre Thillet (*Op. cit.*, p. LII-LXXIII) comme vraisemblablement inauthentiques.

### II Les commentaires perdus

L'activité exégétique d'Alexandre ne s'était pourtant pas limitée à ces cinq commentaires. Les citations d'Alexandre chez les auteurs postérieurs permettent d'identifier un bon nombre des commentaires aujourd'hui perdus. Parfois, ce sont les indications d'Alexandre lui-même qui permettent de retracer l'un ou l'autre des commentaires perdus.

Les fragments qu'il est possible de retracer chez d'autres auteurs permettent d'identifier une dizaine de commentaires supplémentaires (Tableau 2, p. 22)<sup>38</sup>. Simplicius est une source privilégiée à cet égard. Grâce à lui, nous retracons le commentaire sur les *Catégories*, aussi cité par Dexippe et Elias, ainsi que le commentaire sur le *De caelo* et le commentaire sur la *Physique*<sup>39</sup>, que Jean-Philopon a lui aussi utilisé. Nous trouvons chez Jean Philopon de précieuses informations sur les oeuvres d'Alexandre. Jean Philopon révèle en effet l'existence du commentaire sur les *Seconds analytiques*, ainsi que les commentaires *De generatione et corruptione* et sur le *De anima*<sup>40</sup>. Ammonius témoigne quant à lui de commentaires perdus dont celui sur le *De interpretatione*<sup>41</sup>. Cependant, la source la plus sûre reste sans aucun doute

<sup>38.</sup> Goulet, Richard et Maroun Aouad, Op. cit. p. 129-130.

<sup>39.</sup> Dans *Commentaria in Aristotelem graeca*, (désigné par la suite par *CAG*) 8 (1.16) et *CAG* 9 (530.16).

<sup>40.</sup> Dans *CAG* 13 (3, 3.32 et SS.); *CAG* 14 (2, 12.6, 15.2, 55.21, etc.); *CAG* 15 (21.20-23, 118.27, 159.9 et ss.). Alexandre fait aussi allusion à son commentaire sur le *De anima* dans *Quaestiones* 11a, 21, 18 et 11b 22, 26.

<sup>41.</sup> CAG 4.5 (14.1).

Alexandre lui-même qui réfère à son commentaire sur le *De Caelo* dans les *Météores*<sup>42</sup>, ainsi qu'au commentaire sur le *De memoria* dans son *De Anima*<sup>43</sup>.

<sup>42.</sup> CAG 3.2 (18.32).

<sup>43.</sup> De Anima, 69.20. Ce n'est là qu'un exemple des autoréférences d'Alexandre qui laissent supposer un corpus assez élargi. Plus intéressant pour notre propos, Alexandre fait lui-même référence, dans son commentaire Sur les Topiques (187.8), à des hupomnèmata sur l'éthique. Cette référence porte sur l'Éthique à Nicomaque II, 8, 1108b11.

Tableau 2
Les commentaires perdus

	Titre	Source(s)
6	Catégories	fragments chez Simplicius, Dexippe et David (édité sous le nom d'Élias)
7	De interpretatione	fragments chez Ammonius
8	Premiers Analytiques, livre II	attesté par Jean Philopon
9	Seconds Analytiques	fragments chez Thémistius, Philopon et Eustrate
10	Réfutations sophistiques	version grecque attestée par la tradition arabe <sup>44</sup>
11	Physique	fragments chez Simplicius et Jean Philopon
12	De caelo	fragments chez Simplicius et Jean Philopon
13	De generatione et corruptione	fragments chez Jean Philopon
14	De anima	Simplicius, Thémistius, Jean Philopon et Pseudo-Philopon
15	De memoria	voir note <sup>45</sup>

<sup>44.</sup> Le commentaire édité par Maximilian Wallies (*CAG*, II, 3, 1898) est, à ce jour, réputé inauthentique.

<sup>45.</sup> Selon Ivo Bruns, le *In De anima*, 69.20, renverrait au *De memoria* (Voir Sharples, Robert W., "Alexander of Aphrodisias : Scholasticism and Innovation", *ANRW*, II, 36, 2, Berlin, 1987, p.1186).

## III Oeuvres personnelles conservées en grec

En plus des nombreux commentaires sur la philosophie aristotélicienne, Alexandre lègue des œuvres personnelles, transmises en grec et en arabe (Tableau 3). Ces oeuvres sont souvent les mieux connues : le *De Anima*, le *De Fato*, le *De Mixtione* et le *De Principiis*. Vient ensuite une longue collection de courts textes : les *Quaestiones* (14 au total) et les *Mantissa* (25 ou 27 si nous décomposons le *Peri noû* en trois)<sup>46</sup>. Les *Problèmes Éthiques* font partie de ce dernier ensemble que composent les *Quaestiones*.

Tableau 3
Oeuvres personnelles conservées en grec

	Titre	CAG, Supplementum Aristotelicum	Année
16	De anima	II, 1	1887
17	De fato	II, 2	1892
18	De mixtione	II, 2	1892
19	Quaestiones	II, 2	1892
20	Problèmes Éthiques	II, 2	1892
21	De anima liber alter (Mantissa) <sup>47</sup>	II, 1	1887

Ces oeuvres personnelles ont toutes été éditées par Ivo Bruns.

<sup>46.</sup> Goulet, Richard et Maroun Aouad, Op. cit. p. 131.

<sup>47.</sup> Le *De anima liber alter*, également appelé *Mantissa*, (Bruns, Ivo, *Supplementum Aristotelicum*, II, I, 1887, p. 101-186) se composent de 25 courts traités. L'authenticité de plusieurs d'entre eux a été contestée. Cinq de ces traités possèdent aussi une version arabe.

Les *Quaestiones* (n° 19) se composent de 69 questions d'ordre physique. Nous devons y ajouter cependant d'autres *Quaestiones* dont nous ne possédons que les versions arabes (Tableau 4).

**Tableau 4**Les *Quaestiones* en version arabe

n•		
	t	re

d'Alexandre d'Aphrodise : des choses communes et universelles, qu'elles ne las des essences existantes  d'Alexandre d'Aphrodise : que la croissance et l'accroissement se disent dans la forme et non dans la matière  d'Alexandre d'Aphrodise : que le vivant universel ou bien n'est rien, ou bien nération est postérieure  d'Alexandre d'Aphrodise : que celui qui éprouve du plaisir peut en même devenir triste, selon l'opinion d'Aristote  d'Alexandre d'Aphrodise : qu'une même puissance peut recevoir les dires ensemble, selon l'opinion d'Aristote  d'Alexandre d'Aphrodise : que l'engendré, quand il < change à partir de sa tion>, change aussi en même temps à partir de son contraire, selon l'opinion
sisent dans la forme et non dans la matière d'Alexandre d'Aphrodise : que le vivant universel ou bien n'est rien, ou bien mération est postérieure d'Alexandre d'Aphrodise : que celui qui éprouve du plaisir peut en même devenir triste, selon l'opinion d'Aristote d'Alexandre d'Aphrodise : qu'une même puissance peut recevoir les maires ensemble, selon l'opinion d'Aristote d'Alexandre d'Aphrodise : que l'engendré, quand il < change à partir de sa
nération est postérieure d'Alexandre d'Aphrodise : que celui qui éprouve du plaisir peut en même devenir triste, selon l'opinion d'Aristote d'Alexandre d'Aphrodise : qu'une même puissance peut recevoir les aires ensemble, selon l'opinion d'Aristote d'Alexandre d'Aphrodise : que l'engendré, quand il < change à partir de sa
devenir triste, selon l'opinion d'Aristote d'Alexandre d'Aphrodise : qu'une même puissance peut recevoir les aires ensemble, selon l'opinion d'Aristote d'Alexandre d'Aphrodise : que l'engendré, quand il < change à partir de sa
aires ensemble, selon l'opinion d'Aristote é d'Alexandre d'Aphrodise : que l'engendré, quand il <change de="" partir="" sa<="" th="" à=""></change>
stote
é d'Alexandre d'Aphrodise : de la couleur, ce qu'elle est selon l'opinion stote
l'Alexandre d'Aphrodise a extrait de l'ouvrage d'Aristote intitulé blogie" - ce qui signifie le discours sur la souveraineté divine
é d'Alexandre d'Aphrodise : des contraires, et qu'ils sont les principes des s, selon l'opinion d'Aristote
é d'Alexandre d'Aphrodise : de la matière, de la privation, de la génération. ion d'un problème posé par quelques Anciens qui refusaient ainsi la ation <telle l'expose="" que=""> le livre d'Aristote sur la Physique</telle>
puissance qui s'exerce à partir du mouvement du corps éminent vers les soumis à la génération et à la corruption
a forme n'a pas pour substrat la matière
onde, laquelle de ses parties a besoin, pour sa persistance et sa continuité, de ection d'autres parties

n	Traité d'Alexandre d'Aphrodise : de la perception sensible et comment elle se fait, selon la doctrine d'Aristote
0	Traité d'Alexandre d'Aphrodise : que la matière est autre que le genre, ce qu'ils ont en commun et ce qui les différencie
р	Alexandre a dit : "Le mobile qui se meut sur une certaine grandeur se meut-il, au début de son mouvement, sur la première partie de cette grandeur, ou non?"

À ce corpus déjà remarquable s'ajoutent dix-huit textes qui n'ont survécu qu'en arabe (Tableau 5) ainsi que dix-neuf traités totalement perdus mais attestés par d'autres auteurs (Tableau 6)<sup>48</sup>. D'autres traités sont considérés à ce jour comme inauthentiques (Tableau 7). La liste varie selon les auteurs. Toutefois, tous semblent d'accord pour dire que c'est le cas des *Apories médicales et problèmes physiques* (ʾ Ιατρικὰ ἀπορήματα καὶ φυσικὰ προβλήματα), du *Sur les feux* (Περὶ πυρετῶν), du *Traité établissant les formes spirituelles immatérielles* et du *Traité d'Alexandre d'Aphrodise : de la matière, qu'elle est effet et passivité<sup>49</sup>.* 

<sup>48.</sup> Ibid., p. 135-138.

<sup>49.</sup> Ibid., p. 139.

Tableau 5
Oeuvres personnelles conservées seulement en arabe

# Titre

22	Περὶ προνοίας
23	Traité d'Alexandre d'Aphrodise sur le temps
24	Traité d'Alexandre d'Aphrodise : des principes du Tout selon l'opinion d'Aristote, le philosophe
25	Réfutation de la critique de Galien contre la thèse d'Aristote que tout mobile ne peut se mouvoir que par un moteur
26	Traité d'Alexandre d'Aphrodise : réfutation de Xénocrate, sur la <question> que l'espèce est antérieure au genre, et antérieure à lui d'une antériorité naturelle</question>
27	Réfutation de la thèse de Galien sur le possible
28	Traité d'Alexandre d'Aphrodise sur la conversion des prémisses
29	Épître d'Alexandre traitant, en particulier, de la différence spécifique et de ce qu'elle est
30	Traité d'Alexandre sur le gouvernement des sphères
31	Traité d'Alexandre sur le son vocal
32	Traité d'Alexandre sur la forme, qu'elle est l'achèvement et la perfection du mouvement selon l'opinion d'Aristote
33	Traité d'Alexandre : que l'acte est plus général que le mouvement selon l'opinion d'Aristote
34	Traité d'Alexandre : que les différences en lesquelles un genre quelconque se divise ne doivent pas nécessairement se trouver dans ce seul genre qu'elles divisent, mais qu'elles peuvent diviser plus d'un genre, ces genres ne dérivant pas les uns des autres
35	Où l'on réfute la thèse de celui qui dit qu'une chose ne peut provenir que d'une autre chose et où l'on démontre que toute chose ne peuvent provenir que du néant
36	Que toute cause séparée est dans toutes les choses, et non pas dans une seulement selon l'opinion d'Aristote
37	De la sphère céleste
38	Livre des remarques utiles sur (ou tirées de) la poésie, par Aristote, le philosophe
39	Épître sur la cause. D'autres titres sont donnés à ce traité dans les manuscrits, notamment Épître sur le mouvement du Tout et Épître sur la cause et l'effet

**Tableau 6**Oeuvres apparemment totalement perdues

## Titre

40	De la différence concernant les mélanges entre Aristote et ses disciples
41	Περὶ δαιμόνων
42	Πρὸς τὸ Ἐπικούρειον Ζηνόβιον
43	De la mélancolie.*
44	Des genres et des espèces
45	Réfutation de Galien, au VIII <sup>e</sup> livre de son traité de la démonstration <sup>50</sup>
46	Des différences par lesquelles on divise les corps
47	De l'unité.*
48	Opinion des philosophes sur l'unité.*
49	De la genèse des formes à partir du néant
50	Des maladies qui surviennent au cardia. *
51	Du genre
52	Traité qui contient une section du livre deux de l'ouvrage d'Aristote sur l'âme
53	De la teneur des choses générales
54	Explication de ce qu'a dit Aristote sur la méthode de la division selon l'opinion de Platon
55	Scholia Logica
56	Explication et abrégé de certains passages du De sensu et sensato [d'Aristote]
57	Que l'être n'est pas homogène aux dix catégories. F.W. Zimmerman propose une conjecture et lit plutôt : Que l'être n'est pas le genre des dix catégories
58	Réfutation de <l'enseignement de=""> Galien sur le temps et le lieu</l'enseignement>

<sup>50.</sup> Cette oeuvre pourrait être identique à *La réfutation de <l'enseignement de> Galien sur le temps et le lieu* ( n° 23 de la présente liste).

**Tableau 7**Oeuvres considérées comme inauthentiques

## Titre

59	Apories médicales et problèmes physiques (ʾ Ιατρικὰ ἀπορήματα καὶ φυσικὰ προβλήματα)
60	Sur les feux (Περὶ πυρετῶν)
61	Traité établissant les formes spirituelles immatérielles
62	Traité d'Alexandre d'Aphrodise : de la matière, qu'elle est effet et passivité

### 1.3.1 Le texte

Le texte des *Problèmes Éthiques* prend donc place dans un corpus relativement fourni. En plus de ces oeuvres, un nombre considérable de courts textes attribués à Alexandre ont survécu. Certains de ces textes semblent liés, de près ou de loin, à l'enseignement prodigué à l'intérieur de l'école. Parmi ceux-ci, on retrouve entre autres les *Discussions scolaires des problèmes et solutions sur la nature* (φυσικαὶ σχολικαὶ ἀπορίαι καὶ λύσεις) regroupées en trois livres. Un quatrième livre s'y ajoute : les *Problèmes Éthiques* (ἡθικῶν προβλημάτων), dont le sous-titre *Discussions scolaires des problèmes et solutions sur l'éthique* (σχολικαὶ ἡθικαὶ ἀπορίαι καὶ λύσεις), semble avoir été ajouté lorsqu'il a été assemblé avec les trois précédents volumes <sup>51</sup>. Cet ensemble artificiel de quatre livres compose ce que la littérature moderne a intitulé les *Quaestiones* d'Alexandre d'Aphrodise. L'authenticité de ces textes est douteuse, comme nous le verrons ultérieurement.

Les *Quaestiones* se présentent généralement sous forme de problèmes soulevés par des objecteurs contre la philosophie aristotélicienne. Elles développent des réponses sous un angle d'approche aristotélicien. Au-delà des problèmes inhérents à l'aristotélisme s'ajoutent de nouvelles conjectures, posées par les philosophes antérieurs. Alexandre s'applique aussi à résoudre ces problèmes. Dans toute la tradition dont il se montre un témoin privilégié, nous constatons que la philosophie d'Aristote perdure, mais se métamorphose pour atteindre une cohérence systémique qui puisse la mettre à l'abri de

<sup>51.</sup> Sharples, R. W., *Alexander of Aphrodisias : Ethical Problems*, Londres, Duckworth,, 1990, p. 2-3.

la critique<sup>52</sup>. Dans le traitement de ces nouveaux défis à l'aristotélisme, les commentaires d'Alexandre, malgré une orthodoxie toujours préservée, enrichissent la tradition d'une originalité certaine. Les *Problèmes Éthiques* comptent parmi ces textes originaux, issus de la confrontation avec le stoïcisme et le platonisme. Nous nous devons d'émettre ici une hypothèse : si les *Problèmes Éthiques* présentent bien à première vue ce caractère exégétique propre aux *Quaestiones*, il semble cependant qu'une lecture attentive des premiers *Problèmes*, soit les *Problèmes I* à *XII*, laisse entrevoir une entreprise beaucoup plus large que la simple résolution argumentative d'apories et de difficultés soulevées contre la pensée aristotélicienne. Contentons-nous de poursuivre pour le moment notre examen, nous tenterons de montrer par la suite comment ce texte bien particulier se distingue des autres *Quaestiones*.

#### 1.3.2 L'édition

Ivo Bruns, l'éditeur du texte grec dans l'édition des *Commentaria in Aristotelem graeca* publiée à partir de 1882 pour l'Académie de Berlin, proposait de classer les divers traités que présentent les *Mantissa*, les *Quaestiones* et les *Problèmes Éthiques* en six catégories : A) les problèmes suivis de leurs solutions (les *Quaestiones* au sens strict) qui présentent de véritables apories : plusieurs thèses apparemment contradictoires sont exposées puis un développement ( $\lambda \acute{v}\sigma \iota \varsigma$ ) sert à résoudre les difficultés. Ces écrits semblent avoir été préparés pour la publication, et font preuve d'un souci d'unité et d'un art dialectique certain de la part de leur auteur<sup>53</sup>; B) les exégèses (ἑξήγησις) de textes aristotéliciens particuliers. Certaines de ces exégèses faisaient sans doute partie du commentaire auquel elles se rapportent, tandis que d'autres sont de toute évidence

<sup>52.</sup> Sharples, R. W., "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", p. 1180.

<sup>53.</sup> Moraux, Paul, Op. cit., 1942, p. 20.

postérieures au commentaire dont elles auraient pu faire partie ; C) les résumés (ἐπιδρομή) de sections de travaux ou d'une doctrine sur un champ de la philosophie d'Aristote. Ces résumés ne sont pas destinés à la publication. Leur provenance est difficile à déterminer mais ils sont probablement issus d'une activité scolaire. La question de savoir s'ils proviennent des élèves ou du maître reste pourtant en suspens ; D) les fragments d'oeuvres qui étaient probablement destinées à la publication mais qui sont restées inachevées ; E) les collections d'arguments sur un problème particulier ; F) les discussions abrégées d'autres traités d'Alexandre<sup>54</sup>.

La première partie du texte des *Problèmes Éthiques*, constituée des *Problèmes I* à *XII*, présente à prime abord des passages qui relèvent des trois premières catégories. Ce sont généralement des problématiques qui nécessitent des réponses exigées par la théorie alexandriste elle-même. Les résumés et les exégèses serviraient à cerner les rapports de l'éthique aristotélicienne aux thèmes de l'excellence, de la responsabilité, du développement moral et du plaisir, la tâche du commentateur consistant à préciser la réponse qu'Aristote aurait sans doute donnée, sur la base des textes de l'*Éthique à Nicomaque* qui ont été transmis. L'intérêt de ces deux méthodes est essentiellement propédeutique. Celles-ci servent à dégager les éléments qui aident à résoudre les objections stoïciennes, auxquelles Aristote n'était pas confronté. Cette lecture, si elle s'applique assez bien à chacun des *Problèmes* considérés individuellement, n'est pourtant pas sans faille.

Car tout n'est malheureusement pas aussi clair dans les *Problèmes Éthiques*. À l'unanimité, les auteurs contemporains condamnent l'édition présente de ce texte, et généralement de l'ensemble des *Mantissa* et des *Quaestiones*, qu'ils considèrent à juste

<sup>54.</sup> Sharples, R. W., "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", p. 1194.

titre fautive. Plusieurs choix de variantes sont discutables et le texte devrait être remanié. Les Problèmes Éthiques sont affligés de ces mêmes difficultés. Pour ne donner que quelques exemples, on notera que le Problème VIII a été séparé du XXVIII, qui aborde la même thématique du caractère générique de la vertu ou que les Problèmes XXII et XXVI sont simplement dupliqués<sup>55</sup>. Aussi, les titres donnés par la liste introductive diffèrent parfois de ceux rencontrés en tête des Problèmes. Ivo Bruns suggérait en outre que le sous-titre pourrait avoir été ajouté lors de l'union avec les autres Quaestiones. Il en inférait que l'expression BIBAION A ("livre un") pourrait nous indiquer qu'il y avait plus d'un livre. Robert Sharples fait valoir cependant que cette expression peut tout autant signifier "livre un" que "un livre"56. Il faut donc demeurer prudent et ne pas se laisser guider par l'édition elle-même. Certes, les *Problèmes Éthiques* présentent les caractéristiques de la classification d'Ivo Bruns : nous y trouvons des exégèses, des résumés et des apories. Leur édition comporte assurément plusieurs lacunes. Il ne suffit toutefois pas de le signaler : il faut aussi chercher à comprendre dans quel contexte les Problèmes Éthiques ont été assemblés. Car il semble subsister dans ce texte, en dépit de l'état actuel de son édition, une structure argumentative qui unit ces exégèses, résumés et apories. Paradoxalement, les difficultés que présente l'édition des *Problèmes Éthiques* ne sont pas sans avantages pour notre propos puisque certains croisements avec d'autres textes du corpus apparaîtront plus légitimes.

<sup>55.</sup> *Ibid.*, p. 1195.

<sup>56.</sup> Sharples, R. W., Op. cit., 1990, p. 12.

# 1.3.3 L'authenticité des Problèmes Éthiques

Un problème plus troublant subsiste : les *Problèmes Éthiques* ont-ils été rédigés par Alexandre d'Aphrodise lui-même ? Tout porte à croire, comme le suggèrent à la fois R. Sharples et P. Moraux, que ces textes ont été élaborés dans un contexte scolaire. De fait, ils ne sont peut-être pas issus de la main même d'Alexandre d'Aphrodise. Par contre, ils demeurent représentatifs de son école. Ils sont considérés à ce titre comme un ensemble unifié par la tradition. Bruns examine ce problème dans son édition des *Scripta Minora*, ce qui l'a conduit à proposer, pour mieux comprendre le rôle des *Quaestiones*, les distinctions énoncées auparavant.

Pour se faire une idée précise sur l'état original du texte, il est indispensable de discuter la contribution de Paul Moraux à ce débat. De son propre aveu, l'argument qu'il propose s'applique uniquement à l'inauthenticité des fragments concernant l'âme et ses opérations. Cependant, comme il le précise lui-même, il n'est pas impensable que les considérations qu'il présente puissent être étendues aux *Quaestiones*. Nous retracerons donc ici brièvement son raisonnement. Sur le plan des écrits psychologiques, le commentaire sur le *De anima* est antérieur au *De anima* d'Alexandre. Le second présente pour un public plus étendu les principales conclusions, exposées de manière plus technique dans le premier<sup>57</sup>. Une comparaison doctrinale montre que les exégèses et apories servent, dans les *Mantissa*, à corriger des théories de ces deux grandes oeuvres psychologiques d'Alexandre. Selon Paul Moraux, nous devrions les considérer comme apocryphes. Il estime qu'il est permis d'imaginer qu'un membre de l'école peut avoir tenté de corriger les parties qu'il considérait fautives. Pour ce qui est des résumés, ils sont trop mal écrits et renvoient souvent à d'autres oeuvres d'Alexandre, ce qui laisse présager qu'ils ne sont que des travaux d'étudiants s'initiant à sa philosophie. Pourtant,

<sup>57.</sup> Moraux Paul, Op. cit., 1942, p. 21.

ces travaux demeurent foncièrement en accord avec l'exégèse alexandriste. En effet, Robert Sharples faisait remarquer que, dans les *Quaestiones*, le contenu de textes particuliers est parfois très éloigné de ce que nous pouvons lire dans d'autres oeuvres d'Alexandre. Il insistait cependant sur le fait qu'il n'y a pas d'exemple clair de ce type de passages divergents dans les *Problèmes Éthiques*, ajoutant en outre qu'il n'y a pas de raison claire de supposer que l'un ou l'autre des *Problèmes* n'est pas d'Alexandre luimême, pas plus qu'il n'y a de manière décisive de prouver que l'un de ces textes ne l'est pas<sup>58</sup>. Pour le moment, nous pouvons donc maintenir sans trop nous compromettre que les *Problèmes Éthiques* représentent assez précisément la pensée authentique d'Alexandre<sup>59</sup>.

Selon Paul Moraux, les divers traités que contiennent les *Mantissa* et les *Quaestiones* n'émanent pas d'un auteur unique. Ils auraient pu être publiés comme un appendice aux grands commentaires de l'auteur, ce qui aurait semé la confusion. En effet, ils ont été attribués assez rapidement au maître : Jean Philopon cite, par exemple, la doctrine des apories plutôt que celle des commentaires parce qu'il pense y lire la correction achevée de l'oeuvre initiale<sup>60</sup>. Finalement, le recueil contiendrait un vestige de l'état ancien : les pièces de psychologie s'y succèdent dans l'ordre du *De Anima*, alors que d'autres problèmes y ont été insérés pêle-mêle. Il devait donc exister une collection d'études psychologiques à laquelle, pour d'obscures raisons, se sont greffées d'autres études <sup>61</sup>. Le second Περὶ ψυχῆς (*De Anima libri mantissa*) serait un aide mémoire,

<sup>58.</sup> Sharples, R. W., Op. cit., 1990, p. 3.

<sup>59.</sup> Moraux Paul, Op. cit., 1942, p. 22-23.

<sup>60.</sup> Ibid., p. 24.

<sup>61.</sup> *Ibid.*, p. 23.

une collection d'arguments destinés à être utilisés dans d'autre écrits. Il constitue donc un recueil hypomnématique. Aussi, Paul Moraux dit-il:

Il ne manque d'ailleurs pas d'indices qui témoignent de l'existence de collections exégétiques se rapportant à chacune des disciplines aristotéliciennes. C'est tout d'abord le quatrième livre des *Apories* qui représente un recueil à peu près complet d'études sur l'éthique [...]<sup>62</sup>

Les *Problèmes Éthiques* présentent effectivement plusieurs des caractéristiques que Paul Moraux attribue aux *Mantissa*. Il s'y trouve le même type de travaux, sans apparente organisation d'ensemble. Arthur Madigan avait par ailleurs déjà remarqué l'absence de parallèle entre l'ordre des *Problèmes* et l'exposé de l'*Éthique à Nicomaque*. Le raisonnement de Paul Moraux semble donc s'appliquer sans trop de peine aux *Problèmes Éthiques*, si on tient compte de la prudence avec laquelle il les a d'abord écartés de son étude. Il faudrait alors conclure à une inauthenticité probable du texte, mais à une représentativité alexandriste certaine.

Cette description sommaire de l'état du texte des *Problèmes Éthiques* qui a été transmis semble fort convaincante, si nous en acceptons les prémisses. C'est pourtant précisément là que le bât blesse. En effet, devons-nous considérer à l'instar de Paul Moraux que le quatrième livre des *Apories* (*Quaestiones*) représente un recueil à peu près complet sur l'éthique ?

Si nous répondons affirmativement à cette interrogation, il devient effectivement impossible de trouver une structure qui collerait à celle de l'Éthique à Nicomaque ou à l'Éthique à Eudème. L'affirmation de Madigan est tout à fait légitime : il aurait fallu d'inimaginables contorsions pour faire concorder l'ordre des *Problèmes Éthiques* avec l'une ou l'autre des Éthiques aristotéliciennes. Plus encore, même en proposant une

<sup>62.</sup> Ibid., p. 24.

réorganisation complète du texte, il n'est pas certain qu'une entreprise de restructuration qui chercherait à établir un parallèle entre les thèmes de l'Éthique à Nicomaque et ceux des Problèmes Éthiques puisse être couronnée de succès. Nous serions alors forcés de conclure qu'il s'agit d'une collection aléatoire de textes éthiques, assemblés en raison seulement de la thématique générale qui les unit.

Qu'en est-il cependant si nous refusons l'hypothèse selon laquelle ce texte est un simple recueil ? La structure du texte aurait-elle pu nous échapper en raison d'un présupposé méthodologique qui apparaît si intuitif ? L'étude attentive de la première partie du texte, qui s'étend du *Problème I* au *Problèmes XII*, pourrait convaincre de répondre "peut-être". Si nous abandonnons l'idée que nous sommes en présence d'un recueil, et que nous recherchons dans les *Problèmes Éthiques* un "vestige de l'état ancien" comparable à celui des *Mantissa*, il est possible d'y découvrir une articulation des *Problèmes* entre eux.

<sup>63.</sup> EN, I, 2, 1095a18-21.

De ce point de vue, nous voyons immédiatement surgir une dimension qui, sans avoir échappé aux commentateurs modernes, est demeurée sous-estimée : les *Problèmes Éthiques* demeurent en interaction constante avec les interlocuteurs stoïciens. En suivant ce fil conducteur, il est dorénavant possible de dégager dans les *Problèmes Éthiques* une structure, structure assurément parcellaire et incomplète en raison même de l'édition qui nous est parvenue, mais nettement présente. Ce texte veut démontrer que l'homme a une responsabilité morale, responsabilité qui se présente comme la seule alternative au déterminisme. Pour arriver à cette fin, Alexandre procédera à la réfutation de plusieurs thèses stoïciennes liées, de près ou de loin, au déterminisme. Dans la première partie des *Problèmes Éthiques*, soit les *Problèmes I* à *XII*, il s'attardera d'abord à démontrer comment le système de la téléologie aristotélicienne et des causes s'insère dans l'éthique. Il attaquera ensuite la catégorie stoïcienne des indifférents avant d'engager une critique du déterminisme montrant que les effets moraux d'une telle position sont insoutenables.

Cette trame thématique de fond, l'établissement d'une responsabilité morale individuelle concurrente à la thèse du déterminisme, même si elle comporte de multiples irrégularités et que l'articulation entre les *Problèmes* n'est certainement pas achevée, demeure progressive : les développements théoriques et conceptuels des premiers *Problèmes* sont réutilisés, la plupart du temps sans explicitations supplémentaires, dans les *Problèmes* ultérieurs. Ainsi, nous verrons Alexandre soutenir la possibilité d'un état intermédiaire entre la vertu et le vice au *Problème III*, état qui consiste à n'être dans aucun de ces deux états, puis, défendant la possibilité d'une opposition entre la richesse et la pauvreté contre la théorie stoïcienne des indifférents, justifier la possibilité d'une opposition entre cet état intermédiaire et les deux possibilités d'actualisation qui se

présentent à lui, en introduisant la notion de privation (στέρησις) définie comme un certain non-être (τὸ μὴ είναι τι) au *Problème IV*.

Une première partie des *Problèmes* pourrait donc se subdiviser ainsi:

**Tableau 8**La structure des douze premiers *Problèmes Éthiques* 

A) Les principes ontologiques et épistémologiques de l'éthique aristotélicienne	
Problème	Titre
I	Apories contre ceux qui disent que le fait de vivre n'est pas un bien.
II	Que les plaisirs ne peuvent pas être de même nature.
III	Qu'entre la justice et l'injustice, et en général entre la vertu et le vice, il y a un certain état intermédiaire.
B) Les relations de contrariété et l'indifférence stoïcienne	
IV	Résolution de l'aporie selon laquelle il n'existe aucun contraire à l'instrument, et que par ailleurs la pauvreté est le contraire de la richesse, et qu'en conséquence la richesse n'est pas un instrument.
V	Aporie < selon laquelle> le plaisir en général pris comme un genre n'est ni un bien, ni un mal, ni un indifférent.
VI	Que la douleur est le contraire du plaisir, mais que la souffrance ne l'est pas.
VII	Pour quelle raison, si toute douleur est un mal de par sa propre nature, tout plaisir ne sera-t-il pas aussi un bien de par sa propre nature.
C) Le déterminisme et la téléologie	
VIII	Que la vertu n'est ni un genre ni une totalité.
IX	Que ce ne sont pas tous ceux qui commettent des fautes qui les commettent en ignorant que leurs actes sont mauvais et nuisibles.
Х	Que l'homme existe en vue des vertus, et non l'inverse.
XI	Que l'involontaire ne s'entend pas en plusieurs sens, du seul fait <qu'il actes="" autant="" commis="" des="" englobe="" le="" résultat="" tout=""> par contrainte ou par ignorance.</qu'il>
XII	Commentaire du troisième livre de l'Éthique à Nicomaque.

Les *Problèmes I* à *III* établissent les principes qui composeront la base du système éthique défendu par Alexandre. Il y traite des conditions fondamentales inhérentes à la responsabilité morale. Il présente dans ces trois Problèmes une exégèse polémique d'Aristote qui fonctionne sur un plan méta-éthique au sens où ce sont d'abord les principes qui président à la vie éthique bien avant la vie éthique elle-même qui guident l'argument : l'exercice consiste à démontrer qu'il y a un impératif moral et que cet impératif est naturel pour l'homme. Alexandre veut ainsi lier l'éthique à une forme de nécessité ontologique, où la nature impose à l'homme non pas un destin comme le soutiennent les Stoïciens mais une potentialité, sous la forme d'un état primitivement indéterminé, entre les extrêmes du bien et du mal, du vice et de la vertu. S'il est possible de choisir entre ces deux extrêmes, en quoi y a-t-il impératif? L'être raisonnable, dira Alexandre, ne saurait choisir le mal. Cette conception de l'homme comme être de raison soutiendra jusqu'au Problème XII l'édifice de la responsabilité individuelle qu'Alexandre veut ériger. À la fin de cette partie introductive, il aura présenté les principaux instruments théoriques qu'il entend opposer au stoïcisme et sur lesquels il appuiera son propre système.

Les *Problèmes IV* à *VII* proposeront ensuite une réfutation de l'indifférence stoïcienne, jugée incompatible avec les présupposés méta-éthiques précédemment établis. Cette réfutation lui permettra en outre d'établir qu'il y a dans la morale une dimension téléologique : puisque la nature n'impose qu'une potentialité, la morale consistera à faire en sorte que la vie s'actualise en une vie bonne. Alexandre, à travers la critique de l'indifférence, aura alors l'occasion d'expliquer comment peut s'actualiser la morale sur un plan individuel. Lorsque cette conception aura été mise en place, Alexandre en mesurera la portée sur le plan éthique. Aux *Problèmes VIII* à *XI*, il présente une critique du déterminisme stoïcien, critique à travers laquelle s'ébauchera une véritable responsabilité morale aristotélico-alexandriste. Le *Problème XII* clôturera cette

première partie à travers une exégèse de la conception aristotélicienne de la contrainte. Cette exégèse vise évidemment à exclure définitivement le déterminisme du champ éthique, laissant la voie libre à une conception duelle de l'impératif moral qui s'articule autour de la nécessité téléologique et de la liberté individuelle.

Si cette lecture prévaut, il faudra du même élan chercher à mieux saisir le statut de ce texte, car une lecture structurée de cette oeuvre discrédite en tout état de cause l'hypothèse du simple recueil. Alors s'il n'est pas un recueil qu'est-il exactement ? Ce texte n'est-il qu'un ensemble de textes rédigés dans un contexte scolaire, l'oeuvre d'un ou plusieurs disciples qui s'initient à la philosophie ? La structure s'expliquerait alors par la succession des cours d'un cycle portant sur l'éthique aristotélicienne. Cette explication aurait l'avantage d'éclairer les divers *excursus* qui se trouvent dans les *Problèmes Éthiques*. Il est envisageable en effet qu'Alexandre ait eu à revenir sur des discussions déjà abordées pour en clarifier certains points. Cela expliquerait qu'une thématique comme le plaisir ait été disséminée à travers l'ensemble des *Problèmes*, sans liens apparents.

Cette lecture n'a pas que des avantages. Lorsque nous recherchons les points d'opposition au stoïcisme dans ce texte, et que nous nous en servons comme point d'ancrage d'une structure plus vaste, nous constatons que nous sommes bien loin d'une propédeutique à la philosophie. L'auteur de ce texte maîtrise parfaitement les thèses aristotéliciennes sous-jacentes à chacune des problématiques présentées. Il les développe, les présuppose parfois sans les évoquer, et y apporte même dans certains cas des modifications majeures mais compatibles avec une lecture aristotélicienne plus orthodoxe. Il semble étonnant qu'un disciple ait pu prendre ce genre de liberté. Dans le contexte polémique, il apparaît que le rédacteur maîtrisait aussi les diverses thèses stoïciennes auxquelles il s'adresse. Que la rédaction ne soit pas de la main d'Alexandre mais d'un alexandriste proche de son école demeure possible. Nous sommes pourtant en

présence du travail d'un érudit, qui connaissait très bien les tenants et aboutissants des thèses stoïciennes et les dangers qu'elles pouvaient représenter pour l'éthique aristotélicienne. Une telle maîtrise de l'interaction entre ces deux philosophies s'accorderait assez mal avec le caractère purement propédeutique de l'oeuvre.

Une autre hypothèse doit donc être explorée : le texte des Problèmes Éthiques pourrait bien n'être qu'une esquisse sommaire d'une oeuvre plus vaste qui demeure inachevée, et qui aurait énoncé une véritable éthique alexandriste. Il serait ainsi un recueil hypomnématique, un ensemble de notes préliminaires sur les sujets et les thèmes qui devaient être abordés, destiné à être consulté lors de la rédaction future d'une oeuvre personnelle. Cela expliquerait la façon précipitée avec laquelle certains développements sont simplement laissés en plan sans autre forme de procès. Cela justifierait aussi l'absence d'articulation entre les Problèmes: dans la mesure où ils ne sont que des aidesmémoire portant sur les questions plus difficiles et qu'ils ne sont pas destinés au public, il n'était nul besoin de les lier formellement entre eux. Finalement, la rédaction souvent inadéquate, parfois obscure, ne serait qu'une conséquence de l'état inachevé et du caractère officieux de l'oeuvre. Nous comprendrions d'autant mieux l'abondante utilisation du procédé de la formule, formules qui remplacent la plupart du temps des développements aristotéliciens plus consistants et dont l'expression choc devait rappeler à leur auteur les thèses qui allaient être utilisées dans la démonstration complète. Ainsi voyons-nous Alexandre invoquer au Problème I l'infortune (ἀποτυχία), sans même développer cette notion, comme cause de l'actualisation mauvaise d'une disposition<sup>64</sup>. Cette hypothèse reste la plus plausible, puisqu'elle rend compte aussi de la structure thématique qui se dessine en filigrane dans les *Problèmes Éthiques*.

<sup>64.</sup> *Problèmes Éthiques I* (ci-après *PE*)118.27-28 :"Car dans quoi que ce soit qui est en puissance, le pire ne se produit que par une quelconque infortune".

Pourrait-il s'agir alors d'un texte polémique inachevé dans la veine du *De Fato*? La confrontation entre les thèses éthiques aristotéliciennes et stoïciennes y est omniprésente. Aussi, la ressemblance quant à l'objectif de la réfutation du déterminisme est non négligeable. Au delà de cette simple ressemblance thématique se dessinent des parallèles textuels plus troublants. Il faut donc demeurer attentif à ces multiples parallèles philologiques qui existent entre les deux textes. La discussion de l'imputabilité morale en est un bon exemple. Alexandre, au chapitre 19 du *De fato*, après avoir discuté la nécessité de la liberté pour qu'un acte puisse être jugé volontaire ou involontaire, ajoute :

Ce n'est pas en effet sous l'action de quelque chose qui les contraint du dehors qu'ils font les actes qu'ils font, contre lesquels il leur était possible sans doute de se prémunir aussi, mais sous l'effet de la nature qui est en eux, il ne leur est pas possible de faire quoi que ce soit pour l'avoir appris ; qui, dès lors, ne serait pas responsable de ces fautes mêmes ? 65

Un lecteur attentif des *Problèmes Éthiques* ne peut manquer de remarquer que cette question adressée aux Stoïciens quant aux effets du déterminisme sur l'imputabilité morale rejoint indubitablement l'étude proposée par le *Problème IX*. Alexandre y utilise une démonstration semblable puis, pose la même question :

Que ce n'est pas non plus par contrainte que <ceux qui commettent des fautes> posent les actes qui sont vils, c'est clair puisque ce sont eux-mêmes qui font ces choses, et c'est par une impulsion propre à eux-mêmes qu'ils meuvent toutes les parties de leur corps en vue de telles actions, en y réfléchissant et en les choisissant de manière délibérée. Car

<sup>65.</sup> Alexandre d'Aphrodise, De fato, chap. 19, 40.10-14, traduction de Pierre Thillet: Οὐ γὰρ ὑπὸ τινος ἔξωθεν καταναγκάζοντος αὐτοὺς ποιοῦσιν ἃ ποιοῦσιν ῶ ἴσως ἐνῆν αὐτοῖς καὶ φυλάξασθαι, ἀλλ' ὑπὸ τῆς φύσεως τῆς ἐν αὐτοῖς οὐδὲν οῖόν τ' ἐστιν μαθόντας ποιῆσαι, καὶ τίς οὐκ ἀν αὐτοῖς τοῖς ἁμαρτανομένοις αἴτιος εἴη;

si ceux qui posent un acte délibéré sont contraints, quels seraient ceux qui n'agissent pas sous la contrainte?

ότι δὲ μὴ βία πράττουσιν τὰ φαῦλα, δῆλον ἐκ τοῦ αὐτοὺς είναι τοὺς πράττοντας αὐτά, καὶ κατὰ ἐξ αὐτῶν ὁρμὴν κινεῖν ἐπὶ τὰς τοιαύτας πράξεις τὰ ὁργανικὰ μέρη καὶ βουλευομένους περὶ αὐτῶν καὶ προαιρουμένους αὐτά. εἰ γὰρ οἱ προαιρούμενοι βιάζονται, τίνες ἄν εἷεν οἱ μὴ βιαζόμενοι:66

### Et il précise deux lignes plus bas :

En effet, ils sont eux-mêmes responsables d'avoir acquis cette disposition qui fait qu'ils ne saisissent plus que les mauvaises choses sont mauvaises pour eux-mêmes ; car lorsqu'il était assurément en leur pouvoir de ne pas faire ces choses qui les ont rendus tels, ils ne s'en sont pas gardés.

Τοῦ γὰρ ἐν ταύτη τῆ ἔξει γενέσθαι, ὡς τὰ κακὰ μὴ ὑπολαμβάνειν καὶ αὐτοῖς είναι κακά, αὐτοὶ αἴτιοι, ὅτε γ' ῆν ἐπ' αὐτοῖς μὴ πράττειν ταῦτα δι' ἀ γεγόνασιν τοιοῦτοι μὴ φυλαξάμενοι.<sup>67</sup>

Ces deux passages ne sont pratiquement que des paraphrases de celui du *De fato* 68. Ce qui est d'autant plus frappant, c'est que nous retrouvons en guise d'explication de l'expression "n'est pas quelque chose qui les contraint du dehors" une paraphrase qui prend assise sur l'utilisation du concept stoïcien d'impulsion (ὁρμή) mais qui vise à démontrer l'intériorité de la cause de l'acte ("ce sont eux-mêmes qui font ces choses, et c'est par une impulsion propre à eux-mêmes qu'ils meuvent toutes les parties de leur corps en vue de telles actions, en y réfléchissant et en les choisissant de manière délibérée"), intériorité qui s'exprime dans la délibération (βουλευομένους) et le choix qui en résulte (προαιρουμένους).

<sup>66.</sup> PE IX, 129.20-24.

<sup>67.</sup> PE IX 129.26-28.

<sup>68.</sup> Alexandre d'Adphrodise, De fato, chap. 19, 40.10-14.

Le texte des *Problèmes Éthiques* n'en demeure pas moins nettement inférieur au *De Fato*. Le caractère inachevé de cette rédaction suffirait une fois de plus à l'expliquer. Aussi, même si le déterminisme stoïcien constitue le principal obstacle à l'élaboration d'une éthique téléologique, sa réfutation semble accessoire dans les *Problèmes Éthiques*: ils sont l'élaboration même de cette éthique, et pas simplement une réfutation du déterminisme. Dimension polémique donc, mais qui n'envahit pas l'ensemble des enjeux moraux traités dans les *Problèmes*.

L'hypothèse la plus attrayante reste encore l'adoption d'une position médiane entre les deux hypothèses précédentes : les *Problèmes Éthiques* pourraient avoir été un recueil hypomnématique sur les conséquences éthiques du déterminisme et dont l'écriture aurait été concomitante au *De fato*. Pierre Thillet a parfaitement raison lorsqu'il affirme que le *De fato* aborde le problème du destin du point de vue de la physique, la difficulté consistant à en saisir la nature et les limites. Mais, si le *De fato* n'est véritablement que l'étude du destin d'un point de vue physique, peut-être les *Problèmes Éthiques* en sontils l'écho éthique, résultat d'une réflexion préliminaire ou épilogique plus large sur le déterminisme, qui transgressait les simples limites de la physique. Une comparaison entre la structure démonstrative du *De fato* et les thèmes abordés dans les *Problèmes Éthiques* fournit un éclairage nouveau sur la question de la relation entre ces deux textes.

Pierre Thillet explique en effet qu'après avoir établi que le destin existait, et qu'il était une cause au chapitre 2 du *De fato*, Alexandre procédera à une analyse des causes aristotéliciennes, tout en proposant de distinguer entre les choses qui ont pour cause la nature et celles qui sont causées par la science  $(\tau \dot{\epsilon} \chi \nu \eta)$  et demandent, pour être causées une intervention de l'agent<sup>69</sup>. Au passage, Alexandre isolera les actions qui sont dues au

<sup>69.</sup> Alexandre, De fato, chap. 3, 6.24-27 et 6.17.

hasard ou à la spontanéité<sup>70</sup>. Cette même distinction entre nature et science dans l'ordre des causes est présente au *Problème I*, tout autant que l'évocation du rôle de la mauvaise fortune (ἀποτυχία) dans la détermination morale<sup>71</sup>. Les chapitres 5 et 6 du *De fato* établissent que, sur le plan de la physique, le destin est cause finale. Alexandre y fait aussi la distinction entre ce qui se produit par nature et ce qui le fait nécessairement. Sans y être strictement parallèles, les *Problèmes I* à *VII* s'inscrivent dans la foulée d'une démonstration semblable, mais sur le plan éthique. Alexandre y défend la téléologie aristotélicienne et trace le portrait des causes qui seront effectives dans le champ moral. En réfutant ensuite l'indifférence, Alexandre explore les relations de contrariété sur un plan théorique et propose à grands traits une théorie de l'action morale reposant sur la dimension rationnelle de l'individu, dimension qui non seulement soutient mais rend possible l'ensemble du processus de détermination. Or, la démonstration proposée par Alexandre conduit tout droit à l'affirmation d'une liberté de choix, comprise comme choix entre des contraires : c'est là le propos du chapitre 12 du *De fato*.

Dans le chapitre 13 du *De fato* Alexandre met en garde contre les arguments de ces adversaires stoïciens qui proposent de concevoir la liberté comme l'expression de la nature propre de chacun. Alexandre oppose ainsi sa définition de la liberté à ce que les Stoïciens nomment la tendance (ὁρμή), qui serait le principe de l'action libre chez ceux qui sont capables d'assentiment (συγκατάθεσις)<sup>72</sup>. Le *Problème V* aborde aussi le problème de la tendance et de l'appropriation naturelle (οἰκείωσις), cette fois dans le contexte d'une définition de la relation de contrariété entre le plaisir et la peine. La

<sup>70.</sup> Ibid., chap. 4, 7.18-25.

<sup>71.</sup> PEI, 118.27-30.

<sup>72.</sup> Alexandre, De fato, chap. 13, 28.3-7.

ressemblance thématique entre les *Problèmes Éthiques* et le *De fato* ne s'arrête pas là : le *De fato* proposera une réfutation de la thèse stoïcienne de l'assentiment à la tendance naturelle comme principe de la liberté aux chapitres 14 et 15 puis, des chapitres 16 à 21, il soulignera l'impossibilité de l'application pratique des doctrines qui admettent le destin en montrant que cette notion est incompatible avec l'imputabilité morale. Nous retrouvons cette démonstration au *Problème IX*. Bien d'autres liens pourraient être relevés entre ces deux textes. Nous tracerons ces parallèles au fil de notre commentaire. Même si cette relation entre les deux textes n'est peut-être due qu'à l'objet traité, le rapport des *Problèmes Éthiques* au *De fato* est indubitable.

Nous devons faire à ce titre une observation supplémentaire : tous les manuscrits qui contiennent les *Problèmes Éthiques* contiennent aussi le *De fato*. De plus, Ivo Bruns indique dans sa préface aux *Quaestiones* que dans le Marcianus 258, codex reconnu comme le plus fiable par Pierre Thillet pour la tradition du *De fato*, les *Problèmes Éthiques* ne sont pas assemblés avec les autres *Quaestiones*. En effet, entre les trois premiers livres des *Quaestiones* et le quatrième, viennent s'intercaler le *De anima liber alter* et le *De fato*. Il n'y a évidemment pas assez d'indices pour affirmer hors de tout doute que le lien entre les *Problèmes Éthiques* et le *De fato* est plus fort et plus concret que nous l'avions d'abord supposé. Nous y trouvons toutefois maintes coïncidences qui incitent à réfléchir sur le destin qu'a connu ce texte.

La réponse au statut des *Problèmes Éthiques* dans le corpus alexandriste réside dans ce lien au *De fato*. Chose certaine, les *Problèmes Éthiques* ne sont pas un simple recueil artificiel de problématiques éthiques isolées. Ils ont une structure et celle-ci s'articule autour de l'élaboration d'une éthique téléologique impliquant la responsabilité individuelle, élaboration qui présuppose la réfutation du déterminisme stoïcien. La ressemblance frappante entre les thèmes et les préoccupations du *De fato* et ceux abordés

par les *Problèmes Éthiques* porte à croire qu'ils ont eux aussi été rédigés aux environs de 198 à 209 de notre ère.

Pourtant, quel qu'en soit le statut, rien ne permet de conclure avec certitude que ce texte est bel et bien d'Alexandre lui-même. Ce texte est représentatif de l'école d'Alexandre : il est écrit par un aristotélicien qui utilise les mêmes thèses que celles du De fato dans son interaction avec le déterminisme stoïcien. Une attribution indirecte, à l'école d'Alexandre plutôt qu'à l'auteur lui-même, permet tout de même une analyse des théories alexandristes basée sur ce texte. Dès lors, la question du statut des *Problèmes* Éthiques consisterait à se demander si leur rédaction s'est faite avant, pendant ou après celle du De fato. Les Problèmes ont-ils été rédigés avant ? Ils constitueraient alors une réflexion éthique révélant à leur auteur la nécessité de combattre le déterminisme stoïcien pour préserver l'éthique aristotélicienne. Leur rédaction s'est-elle faite en même temps que le De fato? Il serait alors possible que les textes des Problèmes aient été retranchés du De fato, soit pour atténuer les incidences éthiques de la réfutation, soit parce qu'ils ajoutaient à une démonstration physique des éléments éthiques jugés superflus. Ont-ils finalement été écrits après le De fato? Ils représenteraient alors l'effort de compréhension aristotélicien des répercussions sur l'éthique d'une réfutation du déterminisme. Même limitée à sa portée physique, une réfutation du destin ne manque pas de poser la question de la responsabilité morale. Car, si le destin n'existe pas et que la sphère de l'action humaine comporte des éléments qui dépendent de nous, il faudra expliquer quelles sont les modalités qui s'appliquent à l'évaluation morale. Comme réplique aux incidences morales du déterminisme stoïcien, Alexandre proposerait alors un système aristotélicien qui associe l'exercice de la vertu à celle de la responsabilité à l'égard de tout ce qui est volontaire.

Vouloir que le texte des *Problèmes Éthiques* soit directement attribuable à Alexandre reste un voeu pieux. Aucun indice direct ne permet, à l'heure actuelle, d'en

établir la propriété intellectuelle. Nous voyons dans ce texte une représentation raisonnablement fidèle de l'école d'Alexandre. Les incidences philosophiques d'une telle attribution indirecte sont tout aussi intéressantes : en considérant les liens avec le De fato, le texte des Problèmes Éthiques prend une tout autre signification sur le plan méthodologique. Il révélerait une dynamique scolaire où les disciples discutaient les thèses du de Fato dans une perspective éthique. Puisque l'authenticité réelle des Problèmes Éthiques ne saurait être arrêtée, nous n'hésiterons pas à les attribuer provisoirement à Alexandre d'Aphrodise. Les nombreux indices invoqués jusqu'à maintenant montrent que c'est là la plus prudente hypothèse.

# 1.4 Le rapport à l'Éthique à Nicomaque

En raison de l'édition même des Problèmes Éthiques, une lemmatisation systématique de l'Éthique à Nicomaque, qui consisterait à retracer les passages précis d'Aristote suivis de leurs commentaires par Alexandre, n'est pas envisageable. Car les Problèmes Éthiques ne sont pas un commentaire dont la structure serait calquée sur celle de l'Éthique à Nicomaque. Il y a évidemment quelques citations de l'Éthique à Nicomaque mais, à l'exception du Problème XII qui présente en introduction un lemme et auquel un titre a pu être ajouté par la suite, ces passages ne sont pas des lemmes au sens strict qui introduiraient un commentaire spécifique. Elles sont plutôt des citations qui servent de preuve à la démonstration. Un effort doit toutefois être investi dans cette recherche de parallèles au texte de l'Éthique à Nicomaque, de sorte que surgisse, au moins partiellement, un rapport lemmatique à l'éthique aristotélicienne. Même en dehors d'une comparaison systématique, il est possible d'identifier, dans le texte d'Aristote, les points saillants étudiés sous l'enseignement d'Alexandre. De cela dépend la possibilité d'une comparaison entre les exégèses de l'éthique aristotélicienne qui nous sont parvenues. Plus important encore, la découverte des quelques lemmes utilisés par Alexandre met en lumière les parties les plus problématiques, de l'avis de ses adversaires, de l'éthique d'Aristote. Elle montre ainsi là où les efforts devaient être investis pour lutter contre les philosophies concurrentes. Ainsi, le rapport à l'Éthique à Nicomaque est particulièrement intéressant, en ce qu'il accentue la tension entre cette oeuvre primordiale de l'éthique dans l'Antiquité et les philosophies morales qui tenteront de lui succéder. Les Problèmes Éthiques permettent en effet de comprendre comment avait été reçu le texte aristotélicien et quelles pressions les thèses aristotéliciennes subissaient. D'un autre côté, les citations d'Aristote qu'utilise Alexandre se présentent parfois comme de véritables pierres d'assise, comme si leur valeur avait été éprouvée et ne constituait plus un enjeu philosophique. Il faut en conclure que dans leur rapport à l'oeuvre d'Aristote, les Problèmes Éthiques présentent non seulement les difficultés que rencontrait l'aristotélisme, mais aussi les quelques thèses inébranlables qu'il semblait maîtriser.

#### 1.5 Le rapport au matériel stoïcien

Les confrontations entre le stoïcisme et la pensée aristotélicienne ont été multiples. Certes, le stoïcisme n'a pas réussi à présenter une théorie unifiée. Tout au plus, pouvonsnous énoncer quelques principes récurrents chez les auteurs stoïciens, mais les
conséquences tirées de ces principes varient en fonction du philosophe qui les utilisait.
Il subsiste donc des divergences majeures entre les auteurs stoïciens eux-mêmes sur le
plan des considérations éthiques. En effet, il arrive même que deux auteurs stoïciens
adoptent des positions radicalement différentes. Cléanthe et Chrysippe, par exemple,
avaient une conception diamétralement opposée du caractère immuable de la vertu :
Cléanthe soutenait que la vertu est immuable tandis que Chrysippe considérait que l'état
d'ébriété pouvait être considéré comme une entorse à la vertu qui, de ce fait, n'était pas
un état entièrement stable.

Aussi faut-il être minutieux dans l'établissement de comparaisons théoriques entre l'alexandrisme et le stoïcisme. Alexandre est bien au fait cependant de ces divergences et il lui arrivera de présenter les deux versions d'une même théorie, avant de les réfuter toutes deux. En dépit de ces divergences, un point d'accord commun émerge : le stoïcisme a une portée holistique sur le plan ontologique, c'est-à-dire que les principes philosophiques qui y sont énoncés doivent être applicables à la totalité des choses qui composent le monde au sens où l'univers y est un tout unifié sous une raison ultime. Au vu des effets que peut avoir une telle conception sur la conception de l'être humain, il est presque trivial d'affirmer que le holisme sera un problème central dans l'élaboration de l'éthique d'Alexandre.

Sans tenter d'inscrire dans le stoïcisme des divisions artificielles, il faut tout de même procéder à la comparaison avec Alexandre de manière thématique<sup>73</sup>. La raison en est simple : c'est ainsi qu'Alexandre procède. Il ne conteste pas un auteur particulier, mais cherche, pour chacun des thèmes abordés, à engager dans les discussions les divers points de vue que le stoïcisme a émis. Comme Sharples le suggère, cela ne signifie pas pour autant que les arguments invoqués par Alexandre auraient été acceptés par les Stoïciens eux-mêmes<sup>74</sup>. Nous ne pouvons lui accorder cependant que les arguments utilisés n'entendent pas nécessairement représenter, dans les *Problèmes Éthiques*, les positions stoïciennes et épicuriennes. Certes, il n'est pas question ici d'attribuer ces thèses aux Stoïciens, ni même de soutenir que les *Problèmes* offrent une représentation

<sup>73.</sup> Les fragments stoïciens sont si épars qu'il est parfois impossible d'en restituer les oeuvres. La solution consiste donc à réunir les fragments en fonction de l'objet traité. Les travaux de A. A. Long et D. N. Sedley (*Les philosophes hellénistiques*, Paris, Flammarion, 3 tomes, 2001 dans la traduction française de Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin) procèdent efficacement à ce regroupement thématique des fragments stoïciens, sur la base de la classification utilisée par Hans Von Arnim (*Stoicorum veterum fragmenta.*, ci-après désigné *SVF*, Teubner, Stuttgart, 1964).

<sup>74.</sup> Sharples, R. W., Op. cit., 1990, p. 2.

fidèle de ces thèses. Cependant, l'historique de la relation entre Alexandre et les thèses stoïciennes que laisse entrevoir le *De fato* nous invite à considérer que les *Problèmes Éthiques* fournissent un aperçu de la réception des objections formulées par les Stoïciens à l'encontre des théories aristotéliciennes. Sans prétendre que les thèses stoïciennes étaient identiques à celles que les *Problèmes Éthiques* font intervenir, nous devons tout de même concevoir que, d'un point de vue alexandriste, ce sont bien les positions stoïciennes qui doivent être réfutées pour parvenir à l'établissement d'une responsabilité morale aristotélicienne.

Même si Chrysippe demeure la cible principale de ses arguments, Alexandre n'hésite pas à évoquer les arguments de Cléanthe ou ceux de Zénon. Les *Problèmes Éthiques* mettent à l'épreuve un large éventail de thèses stoïciennes. Cela tient précisément au fait que la doctrine stoïcienne n'est pas unifiée : les difficultés soulevées contre l'aristotélisme ont des provenances stoïciennes multiples. Elles naissent de préoccupations éthiques qui diffèrent selon les auteurs, mais qui s'inscrivent dans le cadre de l'ontologie moniste du stoïcisme. Alexandre est conscient de ce caractère moniste si bien que lorsqu'il traite des problèmes liés au plaisir, il ne se limite pas aux bornes posées par les thèses aristotéliciennes : il ira jusqu'à contester l'essence de l'homme qui soutient les thèses stoïciennes liées à cette problématique.

La conception intellectualiste de l'émotion développée par Chrysippe et les Stoïciens qui le suivront sera un autre objet de conflit majeur. Les implications de cette théorie ont en effet des conséquences fondamentales sur la définition de l'homme. À partir de ce moment, la dimension hégémonique de l'homme, assimilable à la partie rationnelle, prendra une importance capitale : elle préside au rapport au monde par sa régulation des sens. L'homme dépendra de ses jugements pour le contrôle des situations liées aux émotions et au plaisir. Ainsi, la liberté et la responsabilité d'un individu à l'égard de ses passions s'en trouvent subsumées sous une notion d'assentiment aux

représentations. Quant à la dimension vertueuse, il semble bien que les présupposés aristotéliciens l'emportent. Tous le système téléologique de détermination morale dont Alexandre fera usage dans sa démonstration présuppose le modèle de la vertu comme médiété d'Aristote. Alexandre applique donc ce modèle à la détermination morale en montrant qu'il répond, lorsque nous le comprenons bien, aux critiques de ses adversaires. Pour cette raison, il ne proposera pas une véritable étude de la vertu elle-même. Elle sert plutôt de modèle, exemplifiant d'autres démonstrations. La vertu occupe en effet une place centrale dans les *Problèmes Éthiques*, comme tension de tout un chacun vers le bien, s'opposant alors aux Stoïciens, pour qui cette idée est plutôt abordée du point de vue du sage. Quant à la responsabilité morale qui en résulte, Alexandre devra montrer que la conception stoïcienne de la détermination nécessaire, qui implique que nous ne sommes libres que de nos assentiments, ne rend pas compte de la réalité. Comme nous l'avons dit précédemment, ce n'est là qu'une réfutation accessoire. Elle sert à mettre en lumière une conception morale de l'homme, sans constituer l'enjeu ultime des *Problèmes Éthiques*.

Dans cette perspective, le lien au *De Fato* d'Alexandre devient d'autant plus énigmatique. Les *Problèmes Éthiques* ont-ils servi à développer l'argumentation anti-déterministe? Ou alors, au contraire, le *De Fato* avait-il déjà été écrit, constituant certainement aux yeux d'Alexandre une réponse au déterminisme suffisamment étoffée pour ne pas avoir à argumenter à nouveau sur ce point? Il subsiste malheureusement trop peu d'informations pour fournir à ces questions une réponse simple. Pour y parvenir, il faudrait sans doute effectuer une comparaison systématique entre les arguments du *De Fato* et ceux des *Problèmes Éthiques*. Puis, nous devrions comparer les sources qu'utilise Alexandre dans chacune de ces oeuvres afin de saisir les différences qui subsistent entre les interprétations qu'il en propose.

Dans tous les cas, le texte des Problèmes Éthiques peut dorénavant être présenté comme un écrit polémique répondant aux conséquences éthiques qu'entraîne l'adoption de l'ontologie stoïcienne dans le rapport au destin. L'objectif de sa première partie, les Problèmes I à XII, est l'établissement d'une responsabilité morale, justifiée par un impératif éthique qui ne soit pas imposé par une vision déterministe du monde. L'impératif éthique aristotélicien découle de l'idée que le bonheur est une fin vers laquelle l'homme doit tendre. Cette tension a pour lieu privilégié la rationalité humaine, seule capable de permettre l'acquisition des dispositions nécessaires à l'atteinte et à la conservation du bonheur. Il y a donc un principe interne régissant la morale individuelle. La morale stoïcienne a quant à elle maintenu un idéal de sagesse, poussant ainsi l'éthique à reconnaître dans la raison toute puissante de la nature une justification morale externe. Dans ses *Problèmes Éthiques*, Alexandre reconnaît que la raison est puissance mais il estime que cette puissance doit se traduire dans le langage par l'élaboration d'une communauté politique. A lexandre cherche alors à conserver de la pensée aristotélicienne dont il hérite le fondement externe, social, de la morale. Ainsi, la raison individuelle obtiendra ce rôle de pont entre une justification interne – qui naît de la participation de la raison à la poursuite du bonheur- et externe - imposée par la nature comme une puissance intégrée à la communauté politique – de la moralité.

L'éthique aristotélicienne, articulée autour du rapport entre la physique et l'éthique et systématisée comme telle par Alexandre, est un tournant dans l'histoire de la morale. À un moment où le stoïcisme prend de l'expansion philosophique, Alexandre s'inscrit en marge. Tout en conservant le langage utilisé par leurs prédécesseurs, il intègre celui des courants de pensée concurrents. De cette façon, les Aristotéliciens du troisième siècle ont adapté le discours d'Aristote aux nouvelles réalités de la pensée à l'époque impériale. Cette capacité d'adaptation a certainement donné un regain de vie à l'éthique aristotélicienne. Peut-être même en a-t-elle assuré la survie. Au-delà de la simple

adaptation, la confrontation a profondément stimulé la mise en place d'un système original. Nous verrons en effet comment l'évolution de l'éthique est empreinte de ruptures, auxquelles Alexandre a fait face. L'étude des *Problèmes Éthiques* fera saisir l'effort qu'il a déployé, parfois pour éclaircir et systématiser les divers éléments de l'aristotélisme, parfois pour créer, en dépit de l'orthodoxie, une manière nouvelle de concevoir la théorie aristotélicienne qui tienne compte des critiques et des difficultés qui lui avaient été adressées.

Cet effort d'adaptation de l'aristotélisme entrepris par Alexandre répond aux nouveaux problèmes soulevés par les philosophies contemporaines, principalement la naissance à tâtons de la notion de volonté. De fait, comme l'a fait valoir A.-J. Voelke, l'introduction de la partie hégémonique (ἡγεμονικόν) stoïcienne et la définition de l'homme que cette notion présuppose mettent en jeu une forme de volonté<sup>75</sup>. Certes, il n'est pas question ici d'une volonté étoffée, d'un réel pouvoir de décision individuelle. Il n'est pas certain par ailleurs qu'un modèle stoïcien, foncièrement déterministe, soit compatible avec une faculté individuelle ayant prise sur le monde. Toutefois, l'aristotélicien confronté à une telle notion devait l'adapter à son modèle théorique. En effet, les notions de volontaire (τὸ ἐκούσιον), de choix (προαιρέσις) et de choix délibéré (βουλήσις), qui occupent l'essentiel du livre III de l'Éthique à Nicomaque, impliquent, sinon l'ἡγεμονικόν stoïcien lui-même, au moins ses conséquences. Or, ces conséquences sont d'ordre ontologique, l'ἡγεμονικόν se présentant d'abord comme une nouvelle définition de l'essence de l'être humain.

<sup>75.</sup> Voelke, André-Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.

Il serait bien sûr difficile de prétendre que l'ήγεμονικόν est présent chez les Aristotéliciens. Ce concept d'une partie hégémonique de l'âme qui assume les fonctions directrices en réponse aux perceptions que lui fournissent les autres parties est entièrement stoïcien. Nous sommes bien loin de la distinction aristotélicienne des parties de l'âme. Pourtant, cette conception a un attrait pour Alexandre puisqu'elle crée un être humain unifié, dont les sens, qui permettent le rapport au monde, sont placés sous l'égide de sa raison. Cette conception propose donc une explication des processus psychologiques internes du rapport au monde qui apparaît beaucoup plus proche de la réalité observable que celle préconisée par la partition aristotélicienne dont héritait Alexandre. Sans pour autant s'emparer de l'ήγεμονικόν, concept trop chargé de stoïcisme pour être intégré sans modification à une thèse aristotélicienne, Alexandre en tire tout de même les leçons.

En accentuant le rôle de la délibération dans son modèle de l'action morale, Alexandre tend ainsi à adopter cette théorie, intégrant du même élan le concept naissant d'acteur volontaire dans l'aristotélisme. Une redéfinition est ainsi proposée. Pourtant, à aucun moment Alexandre n'arrive à cerner l'idée de volonté elle-même. Il devra se rabattre sur les notions aristotéliciennes pour expliquer le phénomène de l'agir libre mais effectuera aussi certaines concessions en faisant appel à des notions stoïciennes. Pour cette raison, il mettra en évidence la portée de la liberté humaine à travers le concept de "ce qui dépend de nous" (è $\varphi$ '  $\uparrow \mu \bar{\nu} \nu$ ). Il accordera aussi une importance capitale à la responsabilité morale, comme résultat de la délibération et fruit de la liberté. La notion de "raisonnement juste" ( $\delta \rho \theta o \varsigma \lambda \delta \gamma o \varsigma$ ) jouera ainsi un rôle prépondérant en réponse à la conformité de la raison à la nature invoquée par les Stoïciens. Il sera contraignant pour la délibération et jouera, analogiquement, le rôle d'une volonté divine imposée à la volonté humaine, tout en conservant un rapport privilégié à la rationalité de l'individu qui s'y conforme.

Cette intégration de la notion de liberté individuelle, de volonté, aura au moins un effet majeur sur l'éthique alexandriste. Certains penseurs, comme les Cyniques qui décriaient cet état de fait, plaçaient la motivation éthique à l'extérieur de l'individu, tel un ensemble de règles générées par le groupe social et qui s'imposeraient à l'individu pour réguler son comportement. Pour les Stoïciens, ce moteur externe de la morale est plutôt la raison divine et parfaite à laquelle le sage doit se conformer. D'autres, à l'instar du Socrate platonicien, voient dans la morale le résultat d'un acte d'intériorité, où le développement moral de l'individu est nécessairement lié au développement de ses connaissances et de ses capacités à pratiquer la vertu. Alexandre, lui, a ceci d'original qu'il cherche à concilier les deux. Il n'accepte pas un déterminisme extérieur (comme le montrent bien le *De Fato* et les *Problèmes Éthiques*) pas plus qu'il n'accorde à l'individu une capacité à se déterminer entièrement lui-même. Certes, la liberté est grande, mais la limite morale est toujours présente, tant dans l'impératif extérieur naturel qu'est la vertu que dans l'intériorité de notre partie intellective. Pourquoi cherche-t-il à concilier deux idées à prime abord opposées?

La réponse est sans doute plus simple qu'il n'y paraît<sup>76</sup>. En effet, la dualité de l'impératif moral chez Alexandre pourrait bien n'être que l'expression de l'idée, déjà latente dans l'Éthique à Nicomaque, que la morale individuelle, qui puise son expression dans la liberté de la raison, ne saurait subsister en tant que morale que si elle s'ordonne à une fin. Ainsi, l'intériorité de l'acte moral ne saurait se passer d'une téléologie qui, par sa détermination naturelle, fournit une mesure extérieure de la moralité. Tant que cette théorie n'avait pas été confrontée à une vision déterministe du monde, qui aurait pu assimiler la fin aristotélicienne à un impératif moral extérieur, il n'était nul besoin de nuancer. Dès lors cependant que l'homme se trouve redéfini par les Stoïciens et qu'il perd sa liberté individuelle, d'un point de vue strictement alexandriste, au profit d'une raison qui lui est supérieure, il fallait redéfinir dans la pensée aristotélicienne la relation entre la morale individuelle et la fin (le  $\tau \in \lambda \circ \varsigma$ ).

Alexandre y parviendra notamment en concédant à la capacité individuelle une liberté qui s'exprime comme une responsabilité à l'égard de la téléologie. Dès lors, la réconciliation des deux paliers se produirait ainsi : la raison, en ce qu'elle est le principe interne de la morale, est garante de la liberté individuelle, qui se traduit par une

<sup>76.</sup> Nous pourrions justifier cette conciliation en invoquant le penchant d'Alexandre d'Aphrodise pour le matérialisme de Straton de Lampsaque, qui fut successeur de Théophraste à la tête du Lycée, et qui avait été nommé "le Physicien" en raison de ses nombreuses études sur la nature (Polybe, *Histoire*, XII, 25C, 3. Traduit par Pédech, P., Paris, Belles Lettres, vol 9. Voir aussi Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, V, 58-64. Traduction de Michel Narcy). La modification substantielle de l'éthique aristotélicienne par Alexandre serait ainsi une réponse à la définition de l'homme proposée par les Stoïciens et dont Alexandre, sans l'accepter entièrement, devait reconnaître la valeur en raison de ses fondements matérialistes. Paul Moraux propose de lire la présence d'un tel matérialisme chez Alexandre (Moraux, P., *Op. cit.*, 1942). Pierre Thillet a quant à lui fourni un contre-argumentaire dans son article "Matérialisme et théorie de l'âme et de l'intellect chez Alexandre d'Aphrodise" (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 171(CLXXI), 1981, pp. 5-24) où il remet sérieusement en question un tel matérialisme. La présence d'un matérialisme chez Alexandre reste donc à établir.

responsabilité à l'égard de la fin (principe externe). La morale individuelle devient ainsi génératrice du principe externe de la morale, au sens où l'acceptation par l'individu de sa responsabilité lui impose du même coup de se conformer à un impératif naturel qui ne dépend pas de lui. Ainsi, les modifications apportées à l'éthique d'Aristote par Alexandre ont été motivées par l'apparition, encore incomplète et parcellaire à ce moment, du concept de volonté impliqué par l'ήγεμονικόν stoïcien. La réconciliation des deux paliers d'impératif moral est peut être une des réussites les plus probantes d'Alexandre. Et cette réconciliation a lieu dans une notion de volonté – de prise en charge responsable par l'individu de son développement moral – toujours présente mais jamais nommée.

Les *Problèmes Éthiques* ne sont qu'une infime partie du corpus d'Alexandre d'Aphrodise. La multitude d'informations que ce texte a transmises quant à l'évolution de l'éthique aristotélicienne et à sa confrontation aux philosophies morales qui lui étaient contemporaines en font pourtant une pièce essentielle du puzzle que représente l'histoire de la transmission de cette éthique. S'il faut saisir la mesure des influences de l'interaction philosophique sur l'éthique, nous ne devons plus écarter ce texte. Les éthiques d'Aristote (à Nicomaque et à Eudème, la Grande Morale étant volontairement omise du corpus pour des raisons d'inauthenticité probable) semblent traiter comme un sujet à part la dimension éthique de la philosophie. Aristote articulait l'éthique sur le projet d'une philosophie pratique, où elle est présentée comme une partie de la politique. Dans le contexte impérial de réactualisation des textes d'Aristote, Alexandre d'Aphrodise doit traiter la dimension morale. Les Problèmes Éthiques sont un indice de cette pression que subissait l'éthique aristotélicienne au tournant du troisième siècle. Face à des théories qui impliquaient une éthique à forte connotation platonisante et stoïcisante, l'aristotélisme ne pouvait pas demeurer en reste. Non seulement les Problèmes Éthiques marquent-il un passage de la théorie vers des développements ultérieurs, mais ils constituent en plus un effort exégétique et philosophique qui vise à redonner à l'éthique aristotélicienne une pertinence ajustée aux enjeux de son époque.

Nous serions tenté aussi de demander si les modifications qu'a subies l'éthique aristotélicienne à travers cet effort d'adaptation ne l'ont pas dénaturée. Assurément, Alexandre demeure aristotélicien, respectant autant que possible l'orthodoxie aristotélicienne. Mais les thèses aristotéliciennes sont mises à l'épreuve sur des points de "détail" qu'Aristote lui-même n'avait pas abordés. Les réponses d'Alexandre à ces problématiques, toutes aristotéliciennes qu'elles soient, n'en demeurent pas moins celles d'Alexandre. Certes, il les puise au coeur du système d'Aristote. Il lui arrive toutefois de modifier légèrement, pour les besoins de l'argumentation, la pensée de son maître, voire même d'intégrer et de développer certains concepts aristotéliciens dans son modèle. Dans cette mesure, ne devrions-nous pas dire plutôt que nous sommes en présence d'une éthique alexandriste? La frontière entre l'exégèse d'un concept et la proposition personnelle est parfois mince. Nous tenterons de démontrer qu'Alexandre l'a franchie à quelques reprises. Il restera à voir si ces divergences doivent être considérées comme constitutives.

C'est avec ces considérations en tête que s'élaborera notre réflexion sur les *Problèmes Éthiques*. La véritable richesse de ce texte tient moins à sa rédaction littéraire qu'à son contenu philosophique. La rédaction est déficiente, probablement incomplète, et son style ne présente en effet pas un grand intérêt littéraire en lui-même. L'élaboration éthique qui s'y trouve ne doit pas pour autant être occultée. Cette élaboration est non seulement présente mais originale. Elle devient plus nette dès lors que nous faisons intervenir dans l'analyse de ce texte les rapports textuels, tant avec Aristote lui-même qu'avec les Stoïciens. Le rapport au *De fato* est donc, lui aussi, primordial pour bien comprendre la polémique à l'oeuvre dans les *Problèmes Éthiques*. Pour ces raisons, nous avons préféré dans notre thèse mettre l'accent sur le commentaire : une traduction ne

permettrait pas de saisir entièrement la dynamique polémique qui anime les *Problèmes Éthiques*. Notre but premier sera donc de faire ressortir les relations textuelles que ce texte entretient avec les écrits stoïciens sans pour autant laisser en plan l'effort de traduction. C'est dans cette interaction de la pensée alexandriste avec les philosophies concurrentes que se dégage la véritable portée philosophique de ce texte, portée que ne laisse qu'entrevoir l'organisation actuelle des *Problèmes Éthiques*. Nous tenterons de montrer comment les *Problèmes* qui composent ce texte d'Alexandre peuvent être articulés les uns aux autres. Ainsi, notre commentaire voudra rendre compte de la dynamique qui oppose l'aristotélisme et le stoïcisme tout autant que le rapport entre Alexandre et le Stagirite.

Pour y parvenir nous avons proposé avant chacun de nos commentaires une traduction française des douze *Problèmes* qui composent le développement de la responsabilité morale dans sa dimension polémique que veut cerner notre thèse. La traduction anglaise actuelle de Robert Sharples demeure à cette fin un outil très utile. En vertu du caractère particulier de ce texte et de l'important rôle qu'il a pu jouer, une traduction française s'impose toutefois, afin de le rendre plus accessible au lecteur francophone qui n'y aurait pas accès dans la langue originale. Nous avons tenté, dans notre traduction, de maintenir la structure du texte grec partout où il était possible de le faire. Cependant, il a parfois fallu modifier la suite littérale du texte afin d'en rendre le sens intelligible. Dans ces rares cas, nous nous sommes limité aux possibilités énoncées par l'apparat critique, laissant aux éditeurs la lourde tâche d'amender le texte. Nous avons préféré signaler ces modifications dans notre commentaire, afin de ne pas alourdir inutilement la traduction elle-même.

En dépit des efforts que nous ferons ici pour l'éclaircir, les Problèmes Éthiques d'Alexandre d'Aphrodise demeureront un texte difficile d'accès. Nous possédons si peu d'informations quant à sa rédaction que la teneur philosophique réelle de l'argumentation et l'objectif poursuivi par chacun des Problèmes restent souvent obscurs. Deux lectures de ce texte sont cependant possibles : une lecture littérale et une lecture philosophique. A priori, la lecture littérale de ce texte est la plus difficile. De l'avis général, parler de l'organisation interne du texte d'un point de vue littéral relève de l'euphémisme. Ainsi, une lecture littérale fait ressortir les nombreuses ruptures argumentatives. D'un Problème à l'autre, les thématiques semblent se succéder sans liens apparents les unes aux autres. Aussi, l'exposé des thèses ne semble pas avoir été systématisé, si bien que l'articulation entre les Problèmes est absente. Finalement, l'édition du texte est elle-même problématique : l'exemple le plus frappant en est que le Problème XXVI n'est qu'une reprise textuelle de la fin du Problème XXIII. Une multitude d'autres exemples pourraient en être donnés. Une approche littérale du texte obligerait donc à conclure que les Problèmes Éthiques ne sont qu'une collection d'arguments de l'éthique alexandriste.

La lecture philosophique du texte montre qu'il en va tout autrement. Car en dépit du désordre apparent que présentent les *Problèmes éthiques* il y persiste, en trame de fond, une structure. Cette structure est essentiellement polémique. L'étude des *Problèmes I* à *XII* révèle en effet qu'à travers l'opposition entre les thèses éthiques aristotélicienne et stoïcienne est née une nouvelle éthique, d'abord aristotélicienne, mais profondément engagée dans la réfutation du déterminisme. En outre, cette lecture des *Problèmes éthiques* rend saillante une structure restée jusque là ignorée par les exégètes modernes, structure qui s'articule autour d'une démonstration de la présence d'un

impératif éthique en concurrence avec le déterminisme dans l'explication de l'action humaine. Il naît de cette confrontation un concept de responsabilité hérité des thèses éthiques aristotéliciennes, mais renforcé par la mise à l'épreuve proposée par le stoïcisme.

Ces deux approches, littérale et philosophique, ne sont pas mutuellement exclusives. Elles sont complémentaires. La lecture littérale permet de retracer les thématiques aristotéliciennes qui étaient les plus problématiques. Elle se prête donc à une étude par thème de l'évolution de l'éthique aristotélicienne comme celle que proposait Arthur Madigan<sup>77</sup>. Elle informe en outre sur les procédés argumentatifs utilisés par l'école d'Alexandre. La lecture philosophique quant à elle met en lumière les interactions entre le texte des *Problèmes Éthiques* et les thèses des adversaires qu'Alexandre entend réfuter. Elle permet d'établir une structure polémique du texte et de pallier l'absence d'articulation entre les *Problèmes* que présente l'état littéral actuel.

La structure polémique n'est évidemment pas apparente dans l'optique d'une lecture littérale. Elle n'est pas en soi une preuve de l'unité qu'aurait pu connaître ce texte. Les *Problèmes Éthiques* pourraient encore être un assemblage de textes unis par leur composante éthique. Si tel est le cas pourtant, celui qui aura assemblé les morceaux de l'éthique alexandriste devait connaître la théorie aristotélicienne. Nous voyons les *Problèmes* se succéder, contribuant chaque fois à la mise en place de thèses épistémologiques ou ontologiques, de concepts, de critères qui seront réutilisés dans les *Problèmes* subséquents. Que ces textes aient ou non été destinés à cet assemblage, nous ne saurions l'affirmer. L'état actuel du texte ne saurait cependant être attribué au hasard. Sa justification ne peut pas non plus être réduite à la seule thématique éthique qui les sous-tend. Les *Problèmes Éthiques*, qu'ils y aient été destinés ou non, ont été ordonnés

<sup>77.</sup> Madigan, A., Op. cit.

sur la base de la polémique qui oppose Alexandre aux Stoïciens quant aux effets du stoïcisme – non seulement de la thèse déterministe, mais aussi de l'ontologie qu'il préconise – sur l'éthique.

Cette organisation argumentative peut être constatée dans la première partie des *Problèmes Éthiques*. En effet, les principes ontologiques et épistémologiques de l'éthique aristotélicienne seront d'abord opposés à la catégorisation stoïcienne de l'indifférence dans les *Problèmes I* à *III*. Alexandre affirme alors le rôle naturel de la téléologie dans le domaine de l'être. Il opposera à la détermination d'indifférence une indétermination de la puissance. Ensuite, du *Problème IV* au *Problème VIII*, il traite les relations de contrariété, tout en poursuivant son étude de l'indifférence stoïcienne. Alexandre établira dans ces passages les critères qui devraient être utilisés dans l'évaluation morale. Il liera ces critères au modèle de la vertu et du vice, qu'il utilisera ensuite de manière analogique pour décrire les modalités de l'involontaire. Les *Problèmes* suivants (*IX* à *XII*) déploieront les outils qui ont été développés contre les conséquences du déterminisme sur l'imputabilité morale. Alexandre y développera une notion de responsabilité morale individuelle qui prend assise sur la reconnaissance du caractère naturel de la téléologie.

#### A) Les principes ontologiques et épistémologiques de l'éthique aristotélicienne

Dans les Apories contre ceux qui disent que le fait de vivre n'est pas un bien (Problème I), Alexandre explique que la vie sera déterminée par la manière dont elle sera menée. Or, la détermination bonne, la meilleure actualisation, peut être atteinte selon deux modalités : par les arts ( $\tau \dot{\epsilon} \chi \nu \alpha \iota$ ), au sens de sciences, ou par nature. L'homme étant le seul à posséder la raison, et incidemment à être apte à pratiquer la  $\tau \dot{\epsilon} \chi \nu \eta$ , il a dès lors la possibilité d'échapper à la détermination par nature. La pire détermination ne pourra quant à elle être que le fruit du hasard : un être raisonnable ne saurait choisir

d'être vicieux. Ainsi, le processus téléologique est naturel. Tout n'est d'abord que puissance.

La nature ne confère donc aux choses que des potentialités : rien ne peut être achevé sitôt sa venue à l'être. La nature se chargera d'achever toutes les choses qui sont de l'ordre du nécessaire en les actualisant nécessairement vers le mieux. Pour ce qui a trait à l'homme, il en va autrement. L'homme a la possibilité d'intervenir sur les choses qui sont soumises à la contingence. La vie en fait partie. Comme la vie est une puissance et qu'une puissance a pour but le mieux, la vie doit avoir pour but la vie bonne. Le fait que l'homme soit un vivant supérieur – car il est disposé à recevoir la vertu – permet de rendre ce processus de détermination imputable.

Le *Problème I* amorce une critique de l'indifférence stoïcienne. En adoptant la vie elle-même comme point de départ de cette étude de l'indifférence, Alexandre introduit aussi les prémisses qui soutiennent l'argumentation des autres problèmes. C'est d'abord l'homme qui est au coeur de cette recherche. Ce qui s'opposera, ce sont deux conceptions de l'intégration de cet homme dans le monde : celle déterministe des Stoïciens et celle alexandriste de l'homme dont l'indétermination ontologique et morale primitive est génératrice de potentialité. Il en résulte un impératif moral, celui de la recherche du mieux qui, tout en concordant avec l'idéal stoïcien du sage, demeure à l'état de puissance.

Alexandre poursuivra cette étude, en cherchant à comprendre comment la détermination de toutes ces choses qui dépendent de l'homme peut s'effectuer. Ainsi, la difficulté qui consiste à dire *Que les plaisirs ne peuvent pas être de même nature* (*Problème II*) présentera une ébauche de ce processus, en examinant l'exemple du plaisir. Ce point de mire remet encore en question la catégorie stoïcienne de l'indifférence, dont le plaisir fait partie. S'appuyant sur la potentialité naturelle,

Alexandre dira que tout désir est un appétit pour ce qui est agréable. Comme les désirs sont potentiellement bons (souhaitables), potentiellement mauvais (à éviter), il faudra trouver ce qui les rend tels. Ce seront les plaisirs, auxquels les désirs sont liés, qui détermineront le caractère du désir. En procédant de cette manière, Alexandre introduit dans son argumentation un principe qui demeurera à l'oeuvre dans la plupart des *Problèmes* suivants : dans le processus de détermination des choses contingentes, il y a connaturalité. Une chose bonne ne peut être produite que par un acte bon, une chose mauvaise que par un acte mauvais. Il appliquera immédiatement ce principe, affirmant que le plaisir est produit par une activité particulière (il en est d'une certaine manière le but) et qu'il est dès lors déterminé par la nature de l'activité qui le produit. Montrer que les plaisirs diffèrent entre eux consiste donc à affirmer qu'il y a connaturalité du plaisir et de son activité productrice.

Ainsi, au *Problème II*, Alexandre se propose d'aborder le thème du plaisir en contestant la catégorisation stoïcienne des passions. Son argumentation répondra à plusieurs objectifs. D'abord, Alexandre doit sauvegarder la possibilité d'une dimension rationnelle du plaisir afin de justifier sa participation dans le modèle de l'action humaine. Puisque la raison jouera un rôle éminent dans le processus de détermination morale, il est en effet nécessaire, si le plaisir devait servir de principe à une action donnée, qu'il puisse être assujetti à la partie rationnelle de l'âme. De plus, le *Problème II* réaffirme la présence d'une dimension téléologique dans l'agir humain. En ce sens, l'argument proposé par Alexandre doit rendre compte de l'application de cette téléologie dans le domaine des passions. En explicitant le processus d'actualisation en ce domaine, il montre en outre qu'il existe un rapport strict entre l'activité et la détermination résultante. Cette démonstration implique évidemment, de manière encore succincte, la conception des causes aristotéliciennes qu'il présentera ultérieurement.

Un tel processus téléologique implique cependant la possibilité d'une transformation. Pour qu'il y ait détermination, il doit y avoir passage de la puissance à l'acte. Alexandre doit donc expliquer ce qu'est cet état de puissance que confère la nature. Dans le *Problème III*, *Qu'entre la justice et l'injustice, et en général entre la vertu et le vice, il y a un certain état intermédiaire*, Alexandre constate en effet que nous ne sommes pas préalablement justes ou injustes. Comment le devenons-nous? Notre état de puissance doit être une certaine condition. Ce qui se transforme, ce qui devient autre, ajoute-t-il, le devient à partir d'un état opposé ou d'un état intermédiaire. Puisqu'en vertu du principe de connaturalité, le juste ne peut provenir de l'injuste – car l'homme injuste est tel en raison de ces actes – l'état de l'homme juste doit donc s'être actualisé à partir d'un autre état. Pour Alexandre, ce sera un état intermédiaire.

Alexandre critique alors les positions stoïciennes, pour qui cet état ne saurait exister. À travers cette critique, il montre que la négation, par les Stoïciens, d'un état intermédiaire entre le vice et la vertu implique, en raison du principe de connaturalité, que le vice soit inhérent à la nature de l'homme. Alexandre invoquera l'exemple des enfants, qui sont d'abord privés de raison, mais qui l'acquièrent ensuite. Ainsi, les enfants ne sont pas vicieux dès la naissance, mais ils demeurent disposés à recevoir la raison tout comme l'homme l'est à recevoir la vertu. Ils sont dans un état de puissance, qui n'est pas la privation de raison au sens propre comme chez les autres animaux, mais une privation temporaire. Cette privation temporaire est un état intermédiaire, au sens où il n'est pas la raison ou la privation de raison en acte, mais chacune de ces deux potentialités encore en puissance. Le passage à la vertu doit de la même manière s'effectuer depuis un état intermédiaire.

Alexandre exprime donc au *Problème III* comment l'indétermination primitive sous-tend le processus téléologique. En effet, maintenir un état indéterminé, qui n'est en somme que puissance, est de l'avis d'Alexandre la seule façon de justifier la possibilité

même d'une détermination morale. En explorant les positions de ses adversaires et en y dénonçant les contradictions, il impose ainsi la dynamique téléologique au devenir.

Les *Problèmes I* à *III* ont établi les prémisses de l'étude éthique alexandriste : tout ce qui vient à l'être est d'abord inachevé et se trouve dans un état de puissance. En s'attaquant à l'indifférence, Alexandre propose de fait une réfutation du modèle catégoriel stoïcien. Il substitue à l'indifférence une notion d'indétermination, qui correspond à l'état de puissance aristotélicien. Ainsi, les êtres passent de la puissance à l'acte à partir d'un état indéterminé. La détermination morale des choses n'y échappe pas et s'inscrit aussi dans un processus téléologique. Les activités seront génératrices de détermination pour ceux qui les effectuent. Elles produisent en somme une détermination identique à leurs propres natures, bonnes ou mauvaises, nature qui en raison de son imbrication dans le processus téléologique est ultimement déterminée par la fin poursuivie.

## B) Les relations de contrariété et l'indifférence stoïcienne

Une fois l'indétermination préalable établie et la prégnance du processus téléologique affirmée, Alexandre va s'engager avec plus de vigueur dans la critique de l'indifférence qu'il a amorcée au *Problème I*. Dans la *Résolution de l'aporie selon laquelle il n'existe aucun contraire à l'instrument, et que par ailleurs la pauvreté est le contraire de la richesse, et qu'en conséquence la richesse n'est pas un instrument (Problème IV)* Alexandre contestera le statut indifférent de la richesse. À travers une étude des relations d'opposition, il réitérera la dimension instrumentale de la richesse, dimension essentielle à la recherche aristotélicienne du bonheur.

Alexandre soutient d'abord que même s'il n'y a pas de contraire pour l'instrument, la richesse est bien un instrument. Cet instrument semble pourtant bien s'opposer à la pauvreté. Non, arguera Alexandre. La pauvreté n'est pas l'opposé de la richesse, elle en

est la privation. Et cette privation est un certain non-être. Un instrument quel qu'il soit, tout ce par quoi quelque chose d'autre advient, s'opposera à ce type de non-être. En décrivant ce non-être comme une privation, Alexandre contourne la contradiction qui consisterait à opposer la richesse et la pauvreté alors même qu'un instrument ne peut avoir de contraire. Ainsi, la richesse demeure un instrument : elle permet la libéralité et la magnanimité qui ne pourraient advenir sans elle, tout en étant le contraire de la pauvreté.

L'indifférence stoïcienne est bien un enjeu du Problème IV. L'objectif premier de ce Problème est certes de réaffirmer le caractère instrumental de la richesse dans la recherche du bonheur. Cependant, les conclusions de cette étude qui apparaissent accessoires à la première lecture ont une importance fondamentale pour la suite de la polémique quant à la responsabilité morale. En effet, c'est au Problème IV qu'Alexandre illustre les rapports de contrariété. Nous y découvrons une double modalité dans la relation d'opposition: l'une repose sur une contrariété sur le plan des qualités, l'autre sur une relation d'opposition substantielle. La première forme de contrariété est celle qui oppose les qualités propres des choses, comme le chaud et le froid, qualités qui peuvent n'être qu'accidentelles. Cette forme de contrariété est aussi celle qui prévaut entre les résultats possibles de l'actualisation. Lorsqu'Alexandre soutient que la liberté est le choix des contraires, c'est précisément de ce type de contrariété qu'il est question : le choix de l'actualisation d'une chose entre deux potentialités contraires. La deuxième forme d'opposition, l'opposition substantielle n'est pas une opposition entre deux substances, ce qui serait contraire à la thèse aristotélicienne, mais plutôt une opposition entre l'être et le non-être, une opposition entre une chose et sa privation. Si cette description sert d'abord la réfutation de l'aporie sur la richesse que soulevaient les Stoïciens, elle n'en est pas moins le reflet de ce qu'Alexandre décrivait comme l'indétermination primitive au Problème I: le non-être compris comme privation d'une chose demeure l'être potentiellement présent et capable d'actualisation, comme la vertu chez celui qui dort ou la capacité de marcher chez celui qui ne marche pas.

Les propriétés des oppositions qualitatives et substantielles qui ont été posées permettront de revenir sur l'explication du processus de détermination du *Problème II*. Dans l'*Aporie <selon laquelle> le plaisir en général pris comme un genre n'est ni un bien, ni un mal, ni un indifférent (Problème V)*, Alexandre va montrer que les rapports de contrariété aristotéliciens admettent la connaturalité de la détermination du plaisir, tout en sauvegardant l'opposition entre le plaisir et la douleur. Alexandre dit en effet que le plaisir est, en puissance, indéterminé. Comme il est produit par les activités dont il est le but et que l'activité elle-même est indéterminée et sujette à l'évaluation morale, le plaisir devra l'être lui aussi. Cette indétermination n'est évidemment que puissance puisque ni le plaisir en général, ni l'activité en général ne seront déterminés, mais leur existence effective impliquera une détermination.

Mais si on reconnaît que le plaisir est déterminé par les activités, il faudra que son contraire, la douleur le soit aussi. La question sous-jacente est donc de savoir si une douleur peut être bonne, lorsqu'elle est opposée à un plaisir mauvais. En réalité, cette interrogation porte davantage sur la possibilité d'utiliser les critères stoïciens d'appropriation et d'altérité. En effet, les Stoïciens soutenaient que la douleur est une relation étrangère (Åλλότριος) à l'objet qui la cause, tandis que le plaisir est le fait d'une relation appropriée (οἰκείωσις), d'une proximité naturelle, avec l'objet producteur. Alexandre cherche à démontrer que ce critère ne fonctionne pas : la douleur semble être un mal de par sa propre nature. Or, en vertu de sa démonstration, le plaisir est indéterminé.

Nous devons donc chercher un autre critère. Pour Alexandre, ce sera celui de la conformité à la nature, comprise comme bien, car la conformité à la nature est le résultat

de ce qui tend vers le mieux. Comme il y a pour chacun des vivants des activités conformes à leur nature, le plaisir bon sera, pour chacun des vivants, celui qui est conforme à ces activités "naturelles". Ainsi, la douleur pourra être opposée au plaisir : la douleur est issue d'une activité contre-nature.

Le *Problème V* vise donc l'établissement d'une opposition plaisir-douleur répondant au principe de connaturalité et à ceux de la contrariété. Alexandre y répète que la valeur téléologique du plaisir, sa détermination, dépend des activités qui le produisent. Il défend de cette manière la position aristotélicienne où le plaisir joue un rôle éminent dans l'acquisition de la vertu. Il aura aussi opposé au critère stoïcien déterminant de la proximité naturelle son propre critère de conformité à la nature. Et cette conformité à la nature doit être comprise à l'aune de la raison.

C'est pourquoi Alexandre poursuivra cette étude en affirmant *Que la douleur est le contraire du plaisir, mais que la souffrance ne l'est pas (Problème VI)*. En effet, pour que le plaisir et la douleur puissent être sujets à l'évaluation morale, ils doivent pouvoir être soumis à l'évaluation rationnelle de l'agent chez qui ils se produisent. Ce n'est pas possible pour la souffrance  $(\pi \acute{o} \nu O \varsigma)$ .

Alexandre explique alors que le plaisir, à l'instar de la douleur ( $\lambda \acute{o}\pi \eta$ ), a une dimension psychologique et corporelle, dimension qui est absente de la souffrance ( $\pi \acute{o}\nu o\varsigma$ ). Il peut désormais opposer les notions de plaisir et douleur, en ce qu'elles possèdent une double dimension. Mais Alexandre est toujours aux prises avec son affirmation précédente : toute douleur semble être un mal de par sa propre nature. Il doit concilier celle-ci avec l'idée que tout plaisir n'est pas nécessairement un bien, puisque sa détermination dépend des activités dont il est le résultat. Comme les activités, qui produisent les plaisirs, doivent être conformes à la médiété pour être bons, de même les plaisirs devront répondre aux principes de la médiété (connaturalité). Ainsi, le *Problème* 

VI permet à Alexandre de proposer une définition du plaisir qui soit en accord avec la thèse aristotélicienne de l'acquisition de la vertu. Pour ce faire, il affirmera donc la dimension rationnelle du plaisir et reconstruira une opposition entre plaisir et douleur qui soit en accord avec les faits observables (par exemple, une colère exprimée avec retenue peut être bonne mais pourtant douloureuse). Pour parvenir à cette fin, Alexandre devra faire varier la signification de la douleur. Bien que toute douleur soit un mal, certaines douleurs semblent bonnes. Cette bonne douleur sera tantôt celle qui accompagne l'acte bon (comme la colère retenue), tantôt celle qui accompagne l'acte mauvais. Dans ce dernier cas, la douleur sera considérée bonne en ce qu'elle a un effet dissuasif à l'égard de l'action mauvaise. Ce qui semble à prime abord une contradiction n'en est pas une. La douleur demeure en elle-même, sur le plan du genre, un mal et c'est en ce sens qu'elle s'oppose au plaisir. C'est dans la relation entre le plaisir et sa production que nous trouvons cette solution : le plaisir bon est causé par l'acte bon. La douleur opposée à ce plaisir sera mauvaise. Autrement dit, la douleur est un mal, mais peut être bonne dans la mesure où elle renforce les bonnes habitudes et participe au processus d'acquisition de la vertu. Nous lisons le Problème VII (Pour quelle raison, si toute douleur est un mal de par sa propre nature, tout plaisir ne sera-t-il pas aussi un bien de par sa propre nature) dans la même perspective.

Il faut que l'univocité de ces termes soit préservée sur le plan du genre, tout en admettant une équivocité sur le plan des espèces. Comment expliquer que des plaisirs, opposés à la douleur qui est un mal, puissent être autre chose que des biens ? Si un plaisir est mal, il s'opposerait comme un mal au mal. Ou alors, toute douleur ne sera pas un mal, si certaines douleurs sont appropriées à l'homme vertueux. Comme le plaisir dépend pour sa détermination des activités qui le produisent, de même, les douleurs seront déterminées par les activités.

La solution consistera à situer aussi l'opposition entre plaisir et douleur sur le plan des prédicats. Une double opposition est à l'oeuvre. Une première opposition, où le plaisir s'oppose à la douleur comme un bien au mal. Nous sommes alors au niveau du genre. Une deuxième opposition, prédicative, où le plaisir particulier (déjà déterminé) est opposé à une douleur dont le prédicat est inverse. Dans l'un et l'autre cas, c'est d'abord l'activité qui compte : l'activité bonne, qui vise le but juste, sera productrice d'un plaisir bon. Si une douleur était produite par cette activité, cette douleur serait mauvaise. À l'inverse, une activité mauvaise produira un plaisir mauvais, et une douleur bonne. En dernière instance, c'est la conformité à la nature, dans ce cas-ci l'atteinte de la médiété dans l'acte, sous l'égide de la raison et des activités conformes au raisonnement juste qui assurera le maintien d'une opposition générique entre le plaisir et la douleur qui soit cohérente avec la présence d'un état de puissance indéterminé. L'étude du plaisir aura permis à Alexandre de revenir sur les notions de médiété et de raisonnement juste, associant le plaisir bon au résultat d'une activité vertueuse. En tant que tel, rappelle Alexandre, le plaisir accompagne l'acquisition de la vertu et en stimule le processus.

L'ensemble constitué par les *Problèmes IV* à *VII* présente une réfutation, sous divers aspects, de la catégorie stoïcienne des indifférents. Cette réfutation sert moins à prémunir les thèses aristotéliciennes contre les indifférents eux-mêmes qu'à assurer la cohérence du système alexandriste. La thèse de la téléologie morale qu'Alexandre veut mettre en concurrence avec le déterminisme rencontre quelques obstacles. Il lui faut d'abord réhabiliter la richesse, indifférente pour les Stoïciens, au rang des instruments, potentiellement bons ou mauvais en vertu de la fin qu'ils permettent d'atteindre. Cette défense a le mérite de répondre au principe de connaturalité. Cependant, elle pose un autre problème : celui de la relation entre les choses contraires. Pour expliquer l'opposition qui peut être observée entre les substances (entre la richesse et la pauvreté

par exemple) Alexandre fera appel au concept de privation : une substance ne sera pas opposée à une autre substance, la substance s'oppose à sa propre absence. Il peut cependant y avoir une opposition qualitative entre les substances. Ainsi, un couperet n'est l'opposé de rien, mais un couperet émoussé s'oppose à un couperet acéré. L'opposition entre les résultats potentiels d'une activité est cependant plus complexe. La recherche d'Alexandre sur le plaisir et la douleur le conduira à proposer un critère de détermination, essentiellement téléologique, applicable simultanément et inversement à la chose qui s'actualise et à son opposé. Ce critère est la conformité à la nature, où la conformité correspond à l'atteinte d'une médiété, d'un équilibre entre l'excès et le défaut. Un tel équilibre présuppose une action mûrement réfléchie, qui s'appuie sur un raisonnement juste. Se conformer à la nature s'impose donc comme le résultat de l'exercice de la raison. Ce lien est vital pour la responsabilité individuelle.

Ainsi, le caractère conforme à la nature (κατὰ φύσιν) est le pendant alexandriste du critère de concordance de l'action au  $\lambda$ óγος divin défendu par les Stoïciens. La conformité à la nature est une fin, qui s'applique aux actions particulières. Les Stoïciens posent un principe de détermination qui s'appuie sur une organisation divine transcendante. Alexandre préfère quant à lui poser un critère de détermination, tributaire de la nature. En ce sens, la conformité à la nature libère l'action du domaine de la nécessité. Certes, il y a des choses qui se produisent nécessairement. Pour celles qui ne le font pas et qui sont de l'ordre de la contingence – c'est précisément le cas des actions humaines volontaires – la conformité à la nature est la fin. Elle dépend donc à prime abord de ce que la nature commande : une indétermination préalable et un processus d'achèvement téléologique.

### C) Le déterminisme et la téléologie

Le *Problème VIII*, *Que la vertu n'est ni un genre ni une totalité*, marque une transition vers l'étude de la responsabilité morale et la réfutation du déterminisme. Alexandre y décrit le modèle ontologique qui doit être appliqué aux vertus. Il dira d'abord que la vertu n'est pas un genre : contrairement au genre, la vertu disparaît si une seule de ses espèces disparaît. La vertu n'est pas une totalité non plus car dans une totalité hétérogène, les parties diffèrent entre elles tout en étant incapables de recevoir la définition du tout. Or, les vertus diffèrent les unes des autres mais admettent la définition commune de la vertu, c'est-à-dire qu'elle est "la meilleure disposition de toute âme rationnelle".

Si la vertu est la disposition d'une âme rationnelle, et que l'homme possède nécessairement la raison, il faudra expliquer comment l'acte répréhensible peut en venir à se produire. L'ignorance, comme première modalité de l'involontaire, sera la réponse d'Alexandre. Il doit pourtant demeurer prudent : l'ignorance ne doit pas être comprise comme une incapacité à accéder à un modèle moral ultime. Si tel était le cas, Alexandre devrait se plier au modèle stoïcien d'une raison transcendante, auquel l'individu qui commet une faute n'a pas su correspondre.

Le problème de l'imputabilité morale que soulève le déterminisme est au coeur du débat. Les Stoïciens répondaient à cette difficulté en disant que l'individu demeurait imputable de ses actions, même si le destin ordonnait le monde. Le destin en effet ne fournit à l'homme que des représentations. Puisque l'homme possède la raison et qu'il a le pouvoir d'accorder son assentiment aux représentations que lui procure le monde, il demeure responsable. Alexandre ne peut souscrire à une telle thèse. Il s'y opposera au *Problème IX*, Que ce ne sont pas tous ceux qui commettent des fautes qui les commettent en ignorant que leurs actes sont mauvais et nuisibles.

En effet, il y a parfois manque de discipline et paresse. En aucun cas ces attitudes ne pourraient être associées à une forme d'ignorance justifiant que l'assentiment ait été accordé "par erreur" à une représentation. Il y a aussi des gens "dérangés", qui font des activités qu'ils savent mauvaises, ou des gens poussés par le désir. Tous ces gens ne peuvent clamer leur ignorance : ils ont honte et cherchent la dissimulation, preuve tangible qu'ils n'ignorent pas que leurs actes sont répréhensibles. Car, selon Alexandre, nous avons une préconception naturelle de ce qui est bon et mauvais. À cela s'ajoute que notre société enseigne aussi à distinguer le bien du mal par l'entremise des lois et des précepteurs. Alexandre ajoute que les fautifs ne sont pas contraints non plus, car ils commettent leurs fautes "par une impulsion propre à eux-mêmes". Leur disposition peut devenir vicieuse, si bien que leur perception du bien et du mal soit faussée. Pour Alexandre cependant, l'individu n'est pas uniquement responsable de l'assentiment qu'il accorde à ses représentations. Il est d'abord et avant tout responsable de la disposition qui soutient ces assentiments : il est imputable du développement correct de sa raison. Ceux qui commettent des fautes ont ainsi d'abord été responsables de ne pas devenir vicieux, de ne pas devenir tels que leur jugement soit faussé. De cette manière, ils sont causes de la représentation qu'ils ont de la réalité.

L'imputabilité morale reposant sur l'assentiment que prônent les Stoïciens n'est pas suffisante du point de vue alexandriste. Une telle imputabilité confère une définition trop large à l'ignorance et à la contrainte, causes qui rendent l'acte involontaire. Pour Alexandre, l'ignorance comme cause de l'involontaire doit conséquemment être restreinte à l'ignorance des circonstances particulières d'une action.

Le *Problème X* (*Que l'homme existe en vue des vertus, et non l'inverse*) va ramener la discussion dans un contexte téléologique. La vertu est une potentialité qui se réalise par l'exercice de la raison et la raison est par nature attribuée à l'homme. De plus, l'homme est responsable de cette acquisition, en ce qu'elle est volontaire. S'il en est

ainsi, conclut Alexandre, alors l'homme devra aussi, par nature, chercher à acquérir les vertus. Car pour chaque chose produite par la nature, il existe un but naturel et ce but est supérieur à ce qui se produit en vue de lui. Puisque l'homme est produit par la nature alors sa finalité naturelle lui est supérieure. Étant donné que la vie ne saurait qu'être bonne, c'est-à-dire conforme au meilleur but, l'homme existe en vue de l'acquisition des vertus. Et la genèse des vertus réside dans l'acquisition même de celles-ci.

Le constat d'une relation libre de l'homme à son but naturel – relation volontaire car certaines choses dépendent de nous – pousse Alexandre à définir un impératif moral. Il remarque qu'il y a dans la nature de chacun une affinité naturelle avec la morale : ce sont les Ěννοιαι, les notions communes héritées de notre rapport au monde et de notre éducation. Cette affinité n'est que potentielle. La responsabilité alexandriste commande que la relation de l'homme à la morale (et aux notions communes et naturelles) s'actualise nécessairement. Nécessairement parce que par nature. Alexandre doit faire concorder cette responsabilité à l'égard du développement (du processus téléologique) avec la thèse aristotélicienne de la naturalité du bien.

La vertu est une finalité pour l'homme, et ce de manière naturelle. Alexandre veut éviter que cette finalité ne détermine entièrement l'impératif moral. Il postule donc un impératif moral en puissance chez l'homme dont seul le caractère final est naturel, donc nécessaire. C'est le libre assentiment qui dégagera l'homme de la téléologie naturelle, car la nature a posé la téléologie à la portée de la raison humaine. Elle lui a octroyé la possibilité du mieux. Libre à lui d'y consentir et de s'y diriger. L'homme a donc une responsabilité à l'égard de son achèvement téléologique, responsabilité incarnée dans l'impératif de la recherche du mieux. Il conserve cependant la liberté de s'y plier.

Suivra au Problème XI (Que l'involontaire ne s'entend pas en plusieurs sens, du seul fait <qu'il englobe tout autant le résultat des actes commis> par contrainte ou par

ignorance) un excursus logique qui vise à prémunir la thèse alexandriste des conséquences de la théorie de la signification stoïcienne sur l'univocité de l'involontaire. La présence d'un terme intermédiaire, le dicible, entre l'objet et sa signification, pourrait en effet ajouter au terme involontaire une nuance prédicative. Nous dirions "involontaire" tantôt l'acte qui est contraint, tantôt celui qui est fait par ignorance. Il y aurait là deux significations de l'involontaire. Or, les principes de contrariété ne permettent pas d'opposer un terme univoque à un terme équivoque. Puisque le terme volontaire est univoque, l'involontaire doit l'être aussi. Alexandre proposera une analogie entre le modèle de la vertu et celui du volontaire. Ainsi, l'involontaire par ignorance et l'involontaire par contrainte ne seront que deux modalités, deux actualisations "vicieuses" du volontaire. L'involontaire sera donc univoque de la même manière que le vice le demeure même s'il est parfois vice par excès, parfois vice par défaut.

L'involontaire est donc univoque. Il ne possède pas de multiples significations. Par analogie avec le vice, Alexandre montre que l'involontaire se conduit comme un genre dont les modalités "ignorance" et "contrainte" ne seraient que des espèces. Cela lui permet de préserver l'opposition entre volontaire et involontaire. L'analogie entre le vice et l'involontaire a sans doute une autre fin. Car elle ne manque pas de susciter chez le lecteur un effet psychologique : en associant l'involontaire et le vice, Alexandre laisse entrevoir une assimilation du volontaire et l'état vertueux.

Alexandre peut désormais proposer une lecture des thèses aristotéliciennes appuyée sur les développements ontologiques et épistémologiques des *Problèmes* précédents. Le *Commentaire du troisième livre de l'*Éthique à Nicomaque (*Problème XII*) clôture donc cette première partie, en proposant une étude de l'hypothèse aristotélicienne selon laquelle "le contraint est ce dont l'origine est externe et où l'agent ne contribue en rien". Alexandre opposera alors le volontaire au déterminisme stoïcien. Pour ce faire, il

distinguera la cause efficiente, l'homme agissant, de la cause finale, le  $\tau \hat{\epsilon} \lambda o \zeta$  que vise l'acte. Le destin est une contrainte qui impose à l'individu un principe d'action externe, une cause finale comme Alexandre l'a déjà souligné dans le *De fato*. En explicitant l'ordre des causes aristotélicien, Alexandre rend cohérent la présence d'une téléologie naturelle et nécessaire tout en préservant la liberté humaine. Ainsi, l'homme alexandriste est libre, volontaire, et échappe à la forme de nécessité que décrit le déterminisme.

L'étude de la première partie des *Problèmes Éthiques* démontre que sa structure repose sur le rapport polémique qu'entretient ce texte avec le stoïcisme. Il défend les notions éthiques aristotéliciennes contre la vision stoïcienne du monde. En conséquence, il élabore une éthique reposant sur une ontologie résolument opposée au déterminisme et articulée autour de la thèse aristotélicienne de l'actualisation des êtres. Alexandre endosse ainsi le modèle téléologique aristotélicien de l'action humaine où la fin visée détermine la valeur morale qui résulte du processus de passage de la puissance à l'acte. Ce processus dynamique confronte la prédétermination stoïcienne des êtres, leur imbrication dans un univers où le destin les organise en fonction d'une raison supérieure. La téléologie éthique alexandriste réduit en effet le destin au rang de simple cause finale, l'associant aux finalités imposées par la nature et qui sont de l'ordre du nécessaire.

Alexandre défendra cette conception dans les *Problèmes Éthiques*, en déployant de nombreux arguments visant à en assurer la cohérence. Il exposera notamment les principes d'opposition aristotéliciens en les appliquant au plaisir et à la richesse pour sauvegarder l'indétermination contre les catégories stoïciennes. Il distinguera les oppositions qualitatives des oppositions substantielles, et réduira ces dernières à une simple opposition entre l'être et sa privation. Puis, il explorera le principe de connaturalité, selon lequel une chose ne peut provenir que d'une autre de même nature.

La détermination qu'adoptera la chose lors du passage à l'acte dépend des causes de cette actualisation. Les causes bonnes produiront des effets bons, les causes mauvaises, des effets mauvais. Il l'affirmera du résultat de la détermination en général dans le processus d'actualisation, avant de l'appliquer aux résultats des actions humaines.

Dans le domaine de l'agir humain cependant, le nécessaire est strictement limité à la présence même de la téléologie. Les forces de la nécessité alexandriste ne sauraient être plus que le naturel, donc nécessaire, passage de la puissance à l'acte. L'éthique alexandriste possède donc un impératif moral naturel : puisque l'actualisation des choses dépend de la fin visée, et que cette fin est, par nature, soit bonne soit mauvaise, l'action humaine n'a d'autre fin naturelle que de viser le mieux.

L'homme demeure cependant libre de chercher à atteindre cette fin. La distinction entre les causes finale et efficiente aristotéliciennes permet en effet à l'homme d'échapper à la détermination nécessaire. L'homme a bien un impératif moral naturel, mais il est l'agent, le principe efficient de ces actes. Il en demeure en ce sens responsable et ce rapport de maître d'oeuvre de l'homme envers la conduite de sa vie lui impose un impératif moral interne. La constatation d'une séparation des domaines du nécessaire et de la contingence oblige en effet l'homme à assumer cette responsabilité à l'égard du devenir contingent. Car la vie est ce que nous avons de plus précieux. La nature ne génère que des choses en puissance. Cet état de puissance peut ensuite s'actualiser. Rien ne garantit cependant que l'actualisation de chaque chose sera positive ou négative. Dès lors, par nature, la vie peut devenir bonne ou mauvaise. Il faut donc, pour que la vie soit bonne, que le bien soit le but de la vie et que les actes de l'individu soient bons. Ainsi, sur le plan moral, il faut que l'agent soit le moteur de cette actualisation.

Le critère distinctif de l'humanité, la raison, permet à l'homme d'être ce moteur. La morale n'est donc pas un effet naturel, mais le résultat de cette présence chez l'homme de la rationalité. Car la rationalité confère aux hommes une emprise sur le champ moral et nul homme ne saurait raisonnablement choisir la vie mauvaise. En somme, l'indétermination primitive et naturelle est la condition de l'entéléchie. Elle est aussi la condition de la responsabilité et de la liberté humaine.

# TRADUCTION ET COMMENTAIRE<sup>78</sup>

<sup>78.</sup> Les notes sur le texte grec ont été placées en annexe et peuvent être consultées à la fin du document

118.25

118.30

119.1

Apories contre ceux qui disent que le fait de vivre n'est pas un bien.

Si bien naviguer est bien et que naviguer de la mauvaise manière est mal, le simple fait de naviguer n'est en lui-même ni un bien, ni un mal. Et si vivre bien est un bien et que vivre mal est un mal, le fait de vivre n'est <pour autant> ni bon, ni mauvais. Ou alors, le fait que les puissances pour les opposés sont indifférenciées et neutres est faux.

En effet, toute puissance de ce type, parce qu'elle a pour but la meilleure <de ces possibilités opposées>, a la possibilité d'être un bien et un objet désirable<sup>1</sup>. Car dans quoi que ce soit qui est en puissance, le pire ne se produit que par une quelconque infortune.

En effet, parmi toutes les bonnes choses qui sont produites par l'art, ce qui est advenu en chacune l'a été en vue de la meilleure de ces possibilités. Et il en va de même pour toutes les choses qui se sont produites conformément à la nature.

On reconnaît en effet que l'acte de naviguer effectué à l'aune de l'art de la navigation l'est en vue de bien naviguer et que celui de scier, dans l'art de la charpente, est en vue d'un sciage bien effectué. C'est pourquoi l'acte de naviguer est souhaitable pour la navigation et celui de scier l'est pour l'art de

la charpente, parce qu'il est impossible pour ces arts d'atteindre leurs buts indépendamment de ces actes.

Car le jugement des principes sous-jacents à ces arts ne s'effectue pas sur la base de ce qui advient en quelque chose par la mauvaise fortune, mais bien sur la base de ces actes sur lesquels le jugement porte et se produit au premier chef. Tout comme le jugement porte sur les choses qui résultent des arts, il en va ainsi aussi sur celles qui adviennent selon la nature.

119.5

119.10

En effet, pour ces choses là aussi, le but qui est naturel est le meilleur. Il en est également de même pour les puissances et la nature pose ce but en vue du mieux. Car toutes ces choses qui ne peuvent pas être immédiatement achevées par nature, ni posséder <à ce moment> ce qui leur est propre, à celles-là la nature confère la capacité à devenir achevées; une chose, quelle qu'elle soit, ne peut posséder une puissance de quelque chose, sans posséder aussi celle qui lui est opposée : <c'est> par nature en effet <que> la puissance diffère de l'acte. C'est pourquoi les puissances sont, au premier chef, <puissances> des meilleures choses mais il s'ensuit nécessairement qu'elles sont aussi <puissances> des choses opposées à celles-là.

<Considérons d'abord qu'> en vérité<sup>2</sup>, la distinction entre chacun des opposés repose sur ce qui la précède et sur ce <en vue de> quoi elle s'est effectuée<sup>3</sup>. En

119.15

119.20

119.25

effet, la capacité de marcher n'existe pas en vue de ne pas marcher, même si parfois la privation de cette activité se produit chez celui qui en est capable. Et si le fait de marcher est préférable, <celui> de pouvoir marcher l'est de par sa nature même, même si <une chose> a aussi la capacité de ne pas le faire. Si par contre le fait de marcher n'est pas désirable, la capacité ne l'est pas non plus.

Le fait de « vivre », qui implique assurément la possibilité de « bien vivre » en lui-même, tout autant que celle de « mal vivre », nous a été concédé par la nature en vue de « vivre bien ». Il est en effet impossible que nous ayons une vie bonne sitôt notre venue à l'être : rien n'est en effet parfait dans ce qui est inachevé et tout est inachevé sitôt qu'il est advenu. Il est préférable de <choisir> en vue de la meilleure des possibilités qui sont advenues en nous.

En effet, la meilleure finalité est la vie bonne, et cela ne peut pas se produire indépendamment du fait de vivre <lui-même>. Comment, en effet, <pourrait-il> ne pas être contradictoire d'affirmer à la fois que, par nature, nous faisons tout pour nous approprier ce but en vue de notre préservation et de nier du même coup que nous nous approprions la nature en fonction du bien lui-même ?

Car, que nous nous soyons approprié la vie dirigée vers le bien, cela est aussi évident du fait que nous nous empressons à faire des enfants parce que nous perdurons, d'une certaine manière, à travers eux mais davantage aussi du fait que nous craignons tout ce que nous craignons et que, conséquemment<sup>4</sup>, nous redoutons les causes de notre mort qui en viendra à se produire.

Et que la distinction entre les choses médianes découle de la capacité relative aux meilleures choses est aussi évident puisque l'homme est reconnu être un être vivant supérieur aux autres vivants et ce parce qu'aucun des autres n'est disposé à recevoir la vertu.

Parce qu'il est disposé à ce qui est le mieux, et que cette disposition <à recevoir la vertu> est meilleure que tout ce qui possède un caractère désirable chez les autres vivants, de ce fait l'homme est le meilleur. Puisque, à tout le moins si la capacité de juger les choses médianes se basait aussi sur les choses qui sont les pires, rien n'empêcherait de soutenir ou bien que l'homme est le pire des êtres vivants et, qu'étant disposé au vice, il est disposé à la pire des choses, ou alors qu'il ne serait d'aucune manière meilleur que les autres vivants puisqu'en ce qui concerne toutes les choses souhaitables ou à éviter, il faut préférablement s'en remettre au jugement de l'homme vertueux<sup>5</sup>.

119.35

120.1

Alexandre d'Aphrodise ouvre son ouvrage sur une aporie d'origine stoïcienne, dont l'enjeu est la recherche du bonheur, comme condition ultime de la qualification bénéfique de la vie<sup>79</sup>. Cette conception de la vie "bonne" ne doit pas ici se comprendre en opposition à une vie qui se voudrait "mauvaise", mais bien à une vie qui serait exempte de prédication morale, une vie indifférente. L'indifférence dont il est alors question est, bien entendu, celle des Stoïciens. La raison en est fort simple : puisqu'il est tout autant possible de vivre bien que de vivre mal, il faudra que la vie, prise en ellemême, ne soit affublée d'aucune qualification morale positive ou négative. La solution stoïcienne sera dès lors d'insérer la vie dans la catégorie des choses elles-mêmes indifférentes, dont les prédicats moraux reposent sur la relation que nous entretenons avec elles. C'est dans cette perspective, et dans le respect des limites qu'elle impose, que doit être lue l'*Aporie soulevée contre ceux qui disent que vivre n'est pas un bien*<sup>80</sup>.

L'énoncé préliminaire d'Alexandre élargit la portée de cette aporie. Il soutiendra de fait que le fait de vivre n'est ni bon ni mauvais (118.23-118.25). Il considérera en outre que tout acte possède cette même indétermination primordiale: vivre bien est bon, vivre mal est mauvais, vivre n'est en soi ni l'un ni l'autre. Qui donc est l'opposant d'Alexandre ici? L'énoncé du problème pourrait à cet égard nous plonger dans l'embarras. Il ne faut pourtant pas se laisser confondre. Robert Sharples considère que

<sup>79.</sup> Il ne faut pas comprendre "aporie" au sens moderne du terme, où le raisonnement ne peut parvenir à aucune conclusion définitive, mais bien "aporie" au sens ancien, c'est à dire une "difficulté" dont la résolution demeure toujours possible.

<sup>80.</sup> *PE I*, 118.22. D'entrée de jeu, le titre lui-même pose problème. En effet, "n'est pas un bien", que nous avons retenu, est la proposition de Spengel. Le Marcianus 258 donne plutôt "est un bien", tandis que le manuscrit B2 a pour leçon "n'est ni un bien, ni un mal". L'introduction du *Problème* montre sans ambiguïté que l'argument consistera à soutenir que la vie est neutre, et qu'elle n'est pas un bien *en soi*.

ce sont bien les Storciens qui sont la cible de ce *Problème*, précisant toutefois que ceuxci ne considéraient pas la vie comme un bien en tant que tel. Ils soutenaient en effet que la vie, bien que moralement indifférente en elle-même, est un "préférable" (tò προηγμένον) mais uniquement dans la mesure où elle n'est pas préférée au détriment de la vertu<sup>81</sup>. Cette remarque va dans le sens de notre commentaire : l'aporie dont il est question ne consiste pas à soutenir simplement que la vie n'est pas un bien, mais plutôt que la vie n'est pas un bien en soi. Nous devons donc comprendre cet énoncé comme un refus, par Alexandre, d'une prédication morale inhérente à la chose ainsi déterminée, le refus pur et simple d'une catégorisation de la substance qui soit préalable à son actualisation. Une telle défense du processus de détermination aristotélicien en termes de puissance et d'acte s'élève bien sûr contre les systèmes philosophiques qui accolent à la substance une valeur prédicative prédéterminée. Maintenir la formulation négative de l'aporie a donc toute son importance : ceux qui disent que la vie n'est pas un bien doivent justifier cette assertion et expliciter la valeur qu'aura la vie dans leur système. Les Stoïciens semblent être ici les interlocuteurs les plus susceptibles de proposer une réponse. En effet, leur théorie des indifférents présente un concept de vie dont la valeur morale demeure indéterminée.

La cible de cette aporie est donc la théorie des indifférents présentée par les Stoïciens. Le problème sera abordé par l'entremise du témoignage de Zénon, qui classait la vie parmi les choses indifférentes :

Zénon soutenait que ces choses sont toutes celles qui participent de la substance, et que parmi les êtres, les uns sont bons, d'autres mauvais et d'autres indifférents. Les bons sont ceux qui possèdent cette nature : la prudence, la tempérance, la justice, le courage et tout ce qui est vertu ou participe à la vertu ; et tels sont les mauvais : l'imprudence,

<sup>81.</sup> Sharples, R. W., Op. cit., 1990, p. 16, note 5, où Robert Sharples souligne que les passages de *PE I* 118.23-26 et 119.23-26 réfèrent au fragment de *SVF* 3.165.

l'intempérance, l'injustice, la lâcheté et tout ce qui est vice ou participe au vice ; tels sont <finalement> les indifférents : la vie et la mort, la gloire et la disgrâce, la peine et le plaisir, la richesse et la pauvreté, la maladie et la santé et les choses qui leur sont semblables.<sup>82</sup>

Telle est donc la conclusion aporétique qu'Alexandre devra résoudre : il se pourrait bien que la vie ne soit pas nécessairement bonne en soi. L'énoncé préliminaire du problème apparaît à prime abord comme une concession à cette théorie. Cependant, pour Alexandre, l'indétermination primordiale de tout être, quel qu'il soit, doit être maintenue, puisque cette indétermination est la condition fondamentale du système de l'entéléchie aristotélicienne. Par définition, la puissance n'est qu'une possibilité de devenir. Elle ne saurait être déterminée, au risque de perdre ce caractère de puissance au profit d'une actualisation déjà entamée. Comment un être pourrait-il effectivement passer de la puissance à l'acte sans être d'abord puissance ?

Aborder ce problème par l'entremise de la vie bonne n'était pas une question de choix : la vie bonne est la porte d'entrée de l'Éthique à Nicomaque. Alexandre se devait de considérer l'objectif premier d'Aristote. Or, dans la perspective aristotélicienne de la recherche du bonheur, la vie est bonne puisqu'elle s'associe au « bien faire » :

<sup>82.</sup> SVF I, 190 = Stobée, Anthologie, p.57,18, Ed. Curtius Wachsmuth, que l'on retrouve aussi en SVF II, 70 (ibid., p.57,19), notre traduction : Ταῦτ΄ εῖναι φησιν ὁ Ζήνων ὅσα οὐσίας μετέχει, τῶν δ ιντων τὰ μὲν ἀγαθά, τὰ δὲ κακά, τὰ δὲ ἀδιάφορα. ἀγαθὰ μὲν τὰ τοιαῦτα· φρόνησιν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν καὶ πῶν ὁ ἐστιν ἀρετὴ ἡ μετέχον ἀρετῆς· κακὰ δὲ τὰ τοιαῦτα· ἀφροσύνην, ἀκολασίαν, ἀδικίαν, δειλίαν, καὶ πῶν ὁ ἐστι κακία ἡ μετέχον κακίας· ἀδιάφορα δὲ τὰ τοιαῦτα· ζωὴν θάνατον, δόξαν ἀδοξίαν, πόνον ἡδονήν, πλοῦτον πενίαν, νόσον ὑγίειαν, καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.

Sur son nom, en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord : c'est le bonheur, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés ; tous assimilent le fait de bien vivre ( $\tau$ ò  $\delta$ '  $\epsilon$  $\delta$ '  $\epsilon$  $\delta$ '  $\epsilon$  $\delta$ ') et de réussir ( $\tau$ ò  $\epsilon$  $\delta$ )  $\tau$ 0  $\tau$ 0  $\tau$ 1  $\tau$ 2  $\tau$ 3.

Même s'il ne traite pas explicitement du bonheur, le *Problème I* s'articule autour de cette conception de l'union entre la pratique et les résultats qualitatifs de celle-ci, sans jamais perdre de vue que l'atteinte du bonheur, tel que défini dans l'*Éthique à Nicomaque*, ne saurait être justifiée autrement que par une téléologie naturelle associée à l'acte de vivre.

Alexandre ne délaissera pourtant pas les autres concepts énoncés par Zénon sous la classe des indifférents. La suite des problèmes montrera ainsi remis en question le couple plaisir-peine, puis celui de richesse-pauvreté. Chaque fois, la conclusion d'Alexandre sera la même : il y a certes indétermination mais assurément pas indifférence. L'éthique alexandriste se déploiera d'abord en termes de puissance et d'acte. Il faut donc garder à l'esprit que cette polarité conceptuelle est la pierre angulaire de la réfutation de l'indifférence stoïcienne, tout autant dans le présent *Problème* que dans la suite de l'oeuvre. L'enjeu dépasse cependant les limites de cette seule partie, puisque l'indétermination naturelle présentée ici est aussi capitale pour comprendre l'opposition alexandriste au déterminisme.

#### 118.25-118.26 : L'énoncé du problème

La concession d'Alexandre à une forme d'indifférence s'arrêtera là. Il procédera ensuite à l'examen méthodique de la question, afin d'établir qu'il n'y a là

<sup>83.</sup> EN, I, 2, 1095a18-21, traduction J. Tricot: ὁνόματι μὲν οῦν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται· τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εῦ ζῆν καὶ τὸ εῦ πράττειν ταὐτον ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν.

qu'indétermination morale. Alexandre débutera en abordant l'idée inverse : à supposer qu'un acte puisse être moralement déterminé, quelles seraient les conséquences d'une telle détermination ? La difficulté consisterait alors à expliquer comment un acte en puissance pourrait être entendu en ce sens. En effet, l'état de puissance est une forme inactuelle. Or, cet état doit pouvoir s'actualiser en l'une ou l'autre modalité dont il est puissance<sup>84</sup>. Ainsi, si nous pouvons actualiser le fait de vivre de manière bonne ou mauvaise, il faudra d'abord que la vie elle-même ne soit ni l'une ni l'autre en acte. "Ou alors, le fait que les puissances pour les opposés sont indifférenciées et neutres est faux" nous dira Alexandre (118.25-26). Que l'acte soit déterminé, même en terme d'indifférence, impliquerait que les puissances ne sauraient être neutres. Du même coup, elles ne pourraient être autres, à l'origine, que le résultat de leur potentielle actualisation. Le concept même de puissance serait simplement caduc.

Il devient alors impossible de réconcilier la catégorie des indifférents avec la thèse aristotélicienne de la puissance : la catégorisation stoïcienne ne peut admettre de transformation, de mouvement vers une entéléchie, d'un passage de la puissance à l'acte. La catégorie des indifférents est stable et fixe, et les modalités de détermination morale des indifférents font appel à des interventions extérieures à la chose elle-même. Ainsi, la vie, stoïcienne, ne sera bonne ou mauvaise que par l'adjonction à celle-ci d'actes possédant l'une de ces natures, demeurant elle-même et en elle-même indifférente.

<sup>84.</sup> Robert Sharples (*Op. cit.*, 1990), traduit le passage de 118.25 ainsi : « that potentialities for opposites are [themselves] indifferent and intermediate ». L'anglais rend mieux ici l'esprit du texte grec que la formule "les puissances pour les opposés"(littéralement "puissance des opposés"), que nous avons retenue pour éviter l'expression "potentialité pour les opposés" qui risquait davantage d'obscurcir que de clarifier le texte. Mais l'idée est bien celle-là : la capacité de s'actualiser en l'une ou l'autre des potentialités opposées est d'abord neutre et indifférenciée. Elle est indéterminée.

La sauvegarde du processus d'actualisation aristotélicien ne peut admettre cette stabilité des substances : une puissance implique la possibilité d'un mouvement, d'une altération qualitative de la substance qui soit productrice de détermination. Pour Alexandre, la puissance inhérente à l'agent ou à la chose doit potentiellement devenir l'une ou l'autre des modalités opposées. Ce n'est qu'en ce sens qu'elle est puissance. Et la sauvegarde de cette perspective aristotélicienne est essentielle pour les thèses alexandristes, puisque la puissance se juxtaposera à une absence de détermination imposée par le destin, comme condition de la responsabilité morale. Selon Alexandre, la puissance correspond ainsi à une forme d'indétermination première et primitive des choses, indétermination qui se pose comme condition nécessaire à l'idée même d'une potentialité.

L'indétermination primitive de l'action décrite par Alexandre prendra donc assise dans la théorie de la médiété aristotélicienne où la position intermédiaire, comprise comme sommet, est atteinte par un équilibre entre l'excès et le défaut. Pour éviter toute contradiction, il faudra que cette position intermédiaire soit "disponible", donc que l'action *en soi* à laquelle s'appliquera l'évaluation morale ne soit pas déjà affublé d'excès ou de défaut.

Alexandre ne peut cependant concéder que la vie, ou le fait de vivre, soit "totalement" indifférent. Elle ne l'est qu'en terme de puissance. Si on maintient que la vie est indifférente en soi, on rend impossible son intégration dans un modèle théorique où prédomine la nature. Pour Alexandre, un modèle excluant cette influence naturelle est inconciliable avec ce que nous, êtres humains, sommes. La perspective alexandriste demeure une fois de plus éthique, au sens où elle traite de l'homme. Nous dirions, en un sens moderne, qu'elle est une forme d'anthropologie philosophique.

Puisque la vie ne saurait avoir de sens hors de nous, ce "nous" devant être appréhendé comme une partie du vivant, et que nous ne saurions être hors du monde, en tant que nature, Alexandre devra déterminer si ces deux composantes imprimeront sur le fait de vivre leur influence, de sorte qu'on ne puisse dire que la vie est indifférente.

#### 118.26-118.28 : Le rôle de la puissance

Contrastons donc la thèse d'Alexandre avec la discussion sur les indifférents stoïciens. En effet, la définition de l'indifférence stoïcienne rapportée par Diogène Laërce semble, à prime abord, concorder avec l'indétermination préconisée par Alexandre. Hérillos de Chalcédoine proposait en effet une lecture de la téléologie justifiant cette catégorie :

Hérillos de Chalcédoine a dit que la fin était la science, ce qui consiste à vivre en ramenant toujours tout à une vie conduite selon la science sans être trompé par l'ignorance. (Il disait que) la science est un habitus dans la réception des représentations qui ne se laisse pas renverser par les arguments. Parfois, il disait qu'il n'y a pas de fin, mais que celle-ci change selon les circonstances et les réalités, de la même façon que le même bronze peut devenir une statue d'Alexandre ou de Socrate ; que la fin est différente de la fin subordonnée : la dernière est visée en effet même par ceux qui ne sont pas sages, alors que la première ne l'est que par le sage ; que les réalités intermédiaires entre la vertu et le vice sont des indifférents.<sup>85</sup>

<sup>85.</sup> La définition de l'indifférence rapportée par Diogène Laërce est celle de Herillus Carthaginiensis, un disciple de Zénon, voir SVF I, 411 = Diogène Laërce VII 165, traduction de R. Goulet : "Ηριλλος δὲ ὁ Καρχηδόνιος τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἐστὶ ζῆν ἀεὶ πάντα ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ' ἐπιστήμης ζῆν καὶ μὴ τῷ ἀγνοίᾳ διαβεβλημένον. Εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην ἔξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀνυπόπτωτον ὑπὸ λόγων. ποτὲ δὲ ἔλεγε μηδὲν εἶναι τέλος, ἀλλά κατὰ τὰς περιστάσεις καὶ τὰ πράγματα ἀλλάττεσθαι αὐτό, ὡς καὶ τὸν αὐτὸν χαλκὸν ἡ 'Αλεξάνδρου γινόμενον ἀνδριάντα ἡ Σωκράτους. διαφέρειν δὲ τέλος καὶ ὑποτελίδα· τῆς μὲν γὰρ καὶ τοὺς μὴ σοφοὺς στοχάζεσθαι, τοῦ δὲ μόνον τὸν σοφόν. τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα εἶναι". Nous

Cette concordance entre les réalités intermédiaires et les indifférents est si forte qu'à un certain moment, il s'est peut-être installé une confusion entre l'indifférence et l'indétermination. En effet, Sextus va même jusqu'à préciser que l'intermédiaire péripatéticien constituait la classe stoïcienne des indifférents :

Les tenants de l'ancienne Académie, tout comme ceux du Péripatétisme et du Portique, se sont habitués à dire, lorsqu'ils distinguaient les êtres, que les uns sont bons, les autres mauvais, tandis que d'autres encore sont dans l'intervalle entre ceux-ci, qui sont précisément ceux que <les Stoïciens> appellent indifférents.<sup>86</sup>

Les scholarques péripatéticiens avaient en effet reconnu une forme d'indifférence au terme intermédiaire. Alexandre n'accepte certainement pas cette définition d'indifférence en un sens stoïcien. Cette assimilation des thèses aristotélicienne et stoïcienne porte en elle la contradiction qu'il combat, à savoir qu'elle limite le caractère potentiel de la puissance. Le litige était donc important et amènera Alexandre sur le terrain de la terminologie stoïcienne : il redéfinira la notion d'indifférence (ἀδιάφορος). Le *Problème I* va ainsi mettre un terme à la confusion. En utilisant l'adjectif "indifférent" lorsqu'il parle de la puissance (δύναμις), Alexandre le soumet à la potentialité de cette dernière et le remet en mouvement. L'indifférence, état intermédiaire stoïcien, ne résistera pas à son exégèse aristotélicienne.

Pour atteindre son but, Alexandre se penche d'abord sur l'idée de puissance afin de clarifier le sens qui doit être accordé à l'état intermédiaire, comme indétermination. Il

reprenons ici la traduction proposée dans Goulet-Cazé, Marie-Odile, *Diogène Laërce:* vies et doctrines des philosophes illustres, Librairie Générale Française, 1999.

<sup>86.</sup> SVF III, 71 = Sextus Empiricus, Contre les professeurs, XI 3. p. 17.22 et ss. Notre traduction: οἴ τε ἀπὸ τῆς ἀρχαίας Ακαδημίας καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου ἔτι δὲ τῆς Στοᾶς εἰώθασι διαιρούμενοι λέγειν τῶν ὄντων τὰ μὲν εἷναι ἀγαθὰ τὰ δὲ κακὰ τὰ δὲ μεταξὺ τούτων, ἄπερ καὶ ἀδιάφορα λέγουσιν.

pose en prémisse que tout acte en soi (représenté par l'usage de l'article neutre τὸ accompagné de l'infinitif), tant qu'il demeure puissance, conserve une potentialité vertueuse, puisqu'il vise le meilleur but. La potentialité inverse est tout aussi présente:

En effet, toute puissance de ce type, parce qu'elle a pour but la meilleure <de ces possibilités opposées>, a la possibilité d'être un bien et un objet désirable. Car dans quoi que ce soit qui est en puissance, le pire ne se produit que par une quelconque infortune.<sup>87</sup>

Cette dernière remarque sur le rôle de l'infortune n'est pas innocente. Dans le *De fato*, Alexandre a pris soin de préciser le sens que nous devions accorder à l'expression "les événements fortuits" (τὰ ἀπὸ τύχης). Cette argumentation compose l'essentiel du chapitre 8 de ce livre<sup>88</sup>. Les lignes 118.27-28 des *Problèmes Éthiques* (τὸ γὰρ χεῖρον ἐν τοῖς δυναμει τι οῦσιν γίνεται καὶ κατὰ ἀποτυχίαν τινά) semblent reprendre, sous forme de formule, la conclusion d'Alexandre à la fin du *De fato*:

On ne dit point en effet que celui qui fait quoi que ce soit qui lui plaise agisse correctement, mais pas davantage ne commet une faute celui qui fait quoi que ce soit de vil, mais c'est seulement si quelqu'un est libre de faire quoi que ce soit de pire et choisit de faire le meilleur que nous disons que celui-là a agi correctement. Cependant celui qui fait exactement les mêmes choses par hasard, nous ne disons plus qu'il agit correctement, parce que le jugement relatif à la correction de l'action n'est pas porté d'après la considération des seules actions, mais davantage et d'abord en fonction de la disposition et de l'aptitude qui sont à l'origine de l'action 89.

<sup>87.</sup> PE I, 118.26 et ss. Voir aussi la note 89 ci-après.

<sup>88.</sup> De fato, chap. 8, 13.5-16.25.

<sup>89.</sup> De fato, chap 34, 66.10 et ss. Traduction de Pierre Thillet.: Οὐ γὰρ τὸν ὁπωσοῦν χαρίεν <τι> ποιοῦντα κατορθοῦν τισ λέγει, ἀλλ' οὐδ' ἀμαρτάνειν τὸν ὁπωσοῦν φαῦλόν τι πράττοντα, ἀλλ' εἰ ὁπωσοῦν ἐν ἑξουσία τις ἀν τῶν χειρόνων αἰρεῖται καὶ πράσσει τὰ βελτίω τοῦτον λέγομεν κατορθοῦν.

La formule des *Problèmes Éthiques* pourrait être une forme de récapitulation méthodologique : l'évaluation morale ne porte pas sur l'action elle-même mais sur la cause de cette action et le processus qui a conduit à sa réalisation. Si l'action est évaluée, c'est dans la mesure où elle participe à ce processus<sup>90</sup>. Ainsi, l'évaluation morale nécessite la présence des deux possibilités de réalisation de la puissance. Deux potentialités, donc, présentes l'une et l'autre au départ, même en ce qui n'est actuellement aucune des deux. Alexandre refusera en conséquence de catégoriser les indifférents. Cette catégorie se trouve alors exclue du système alexandriste : il n'y a pas de place pour l'indifférence dans la venue à l'être car, dès lors que la puissance passe à l'acte, il y a détermination.

118.28-118.30 : La détermination de la puissance comme résultat du passage à l'acte

Toutefois, s'il y a détermination lors du processus d'actualisation, quelles en sont les modalités? Il ne suffit pas de dire qu'il y a détermination, encore faudra-t-il qu'Alexandre explique en quoi la détermination n'est pas affaire de hasard<sup>91</sup>. L'enjeu de

Τὸν γοῦν τὰ αὐτὰ ταῦτα ἀπὸ τύχης ποιήσαντα οὐκέτι λέγομεν κατορθοῦν ὡς τοῦ κατορθοῦν τὴν κρίσιν οὐκ ἀπὸ τῶν πραττομένων ἔχοντος μόνον, ἀλλὰ πολὺ πρότερον ἀπὸ τῆς ἕξεώς τε καὶ δυνάμεως ἀφ' ῆς πράσσεται.

<sup>90.</sup> Alexandre y reviendra en 119.2-4: "Car le jugement des principes sous-jacents à ces arts ne s'effectue pas sur la base de ce qui advient en quelque chose par la mauvaise fortune, mais bien sur la base de ces actes sur lesquels le jugement porte et se produit au premier chef.".

<sup>91.</sup> La notion d'ἀποτυχία pourrait vouloir signifier "échec" et non pas "infortune". Alexandre va montrer dans la suite de son argument que l'actualisation dépend de la manière dont l'acte est effectué. Il serait donc légitime de soutenir que le pire ne se produit que par un "échec" de l'acte. Robert Sharples propose cependant de traduire ἀποτυχία par "mischance" sans doute par souci de cohérence avec le passage de 119.3 : "Car le jugement des principes sous-jacents à ces arts ne s'effectue pas sur la base de ce qui advient en quelque chose par la mauvaise fortune (δι'ἀπυτοχίαν),

cette problématique demeure éthique. Si une chose indifférente, au sens stoïcien, peut prendre une connotation positive ou négative, elle ne sera dès lors pas indifférente. Si, par contre, elle acquiert celle-ci par hasard, il y aura alors une extériorité du processus de détermination, auquel cas la chose pourra être considérée comme indifférente *en soi*.

Omettre cette partie de la démonstration laisserait planer un doute sur la distinction entre indétermination et indifférence, doute auquel Alexandre doit immédiatement remédier pour les besoins de sa démonstration. La justification de la position précédente est donc cruciale, et sera abordée en terme de modalité du passage à l'acte.

Alexandre exemplifie l'indétermination par une analogie avec la navigation et l'art de la charpente (118.30-119.2). Dans l'un et l'autre cas, le résultat de ces actions dépendra invariablement de l'agent qui les exécute. Ainsi, la voie de la mise en acte n'est pas naturellement tracée. C'est la science de celui qui agit qui est en jeu, nullement la nature elle-même. Ce qui est profitable dans chacune de ces activités se produira si, et seulement si, l'activité est réalisée de la bonne manière. Le bien, le profitable, ne sont pas inscrits dans la nature de l'acte. Car, à l'origine, ni l'un ni l'autre ne sont des prédicats pleinement réalisés de cet acte. La caractérisation et l'évaluation en termes de bien et de mal sont donc indépendantes des actes eux-mêmes : leur finalité n'est pas, ne peut pas, être antérieurement achevée. Seule l'actualisation pourra permettre cet achèvement.

## 119.2-119.5 : La portée générale de l'analogie

Le parallèle est donc tracé : la distinction entre les substrats ne survient pas de manière aléatoire. De plus, la caractérisation morale ne s'applique pas à la chose, mais

mais bien sur la base de ces actes sur lesquels le jugement porte et se produit au premier chef". Nous avons donc nous aussi retenu pour ce passage le terme "infortune".

à l'acte qui la produit. Le balancement introduit ici par Alexandre s'articule autour de l'ἀποτυχία présentée en 118.28, maintenant opposée à la science et la nature, dont les résultats ne sont pas aléatoires. La modalité téléologique introduite dans l'analogie de la navigation et de l'art de la charpente sert à démontrer que la réalisation d'une puissance se fera toujours en vue de ce qui est le mieux. Comme Robert Sharples le fait valoir, lorsque Alexandre insiste sur le fait que le jugement d'un acte s'effectue "sur la base de ces actes sur lesquels le jugement porte et se produit au premier chef'(119.4), il veut signifier que, si l'acte de scier dépend du charpentier, celui-ci jugera la valeur de son action en fonction de la fin qui était visée, et non pas sur le fait que l'acte pourra avoir échoué<sup>92</sup>.

Le caractère aléatoire de la mauvaise fortune implique que l'actualisation d'une potentialité pourrait se faire vers l'ordre du pire. Ce ne seront pourtant que les aléas rencontrés qui détourneront celui qui vise un but de celui-ci. Il y a dans cette distinction une critique implicite de l'indifférence : l'indifférence stoïcienne présuppose une absence de téléologie. Or, en séparant les concepts indifférents de leur réalisation, nous les soumettons à la dimension aléatoire de la mauvaise fortune, qui peut très bien nous faire verser vers la détermination médiocre. Pour un concept aussi important que la vie elle-même, c'est inacceptable. D'autant plus, ajoute Alexandre, que nous possédons les outils pour atteindre la meilleure des deux puissances.

En effet, la meilleure des puissances pourra se réaliser selon deux modalités : par les actes en accord avec la science ou par ceux en accord avec la nature. Le critère de détermination de la puissance aristotélicienne est ainsi réaffirmé : la donnée téléologique en est le moteur. Il y a deux moyens d'atteindre, ou à tout le moins de viser le but juste.

<sup>92.</sup> Sharples, R. W., Op. cit., 1990, p. 17, note 7.

Soit, d'abord, par la connaissance, et la reconnaissance, des possibilités positive et négative de détermination, soit, encore, par un acte conforme à la nature :

Car le jugement des principes sous-jacents à ces arts ne s'effectue pas sur la base de ce qui advient en quelque chose par la mauvaise fortune, mais bien sur la base de ces actes sur lesquels le jugement porte et se produit au premier chef. Tout comme le jugement porte sur les choses qui résultent des arts, il en va ainsi aussi sur celles qui adviennent selon la nature<sup>93</sup>.

Alexandre accorde ici aux τέχναι un rôle que n'avaient pas entrevu les Stoïciens: la science est un moyen, qui agit comme une cause efficiente, pour l'atteinte du but juste. Alexandre utilisera à plusieurs reprises, tout au long des *Problèmes Éthiques*, la distinction des causes finale, formelle, matérielle et efficiente introduite par Aristote.

L'opposition qui se dessine alors entre Alexandre et les Stoïciens repose sur cette distinction. Lorsqu'il enjoint de considérer les sciences comme participantes du processus téléologique, il les réintègre dans un modèle de concaténation qui admet une pluralité de causes. Nous avons là une expression supplémentaire de la participation de l'individu, par l'entremise des causes efficientes, à la détermination morale, une expression de l'intime responsabilité de l'agent à l'égard de la morale. Cette idée est aussi exprimée, en lien avec l'usage de la raison, dans le *De fato*:

Se produisent selon la raison toutes actions qui sont le fait d'agents qui ont réfléchi à leur sujet et qui ont combiné la manière dont ils les feront. Ainsi naissent toutes les oeuvres des techniques et les actions qui dépendent d'un choix; or, elles diffèrent de celles qui se produisent par nature en ce que ces dernières ont en elles-mêmes le principe et la cause d'une telle genèse (c'est cela, en effet, la nature) : elles se produisent bien selon un certain plan, et pourtant la nature, leur auteur, ne se sert point, à leur égard, de réflexion, à la manière de ce qui a lieu dans les techniques ; tandis que les choses qui arrivent par la technique et le choix ont en dehors d'elles le principe de leur mouvement

<sup>93.</sup> PEI, 119.2-5.

et leur cause efficiente, et non pas en elles-mêmes, et dans leur génération intervient, de la part de leur agent, une réflexion<sup>94</sup>.

Alexandre critique ainsi la téléologie stoïcienne, ultimement centrée sur la cause qu'il qualifierait de finale, c'est-à-dire la nature. Stobée rapporte en effet que,

[Les Stoïciens] disent qu'être heureux est la fin, en vue de laquelle tout est fait, mais qui n'est pas elle-même faite en vue d'autre chose. Elle consiste à vivre en accord avec la vertu, à vivre en harmonie, ou, ce qui est la même chose, en accord avec la nature. Zénon a défini le bonheur en ces termes : "le bonheur est un bon flux de vie". Cléanthe a aussi utilisé cette définition dans ses écrits, tout comme Chrysippe et tous leurs successeurs, en disant que le bonheur n'est pas différent de la vie heureuse. Pourtant ils disent qu'alors le bonheur est donné comme but, la fin est d'atteindre le bonheur, ce qui est la même chose que d'être heureux.

Par ces exemples, il est évident que "la vie conforme à la nature", "vivre de bonne manière", "la vie bonne" et, à rebours, "le beau et le bien" et "la vertu et ce qui participe de la vertu" ont une valeur égale ; il est évident aussi que tout ce qui est bien est beau, de la même manière que tout ce qui est honteux est mauvais ; C'est pour cette raison aussi que la fin stoïcienne équivaut à la vie conforme à la vertu. 95

<sup>94.</sup> De fato, chap. 4, 7.7-17. Traduction de Pierre Thillet: ἔστι δὲ κατὰ λόγον γινόμενα ὅσα ὑπὸ τῶν ποιούντων αὐτὰ γίνεται λογιζομένωνω τε περὶ αὐτῶν καὶ συντιθέντων καθ' δν ἄν τρόπον γένοιντο. Οὕτως γίνεται τά τε κατὰ τὰς τέχνας γινόμενα πάντα καὶ <τὰ>κατὰ προαίρεσιν ἀ διαφέρει τῶν γινομένων φύσει τῷ τὰ μὲν φύσει γινόμενα ἐν αὐτοῖς ἔχειν τὴν ἀρχὴν τε καὶ αἰτίαν τῆς τοιαύτης γενέσεως (τοιοῦτον γὰρ ἡ φύσις) καὶ γίνεσθαι μὲν κατὰ τάξιν τινά, οὑ μὴ τῆς ποιούσης αὐτὰ φύσεως ὑμοίως ταῖς τέχναις λογισμῷ περὶ αὐτῶν χρωμένης, τὰ δὲ γινόμενα κατὰ τέχνην τε καὶ προαίρεσιν ἔξωθεν ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως καὶ τὴν αἰτίαν τὴν ποιοῦσαν ἀλλ' οὑκ ἐν αὐτοῖς, καὶ τῆς γενέσεως αὐτῶν τοῦ ποιοῦντος γίνεται περὶ αὐτῶν λογισμός.

<sup>95.</sup> SVF III, 16 = Stobée Anthologie, II 77,16 Éd. C. Wachsmuth: Τέλος δέ φασιν είναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οῦ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα· τοῦτο δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταὐτου ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν. Τὴν δὲ

En raison de l'interrelation stricte qui persiste entre nature et bien chez les Stoïciens, la vie bonne semble se confondre avec la vie vertueuse. Alexandre fait appel à la τέχνη afin d'éviter que la détermination morale ne se limite à une forme d'imposition naturelle. En effet, l'introduction par Alexandre de la notion d'art, de science, dans son argumentation vise plus que la simple concordance d'un savoir à une vérité naturelle. En évoquant la science, Alexandre évoque d'abord l'agent, le possesseur de cette science. Il réintroduit l'individu dans le processus de détermination, écartant en outre la caractérisation morale intrinsèque de l'acte : cette caractérisation ne saurait être imposée sur l'acte avant que le savoir proprement individuel n'y ait d'abord été appliqué. L'argument repose une fois de plus sur le postulat du "par rapport à nous", car la détermination morale peut désormais s'effectuer sur la base d'une cause efficiente supportée par le savoir dont est porteur l'individu.

En second lieu, Alexandre impose une reconnaissance de l'achèvement téléologique de la nature. Cette téléologie, où la nature prise dans son ensemble est une forme de perfection, s'accorde (en partie) avec la thèse stoïcienne. Pour eux, en effet, la nature est

εὐδαιμονίαν Ζήνων ὡρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὕροια βίου. Κέχρηται δὲ καὶ Κλέανθης τῷ ὅρῳ τούτῳ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασι καὶ ὁ Χρύσιππος καὶ οἱ ἀπὸ τούτων πάντες, τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι λέγοντες οὐχ ἑτέραν τοῦ εὐδαίμονος βίου, καίτοι γε λέγοντες τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοπὸν ἐκκεῖσθαι, τέλος δ' εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταυτὸν εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν. Δῆλον οῦν ἐκ τούτων, ὅτι ἱσοδυναμεῖ τὸ κατὰ φύσιν ζῆν καὶ τὸ καλῶς ζῆν καὶ τὸ εῦ ζῆν καὶ πάλιν τὸ καλὸν κὰγαθόν καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ μέτοχον ἀρετῆζ καὶ ὅτι πῶν ἀγαθὸν καλόν, ὁμοίως δὲ καὶ πῶν ἀσχρὸν κάκον δι' ὁ καὶ τὸ Στωϊκὸν τέλος ἷσον δύνασθαι τῷ κατ' ἀρετὴν βίῳ. La traduction reproduite ici est celle de A.A Long et D.N. Sedley dans l'édition française de leur livre, édition que nous devons à Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin (Long, A.A et D.N, Sedley, Les philosophes hellénistiques, tome II, Paris, GF Flammarion, 2001).

parfaite, au sens où elle reflète l'organisation divine du monde. Elle est donc parfaitement organisée par un  $\lambda \acute{o} \gamma o \varsigma$  divin tout autant qu'elle y est assimilable, constituant, de par cette assimilation même, un jalon de l'évaluation morale. Le bien stoïcien est une conformité à la nature, au dieu qui la pense, l'a pensée et l'organise%. Qu'Alexandre reconnaisse l'achèvement de la nature n'est pourtant pas une concession à la théorie stoïcienne. Ce n'est que la conséquence des définitions aristotéliciennes de la nature.

La différence qui persiste entre la nature stoïcienne et la nature aristotélicienne réside dans la conception fondamentale qui lui est sous-jacente : la nature aristotélicienne est la matière première (*Métaphysique* 4.4.1015a7), elle est un certain genre d'entités (*Métaphysique* 3.3.1005a34). La nature stoïcienne est la raison divine, elle est "ce qui travaillera à partir de la substance" ( $\tau$ ò δημιουργήσαν εξ αυτης [ie. εκ τής ουσίας])<sup>97</sup>. Les incidences de cette divergence entre les compréhensions alexandriste et stoïcienne de la nature sont nombreuses, et fondamentales.

<sup>96.</sup> Alexandre résume d'ailleurs cette conception stoïcienne dans le *De fato*, chap. 22, 44.16-20, traduction de Pierre Thillet: "Le destin même, la nature, la raison par laquelle est régi l'univers, c'est Dieu, disent-ils, puisqu'il se trouve dans tous les êtres et dans tous les événements, et qu'il utilise la nature propre de tous les êtres en vue de l'organisation de l'univers." (Τὴν δὲ εἰμαρμένην αὐτὴν καὶ τὴν φύσιν καὶ τὸ λόγον καθ' ὁν διοικεῖται τὸ πῶν, θεὸν εῖναι φασιν, οῦσαν ἐν τοῖς οῦσιν τε καὶ γινομένοις ἄπασιν καὶ οὕτως χρωμένην ἀπάντων τῶν ὄντων τῷ οἰκεία φύσει πρὸς τὴν τοῦ παντὸς οἰκονομίαν).

<sup>97.</sup> SVF, II, 599 = fragment 37 d'Arius Didyme (Éd. Diels) dans Eusèbe, *Préparation évangélique* XV, 19.1.

### 119.6-119.12 : le rôle de la nature dans la détermination qualitative

Alexandre explicite avec orthodoxie sa conception aristotélicienne de la nature. L'opposition entre Alexandre et les Stoïciens transparaît nettement ici et cet affrontement doit être compris en rapport avec le concept de nature. La nature aristotélicienne est d'abord une matière primitive. Celle des Stoïciens, nous l'avons vu, réside dans une forme d'organisation divine, sous la figure du  $\lambda$ ó $\gamma$ o $\varsigma$  divin. Lorsqu'Alexandre utilise le terme de  $\delta$ ó $\nu$ αμ $\iota$ ς de manière aristotélicienne, c'est l'organisation ontologique du stoïcisme qu'il remet en cause. L'enjeu fondamental est bien pourtant la matière elle-même<sup>98</sup>. Si celle-ci constitue un point de discorde, c'est parce qu'elle est au fondement de deux systèmes diamétralement opposés : un système alexandriste, où l'immanence de l'information de la matière joue un rôle prépondérant dans la justification de l'autonomie morale des individus, et un système stoïcien transcendant, dans lequel la matière est divinement consolidée en vertu du jalon extérieur

<sup>98.</sup> Nous avons là un écho thématique du conflit explicité dans le De mixtione d'Alexandre. Voir SVF II, 1047 = Alex. d'Aph. De mixtione p. 226.10 Éd. Bruns. Traduction de Richard Dufour, Chrysippe, Oeuvres philosophiques, Paris, Les Belles Lettres, tome II, 2004 : "Ils ont semblé soutenir, à en juger par ce qu'ils disent, que dieu est la forme de la matière comme l'âme est mélangée au corps dans les animaux, et si dieu est également la puissance de la matière (car ils affirment que la matière produit grâce à la puissance qui l'habite), ils diront en quelque façon que dieu est la forme de la matière, comme l'âme est la forme du corps et comme la puissance est la forme de ce qui est en puissance. Si tel est le cas, comment la matière restera-t-elle encore dépourvue de forme par définition, s'il est vrai que la persistance et l'être de la matière viennent de la puissance qui se trouve en elle?" : (εοίκασι δέ, δι' ών λέγουσιν, είδος της ύλης λέγειν τον θεόν. εί γαρ ούτως ο θεός μέμικται τῆ ύλη, κατ' αυτούς, ώς εν τοῖς ζώοις ἡ ψύχη τῷ σώματι, καὶ ἡ δύναμις της ύλης έστι ο θεός (φασί γαρ την ύλην ποιείν τη έν αυτή δυνάμει) είδος <ούτ>ως ἄν λέγοιεν αύτης τὸν θεόν, ώς τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος καὶ τὴν δύναμιν τοῦ δυνάμει. ἀλλ' εἰ τοῦτο, πῶς ἀν ἔτι ἡ ὕλη άνείδος είη κατά τὸν αύτης λόγον; εί γε τὸ συμμένειν αύτη καὶ είναι ύλη παρά της ούσης εν αυτή δυνάμεως.)

que représente la nature. L'effet de cette divergence est immédiat : le but naturel d'Alexandre est propre à chaque matière. Le but naturel stoïcien sera quant à lui entièrement déterminé, dans l'optique où il s'applique en totalité à la totalité.

Au *Problème I*, Alexandre postule que le but naturel, en tant que tel, est le meilleur (119.6-7). Cela doit s'appliquer aux puissances car ce but est en vue de lui-même. Ainsi, la chose advient d'abord de manière indéterminée : elle ne peut pas être achevée, ni posséder au départ ce qui lui est naturellement propre. La nature, comprise comme cause, confère la capacité d'achèvement<sup>99</sup>. Sur le plan de la puissance, il faut donc qu'au moment de la venue à l'être, une chose ne possède ni une puissance particulière, ni son contraire : elle n'est que potentialité selon sa nature propre.

Tout le processus est dirigé vers un achèvement téléologique, un passage de la puissance à l'acte : "Car toutes ces choses qui ne peuvent pas être immédiatement achevées par nature, ni posséder <à ce moment> ce qui leur est propre, à celles-là la nature confère la capacité à devenir achevées ..." et Alexandre ajoute immédiatement, "... une chose, quelle qu'elle soit, ne peut posséder une puissance de quelque chose, sans posséder aussi celle qui lui est opposée" 101.

<sup>99.</sup> Voir aussi PE I, 119.19-21; PE XXIX, 161.14-19; De fato, 27, 197.30-198.26.

<sup>100.</sup> Aristote exprime cette idée à plusieurs reprises dans ses oeuvres : il nous dit que la nature est l'origine du mouvement le plus primitif en chacune des choses qui, en soi, subsistent par nature (*Métaphysique* 4.4.1014b18-20). Ce mouvement en est un d'actualisation. Il est évidemment déterminé. Dans l'*Histoire des animaux* 12.704b15-17, il ajoute que la nature ne fait rien en vain, mais qu'elle produit le meilleur, chez chaque espèce vivante, selon son essence ; Ibid., 12.711a17-19 : La nature ne produit rien en vain, mais vise ce qui est le mieux ; *De Caelo* 2.5.288a2-3 : la nature produit toujours la meilleure des choses possibles. Ainsi la nature est une mesure du meilleur, tant dans le domaine de la physique que dans celui de la morale : quoi que ce soit qui est contraire à la nature n'est pas bien (*Politique* 7.3.1325b9-10).

<sup>101.</sup> PE I, 119.10.

La simple possibilité d'un achèvement implique l'alternative contraire. Ainsi, si nous pouvons atteindre le but qui nous est naturel, nous pouvons nécessairement aussi ne pas l'atteindre. Une chose est donc indéterminée dès lors qu'elle advient et existe. Tel sera le sens de l'indétermination alexandriste.

## 119.13-119.19 : L'exemple de la marche, une illustration du rôle de la nature

Les exemples d'Alexandre serviront à affirmer ce fait avec plus de force encore. Ayant établi qu'il n'y avait qu'indétermination, il expliquera non seulement comment se produit la détermination, mais aussi comment la qualification de l'acte est naturellement inscrite. Il dira, en effet, que la capacité de marcher n'existe pas en vue de ne pas marcher<sup>102</sup>. Certes, il peut y avoir privation de cette capacité lorsqu'elle n'est qu'en puissance<sup>103</sup>. Cependant, même une puissance est préférable à une incapacité, et ce de par sa nature même. Il n'en va pas autrement pour la vie elle-même. Elle doit d'abord posséder une puissance, puisque c'est là un état supérieur à celui de la privation

<sup>102.</sup> À ce sujet, nous sommes en accord avec l'interprétation de Robert Sharples qui croit que le cas envisagé ici par Alexandre serait celui d'un homme qui peut normalement marcher, mais qui se retrouve momentanément boiteux. Il propose cette analyse pour contourner une difficulté relative à la privation : si Alexandre réfère au fait que certains hommes sont boiteux en permanence alors que les hommes "en général" peuvent marcher, il serait difficile de comprendre ce que signifie l'idée selon laquelle l'homme boiteux a la possibilité de ne pas marcher. Si par contre Alexandre veut plutôt dire qu'un homme peut choisir de ne pas marcher à un moment donné, il ne serait pas approprié, selon Robert Sharples, de parler ici de "privation". (Sharples, R. W., Op. cit., 1990, p. 17, note 9).

<sup>103.</sup> Voir aussi SVF III, 102 = Diogène Laërce VII 98 (p. 24.39-41), traduction de Richard Goulet in Diogène Laërce..., Op. cit. (1999): "De façon générale, parmi les biens, sont mixtes avoir de bons enfants et avoir une vieillesse heureuse, tandis qu'est un bien simple la science. Sont des biens toujours présents les vertus, tandis que ne le sont pas toujours (les biens) comme la joie, l'exercice de la promenade." (κοινῶς δὲ τῶν ἀγαθῶν μικτὰ μέν ἐστιν εὐτεκνία καὶ εὐγηρία, ἀπλοῦν δ' ἐστὶν ἀγαθὸν ἐπιστήμη. καὶ ἀεὶ μὲν παρόντα αἱ ἀρεται, οὐκ ἀεὶ δέ, οἷον χαρά, περιπάτησις.).

de puissance. Ainsi, le fait de "vivre" possède la puissance de "bien vivre" tout autant que celle de "vivre mal". Or, les puissances, même si elles peuvent potentiellement verser dans le mieux ou le pire, sont toujours en vue de ce qui est le mieux <sup>104</sup>. Il n'y a donc qu'une conclusion possible : la puissance qui a été concédée à notre nature est celle de "bien vivre".

#### 119.19-119.23 : la nécessité de la morale

La première partie de la conclusion proposée par Alexandre synthétise son argument de manière systématique. La deuxième partie présente quant à elle une aporie, qu'Alexandre impute aux Stoïciens, et dont il se servira contre eux. La synthèse a une forme classique. Alexandre réaffirme d'abord l'indétermination de la puissance, en affirmant que ce qui advient est toujours inachevé et que rien n'est parfait dans l'inachèvement. Il dit en 119.19-21:

Il est en effet impossible que nous ayons une vie bonne sitôt notre venue à l'être : rien n'est en effet parfait dans ce qui est inachevé et tout est inachevé sitôt qu'il est advenu. οὐ γὰρ ἡν οἷον τε εὐθὺς γενομένου ἔχειν τὸ εῦ ζῆν· οὐδὲν γὰρ ἑν ἀτελεῖ τέλειον, παν δὲ ἀτελὲς εὐθὺς τω γενέσθαι.

Alexandre applique ici au concept de vie un argument identique à celui qui est utilisé dans le *De fato* à propos de la vertu :

<sup>104.</sup> Cléanthe soutenait aussi que les hommes tendaient naturellement vers la vertu (πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμας ἔχειν ἔκ φύσεως πρὸς ἀρετὴν ... κατὰ Κλεάνθην: SVF I, 566 = Stobée, Anthologie, II 65,7 Éd. C. Wachsmuth). Alexandre n'utilisera pourtant pas la notion de vertu à cet endroit, puisqu'il entend contester la conclusion de Cléanthe selon laquelle il n'y a pas d'intermédiaire entre vertu et vice (ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν είναι μεταξύ: ibidem). Il se contente d'utiliser pour le moment un principe général, qui ne conteste pas la prémisse de Cléanthe. Cependant, le Problème III proposera une réfutation en règle de la conclusion.

la vertu en effet est un achèvement et le point le plus élevé de la nature propre de chacun; or, il est impossible que ce qui est inachevé soit parvenu à son achèvement, et ce qui est devenu est inachevé tout simplement par le fait même qu'il est devenu (ἀδύνατον δὲ ἀτελές τι ὄν ἐν τελειότητι είναι, ἀτελὲς δὲ τὸ γενόμενον εὐθὺ τῷ γενέσθαι), il n'est donc pas possible à l'homme d'avoir la vertu de manière innée  $^{105}$ .

S'il n'est pas possible à l'homme d'être vertueux de manière innée, il est à plus forte raison impossible que la vie soit bonne en elle-même. Alexandre rapporte ensuite cette indétermination à sa thèse, en soutenant qu'il est dès lors impossible que le fait de vivre soit préalablement déterminé. Alexandre se permettra ensuite d'exprimer la nécessité de la morale de manière définitive : le choix de ce qui est mieux doit s'effectuer en vue du développement des puissances qui sont en nous. Aux yeux d'Alexandre, le meilleur est le but de la vie bonne. Or, en vertu de la téléologie aristotélicienne, ce fait demeure inséparable de la vie elle-même 106.

## 119.23-119.26: La contradiction stoïcienne

Alexandre soulève ensuite une aporie qu'il entend utiliser à l'appui de sa propre thèse. Elle se présente, en fin de problème, comme un retour de balancier, une ultime contestation de l'aporie initiale. La force de cet argument aporétique repose en effet sur son origine : elle puise à même les thèses des Stoïciens la contradiction qui permettra d'affirmer que la vie n'est pas indifférente. Alexandre affirme qu'il est absurde de soutenir à la fois que, par nature, nous faisons tout ce qui est en notre pouvoir pour nous

<sup>105.</sup> De fato, chap. 27, 52.19-21. Traduction P. Thillet

<sup>106.</sup> L'argument selon lequel la pensée doit être dirigée vers les meilleures choses se retrouve aussi chez Cicéron, *De Officiis* I, 131-132 = Panétius fr.88 Alesse, traduction inédite de Sylvain Matton: "La pensée s'occupe principalement de la recherche du vrai, le désir pousse à agir. Il faut donc que nous ayons soin d'user de la pensée en vue des choses les meilleures possibles.."

préserver et nous approprier le bien et que la nature ne nous pousse par vers cette appropriation. Robert Sharples a préféré traduire le οἰκειῶσθαι de la ligne 119.24 par "endeared" ("nous nous attachons à ce but"). Il souligne que ce mot est un terme technique stoïcien, identifié à l'origine à notre constitution physique et à sa préservation et par extension à la conformité à la nature et à la figure du sage stoïcien<sup>107</sup>. C'est paradoxalement pour la même raison, et afin d'insister sur la dimension polémique de ce passage, que nous avons plutôt opté pour maintenir ce sens technique en traduisant par "nous approprier ce but".

En effet, les deux idées contenues dans la première prémisse sont attribuables à Chrysippe. La première est celle du *Sur les fins* ( $\pi\epsilon\rho$ ì  $T\epsilon\lambda\hat{\omega}\nu$ ), où Chrysippe affirme que l'impulsion première de tout être vivant est sa préservation :

l'impulsion première que possède l'être vivant vise, disent-ils, à se conserver soi-même, du fait que la nature dès l'origine l'approprie (à soi-même), comme le dit Chrysippe au premier livre de son traité *Sur les fins*, quand il dit que pour tout être vivant l'objet premier qui lui est propre est sa propre constitution et la conscience qu'il a de celle-ci. <sup>108</sup>

La deuxième est rapportée par Galien :

<sup>107.</sup> Sharples, R. W., *Op. cit.*, 1990, p. 18, note 10 qui nous réfère, pour les principales applications du terme οἰκειῶσθαι, à Pembroke, S.G., "Oikeiosis" dans Long, A.A., *Problems in Stoicism*, Londres, 1971, p. 112-149.

<sup>108.</sup> SVF III, 178 = Diog. Laërt. VII 85 : τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἐαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φυσέως ἀπ' ἀρχῆς καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον λέγων εῖναι παντὶ ζῷῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν.. Voir aussi Cicéron, De Officiis, I, IV, II-14 = Panétius, fr. 90 A lesse. Traduction inédite de Sylvain Matton : "Dès le début la nature a assigné à chaque genre d'être animé de veiller sur soi, sa vie et son corps, d'éviter ce qui apparaît nuisible, ainsi que de rechercher et se procurer tout ce qui est nécessaire pour vivre, comme la nourriture, un gîte et les autres choses du même genre."

Nous avons par nature ces trois relations appropriées, chacune correspondant à chaque forme des parties de l'âme : au plaisir du fait de la partie désirante, à la victoire du fait de la partie ardente, à la beauté morale du fait de la partie rationnelle. Épicure n'a pris en considération que la relation appropriée qui appartient à la pire partie de l'âme, Chrysippe seulement celle qui appartient à la meilleure, disant que nous n'avons une relation appropriée qu'avec la beauté morale, qu'il considère comme étant évidemment bonne aussi bien.<sup>109</sup>

L'attaque, reprenant même au passage le terme d'οἰκειοῦσθαι dans sa signification stoïcienne, est clairement dirigée vers les théories de Chrysippe. Puisque, pour chaque vivant, le but premier est la préservation, en tant que première forme d'appropriation (πρῶτον οἰκεῖον) et que Chrysippe soutient aussi que nous nous approprions le bien, il serait absurde de prétendre que la nature ne nous pousse pas vers le bien. Alexandre met donc en opposition les deux passages, en montrant que la conclusion du second, mise en conjonction avec celle du premier, interdit de conclure que la vie puisse être indifférente. Alexandre, en maître de rhétorique, souligne donc la contradiction interne sans insister davantage et s'appuie sur ces deux prémisses pour justifier sa propre thèse : dans la mesure où on reconnaît que la nature ne fait rien en vain, la vie ne peut pas être indifférente si nous acceptons les deux prémisses stoïciennes.

<sup>109.</sup> SVF III, 229a = Galien, Des doctrines d'Hippocrate et de Platon, V, 5. Traduction Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin: --- τριῶν οῦν τούτων ἡμῖν οἰκειώσεων ὑπαρχουσῶν φύσει καθ' ἕκαστον τῶν μορίων τῆς ψυχῆς εἶδος, πρὸς μὲν τὴν ἡδονὴν διὰ τὸ ἐπιθυμητικόν, πρὸς δὲ τὴν νίκην διὰ τὸ θυμοειδές, πρὸς δὲ τὸ καλὸν διὰ τὸ λογιστικόν, Επίκουρος μὲν τὴν τοῦ χειρίστου μορίου τῆς ψυχῆς οἰκείωσιν ἐθεάσατο μόνην, ὁ δὲ Χρύσιππος τὴν τοῦ βελτίστου, φάμενος ἡμᾶς οἰκειοῦσθαι πρὸς μόνον τὸ καλόν, ὅπερ εἷναι δηλονότι καὶ ἀγαθόν". La suite de ce passage met notamment en jeu une aporie sur l'éducation des enfants, aporie qu'Alexandre traitera aussi au Problème III, et qui sera en trame de fond de la contestation de l'appropriation comme critère de détermination morale au Problème V.

Alexandre va aller plus loin. En effet, loin de se contenter de réfuter l'indifférence stoïcienne de la vie, il en profite pour retracer les aboutissants de son argumentation. De fait, il a démontré que la vie était bonne, en raison du principe d'achèvement téléologique imposé par la nature. Toutefois, il veut encore se dissocier d'une justification qui serait uniquement naturelle. Il soulignera donc, à grands traits, que la discussion n'a de sens que dans la perspective humaine, comprise comme le critère aristotélicien du "par rapport à nous": le fait de vivre est bon parce que nous en avons décidé ainsi. Cette décision est la seule valable.

Alexandre fournit d'autres arguments à cet effet. Il dira premièrement qu'on soigne les enfants par crainte de la mort. Dès lors, la vie est bonne, la mort est mauvaise. Le choix de cet exemple est loin d'être innocent puisqu'il exclut du même coup la mort de la catégorie des indifférents, en raison du principe d'opposition. Il dira ensuite que la distinction entre les choses médianes s'effectue depuis une capacité relative aux meilleures choses. Or, l'homme est le seul être vivant réputé posséder cette capacité. Il est donc, en vertu de la capacité de jugement, le meilleur des vivants<sup>110</sup>. Comme l'homme est le seul à avoir par nature cette capacité, il doit viser le bien. Alexandre inscrit donc au rang de la nature la responsabilité à l'égard de nos puissances.

<sup>110.</sup> Il faut une fois de plus souligner le parallèle entre les *Problèmes Éthiques (PE I*, 119.31-32) "[...]l'homme est reconnu être, parmi les autres vivants, un être vivant supérieur et ce parce qu'aucun des autres n'est disposé à la vertu" (τὸν ἄνθρωπον ὁμολογεῖσθαι τῶν ἄλλων ζώων ἄμεινον ζῷον εἰναι, τοῦτο δὲ, διότι τῶν ἄλλων οὐδὲν ἀρετῆς δεκτικόν) et le *De fato* (chap 27, 52.22-25) "Certes la nature n'est pas sans lui être une aide pour l'acquisition de cette vertu, c'est même d'elle qu'il tient l'aptitude et tout ce qui peut aider à son acquisition, qualités qui n'appartiennent à aucun autre animal." Traduction P. Thillet: (Οὐ μὴν ἀσύμβολος ἡ φύσις αὐτῷ πρὸς τὴν κτῆσιν ἀρετῆς, ἀλλ' ἔχει παρ' αὐτῆς δύναμίν τε καὶ ἐπιτηδειότητα δεκτικὴν αὐτῆς ἡ οὐδὲν τῶν ἄλλων ζώων ἔχει.).

Cet argument serait difficilement contestable pour un adversaire stoïcien tel que Chrysippe, en vertu du passage précédemment cité. Mais plus encore, cette démonstration constitue un rappel de la caractérisation de l'homme dans l'Éthique à Nicomaque<sup>111</sup>. À cet endroit de l'oeuvre d'Aristote, la caractérisation de l'homme comme vivant possédant la faculté rationnelle servira à justifier la poursuite du bonheur. Alexandre, en clôturant son premier problème par cet important écho, fournit un guide de lecture : au-delà de tous les arguments, de toutes les difficultés soulevées, la définition de l'être humain dans sa dimension éthique est la justification première de cette recherche. Elle est le facteur programmatique des *Problèmes Éthiques*. En effet, la conception de l'homme propose sur le plan ontologique un rapport au monde. Dans sa dimension éthique, il est alors question d'un rapport au bien. La réponse ontologique stoïcienne sera de placer l'individu dans l'ordre des substances corporelles et d'en définir divers moyens d'agir sur le monde, diverses parties qui tour à tour, de manière pneumatique, envoient et reçoivent des informations révélant ainsi une constante interaction avec le monde.

L'homme ainsi constitué impliquera une éthique reposant sur l'explicitation de la figure du sage, qui présente un rapport rationnel parfait à une rationalité ultime se déployant dans l'ordre de la nature. À ce modèle idéal, Alexandre n'oppose d'abord qu'un constat : la valeur morale n'est pas intrinsèquement définie. La répercussion fondamentale est évidente. Si tout n'est, à l'origine, que potentiel et que notre rapport

<sup>111.</sup> EN, I, 6, 1097b32 et ss. Traduction J. Tricot: "[...] ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités particulières, une fonction déterminée? Mais alors en quoi peut-elle consister? Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux; or, ce que nous recherchons, c'est ce qui est propre à l'homme. Nous devons donc laisser de côté la vie de nutrition et la vie de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive, mais celle-là apparaît commune avec le cheval, le boeuf et tous les animaux. Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme".

éthique au monde vise l'actualisation de cette potentialité, il en surgira nécessairement un impératif moral : toute potentialité présentant pour alternative une actualisation bonne et une actualisation mauvaise, la rationalité commande de parvenir à la meilleure de ces deux possibilités. Ce sera d'autant plus vrai lorsqu'il sera question d'actualiser non pas une quelconque partie de notre existence, mais notre existence même qui s'inscrit dans ce qui est sans doute le plus précieux : notre vie. L'homme alexandriste, hérité d'Aristote, ne saurait se satisfaire d'une valeur morale prédéterminée, car il est d'abord ce de quoi dépend la valeur morale, le pivot central du point de vue sur le monde intégré au critère du "par rapport à nous". C'est vers cette définition de l'homme aristotélicien, remise en cause par les visions stoïciennes, que le questionnement d'Alexandre nous poussera.

120.5

120.10

Que les plaisirs ne peuvent pas être de même nature.

Que les plaisirs ne peuvent pas être de même nature>, on pourrait d'abord le montrer grâce à l'exemple du désir. Car, si tout désir est un appétit pour ce qui est agréable, et que l'essence du désir réside dans cet appétit, <et qu'en plus>, parmi les désirs on reconnaît que les uns sont désirables tandis que les autres sont à éviter, alors il devient évident que leur différence ne réside pas en quoi que ce soit d'autre, mais réside bien dans les plaisirs, en fonction desquels les désirs existent, du fait que certains plaisirs sont désirables, d'autres à éviter. Les plaisirs seront donc différents aussi les uns des autres en fonction des différences mêmes dans les désirs, si du moins les différences se produisent bien, pour chacun des désirs, de manière concomitante avec les plaisirs. À tout le moins, il est assurément impossible que les choses qui diffèrent de par leur nature propre soient les unes et les autres de même nature.

<Que les plaisirs ne peuvent pas être de même nature,> on peut le montrer, deuxièmement, par l'exemple des activités. En effet, puisque tout plaisir est produit par une certaine activité et qu'il y a une affinité entre les plaisirs et les activités par lesquelles ils sont produits – car le plaisir en est d'une certaine manière le but –, alors il est clair que ces plaisirs peuvent ainsi être distingués

en même temps que les activités. Cependant, parmi les activités en vertu desquelles les plaisirs se produisent, les unes sont souhaitables, les autres répréhensibles. Les plaisirs présenteront donc cette même différenciation les uns à l'égard des autres. Et s'il en est ainsi, alors les plaisirs ne sont pas de même nature.

Car même si celui qui tend vers quelque chose et le désire, tout en ne l'obtenant jamais, s'en était davantage éloigné que celui qui le possède et s'est uni à lui, le désir serait lui aussi plus éloigné encore du plaisir que de l'activité en vertu de laquelle ce plaisir est produit. Car le désir est une tension vers le plaisir, tandis que le plaisir accompagne l'activité et vient avec elle. En conséquence, si les plaisirs sont distingués en même temps que les désirs, ils seront, à bien plus forte raison, distingués en même temps que les activités.

120.20

120.25

Il a été reconnu à propos des activités, par lesquelles les plaisirs sont produits, que les unes sont louables, les autres répréhensibles. Or, que les plaisirs soient propres aux activités par lesquelles ils sont produits, et que ceux-ci diffèrent aussi selon la forme des uns et des autres tout comme le font les activités et la différence qui existe entre les uns et les autres ne tient pas uniquement au fait que les activités par lesquelles ils adviennent diffèrent, cela est évident du fait

que le plaisir qui provient d'une quelconque activité ne peut être produit par une autre <que celle-là>.

En effet, pour l'homme modéré, les activités des intempérants sont non seulement répréhensibles, mais aussi désagréables, parce que le plaisir qui en résulte est propre à ces activités et se différencie en même temps que celles-ci.

- 120.30 Car s'il n'en était pas ainsi, rien n'empêcherait que les activités soient, pour eux, répréhensibles, mais que celles-ci procurent néanmoins du plaisir aux hommes modérés aussi.
- En outre, si les plaisirs qui résultent d'activités déterminées entravent ceux qui sont produits par d'autres ce qu'il y a de sûr du moins c'est que ceux qui se réjouissent du plaisir procuré par la flûte ne peuvent plus, lorsqu'ils écoutent de la flûte, se réjouir des plaisirs produits par la récitation de récits mythologiques alors les plaisirs seraient propres à corrompre les <autres> plaisirs. Mais si les plaisirs sont propres à corrompre les <autres> plaisirs, ils ne peuvent pas être de même nature, car ils entretiendraient assurément les uns avec les autres la même relation que celle qu'ont les opposés entre eux.

La même santé est produite chez ceux dont les mêmes <symptômes> sont soignés différemment et rien n'empêche quelqu'un de posséder cette santé en ayant été traité d'une autre manière à un autre moment. Mais il n'en est pas

ainsi en ce qui concerne les activités et les plaisirs qui en résultent<sup>6</sup>. Car il est impossible que le plaisir produit par une quelconque activité soit produit aussi par une activité différente. Et il n'est jamais possible que les plaisirs que procurent les activités modérées soient produits par des activités intempérantes.

# Commentaire sur le *Problème II* (120.3-121.11)

Malgré les apparences, le  $Problème\ II$  s'inscrit dans la continuité du  $Problème\ I$ . Ayant d'abord établi que l'indifférence stoïcienne ne pouvait rendre compte de la réalité morale, parce qu'elle ne correspondait pas à la réalité téléologique naturelle, Alexandre va maintenant attaquer une deuxième catégorisation stoïcienne : celle des passions. La difficulté qu'il rencontre face à la classification proposée par le stoïcisme réside dans le caractère irrationnel des passions. Puisqu'il entend utiliser les passions, plus particulièrement le plaisir, dans la suite de son argumentation, Alexandre doit préalablement en discuter la teneur épistémologique. Le  $Problème\ II$  cherche donc à mettre en lumière les divergences entre Aristote et les Stoïciens quant à la définition de l'èπιθυμία, de l'ὁρεξις et de l'ἡδονή, afin d'en établir une lecture compatible avec les développements qu'Alexandre proposera dans les Problèmes relatifs au plaisir.

En effet, l'argumentation d'Alexandre présuppose que le plaisir demeure susceptible d'être rationnellement déterminé. Pour maintenir cette possibilité, les passions doivent admettre l'indétermination décrite au *Problème I*, s'insérant par là même dans le processus d'actualisation. Alexandre veut donc restituer à ces concepts un caractère neutre, qui admet la possibilité de leur dimension rationnelle et leur participation à la recherche du bonheur. Il devra donc d'abord soustraire ces notions à la classification stoïcienne des passions décrite par Andronicus :

La passion est un mouvement irrationnel de l'âme et une impulsion excessive qui est contre-nature. Les passions génériques sont au nombre de quatre : la peine, la peur, l'appétit et le plaisir.

La peine est une contraction irrationnelle, ou une opinion nouvelle que quelque chose de mauvais est là, vis-à-vis de quoi l'on pense qu'il est correct d'être en état de contraction <c'est-à-dire déprimé>. La peur est la dérobade irrationnelle <aversion> ou l'évitement irrationnel d'un danger auquel on s'attend. L'appétit est une tension irrationnelle, ou la recherche irrationnelle d'un bien auquel on s'attend. Le plaisir est un

gonflement irrationnel, ou une opinion nouvelle que quelque chose de bon est là, vis-àvis de quoi on pense qu'il est correct d'être gonflé <c'est-à-dire euphorique>. 112

Ce classement stoïcien des passions en quatre grands genres réduit le plaisir au rang de gonflement irrationnel, d'ἄλογος ἔπαρσις. Cela ne cadre évidemment pas avec l'idéal alexandriste selon lequel toute chose possède en elle les puissances opposées. C'est pourquoi Alexandre critiquera cette prédétermination du plaisir.

Toutefois, l'enjeu n'est pas simplement le plaisir. Assurément, pour Alexandre comme pour Aristote la vie apolaustique, mode de vie basé sur la relation matérielle au monde dans lequel on regroupe tout autant l'acquisition pure et simple issue du commerce et de l'industrie que la recherche des plaisirs, n'est pas le lieu achevé de la recherche vertueuse. Défendre le plaisir à ce simple titre serait donc futile, et ne justifierait en rien les efforts ici consentis par Alexandre. Cependant, le rôle conféré au plaisir par Aristote dans le cheminement vers la vertu doit attirer notre attention. En effet, l'acquisition de la vertu est dans une certaine mesure conditionnée par le plaisir que procure son exercice. Alexandre s'y attardera par ailleurs au problème suivant. C'est ainsi que doit être comprise la contestation d'Alexandre : la notion aristotélicienne de plaisir comme participant au processus d'acquisition de la vertu est essentiellement incompatible avec l'irrationalité première postulée par le stoïcisme. Aussi, l'éthique

<sup>112.</sup> SVF III, 391 = Andronicus, Des passions I (p. 11, Ed. Kreuttner), dans Long A.A et D.N. Sedley: Πάθος ἐστὶν ἄλογος ψυχῆς κίνησις καὶ παρὰ φύσιν ἡ ὁρμὴ πλεονάζουσα. -- τὰ δὲ γενικώτερα πάθη τέσσαρα · λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, ἡδονή. λύπη μὲν οῦν ἐστιν ἄλογος συστολή. ἡ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ῷ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι. φόβος δὲ ἄλογος ἔκκλισις · ἡ φυγὴ ἀπὸ προσδοκωμένου δεινοῦ. ἐπιθυμία δὲ ἄλογος ὁρεξις · ἡ δίωξις προσδοκωμένου ἀγαθοῦ. ἡδονὴ δὲ ἄλογος ἔπαρσις · ἡ δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ῷ οἴονται δεῖν ἐπαίρεσθαι. Voir aussi SVF III, 378 = Stobée, Anthologie, II, 88, 8-90, 6, Éd. C. Wachsmuth.

aristotélicienne admet en outre la vie passionnée dans son expression politique, lorsque cette vie est soumise à des règles et des principes<sup>113</sup>. Si cette soumission au  $\lambda \acute{o} \gamma o \varsigma$  est possible, il faudra bien qu'en un sens les passions ne soient pas entièrement irrationnelles.

L'argumentation d'Alexandre repose sur les prémisses établies au *Problème I*. D'abord, la donnée téléologique doit être intégrée au modèle éthique puisqu'elle justifie la nécessité de la morale. Cette téléologie ne doit pas être comprise en termes de nécessaire achèvement, ni de qualification morale *en soi*, mais bien comme une indétermination préalable à l'actualisation de ce qui n'est d'abord qu'en puissance. Il précisera le sens de cette indétermination primitive au *Problème III* et reviendra au *Problème VI* sur la définition de la douleur comme  $\mathring{\alpha}\lambda \circ \gamma \circ \zeta \circ \upsilon \circ \lambda \acute{\eta}$ .

Alexandre marquera donc son opposition à la catégorisation stoïcienne en identifiant d'abord une différence spécifique entre les plaisirs. Il justifie sa position en montrant qu'il y a une différence inhérente à leur cause orectique, car si les plaisirs diffèrent entre eux, c'est qu'ils proviennent de désirs qui diffèrent les uns des autres : en somme, ils posséderont, comme nous le verrons plus avant, des causes finales qui leur sont propres. Alexandre ajoute ensuite qu'il existe aussi une différence sur le plan de leur cause efficiente. La conjonction spécifique de chaque plaisir avec une activité particulière complétera finalement ce tableau. Cette conjonction empêche, en effet, que la différenciation des plaisirs ne soit que le résultat de leur association aux activités. En montrant que les plaisirs ne sont pas un genre au sens stoïcien, Alexandre révèle qu'ils répondent eux aussi, bien qu'à un degré inférieur, à la définition du bien aristotélicien.

<sup>113.</sup> EN, I, 2, 1095a10. Traduction J. Tricot: "pour ceux, au contraire, dont les désirs et les actes sont conformes à la raison, le savoir en ces matières sera pour eux d'un grand profit." (τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιουμένοις καὶ πράττουσι πολυωφελὲς ἀν εἴη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι.).

Leur indétermination, lorsqu'ils ne sont qu'en puissance, leur confère la possibilité d'une actualisation qualitativement déterminée, sans pour autant leur imposer une détermination propre. Par l'entremise du processus d'actualisation, les plaisirs sont soumis à une téléologie naturelle, tout aussi déterminante à leur égard qu'elle ne l'est à l'égard du bien lui-même. Ainsi, lorsqu'ils résultent de l'atteinte de la fin d'une activité bonne, les plaisirs seront bons.

En ce sens, ils peuvent être une finalité ( $\tau \dot{\epsilon} \lambda o \zeta$ ), doivent l'être même et, en tant que fin d'une activité, ils sont susceptibles d'appréciation positive ou négative et résultats d'un choix réfléchi. Alexandre ne veut donc pas limiter les plaisirs à de simples gonflements irrationnels. En réaffirmant à la fois cette dimension téléologique et l'actualisation du plaisir bon dans les activités bonnes, Alexandre redonne au plaisir sa voix au chapitre de la participation à l'atteinte du bonheur. C'est alors comme finalité que le plaisir correspond désormais aux conditions aristotéliciennes de la définition d'un bien :

Mais dans toute action, dans tout choix, le bien c'est la fin, car c'est en vue de cette fin qu'on accomplit toujours le reste. Par conséquent, s'il y a quelque chose qui soit fin de tous nos actes, c'est cette chose-là qui sera le bien réalisable, et s'il y a plusieurs choses, ce seront ces choses-là.<sup>114</sup>

En vue d'établir cette correspondance aux critères aristotéliciens, le *Problème II* se proposera de soutenir que les plaisirs n'ont pas tous la même nature. Cette proposition est nécessaire puisqu'Alexandre veut écarter la possibilité d'une catégorisation uniforme des plaisirs. Du même coup, il relègue la prétendue nature identique des plaisirs au rang

<sup>114.</sup> EN, I, 5, 1097a21 et ss, trad. J. Tricot: ἐν ἀπάση δὲ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος · τούτου γὰρ ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες. ὤστ' εἴ τι τῶν πρακτῶν ἀπάντων ἐστι τέλος, τοῦτ'ἀν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, εἰ δὲ πλείω, ταῦτα.

de genre. La démonstration lui permettra ainsi d'affirmer que les plaisirs peuvent être différenciés de manière spécifique les uns des autres. Ceux-ci seront dorénavant considérés comme des espèces actualisées d'un genre qui demeure indéterminé en luimême. La catégorisation stoïcienne est donc abordée sur le plan ontologique, en termes de distinction spécifique des espèces entre elles, même lorsqu'elles se subsument sous un genre unique.

Alexandre utilisera deux exemples de cette assertion : d'abord celui des appétits et des désirs, ensuite celui des activités elles-mêmes. La forme et la progression de l'argument développent ainsi le passage du livre X de l'Éthique à Nicomaque :

De là vient aussi qu'on reconnaît une différence spécifique entre les plaisirs. En effet, nous pensons que les choses différentes en espèce reçoivent leur achèvement de causes elle-mêmes différentes (tel est manifestement ce qui se passe pour les êtres naturels et les produits de l'art, comme par exemple les animaux et les arbres, d'une part, et , d'autre part, un tableau, une statue, une maison, un ustensile); de même nous pensons aussi que les activités qui diffèrent spécifiquement sont achevées par des causes spécifiquement différentes. Or les activités de la pensée diffèrent spécifiquement des activités sensibles, et toutes ces activités diffèrent à leur tour spécifiquement entre elles: et par suite les plaisirs qui complètent ces activités diffèrent de la même façon.

Nous voyons très bien à l'oeuvre dans ce passage la deuxième preuve utilisée par Alexandre. Les activités, comme causes efficientes des plaisirs, sont distinctes entre elles. De là, il n'y a qu'un pas logique à franchir pour affirmer que les plaisirs sont distincts parce qu'ils résultent de causes différentes. Pourquoi Alexandre ajoute-t-il un niveau supplémentaire, celui de la distinction entre les désirs ?

Cette distinction semble à prime abord superflue en regard de la démonstration. Dès lors que la distinction des causes est effective, il n'y a nul besoin d'établir un second

<sup>115.</sup> ENX, 5, 1175a21 et ss. trad. Tricot. Voir aussi les *Problème XIX* (139.23), XVI (137.2 et ss.) et XVII (137.35).

niveau causal. Qu'en est-il alors de ce premier argument? La réponse est toute trouvée lorsque nous gardons en tête que, en trame de fond, il se dessine au *Problème II* une opposition stricte à la catégorisation stoïcienne des passions, une défense serrée des présupposés éthiques aristotéliciens et une présence constante de la dimension téléologique. La distinction entre les activités est purement aristotélicienne, et contient en elle l'instrumentation téléologique utilisée dans la suite des arguments. La première distinction, par contre, a une forte connotation stoïcienne. Elle investit le champ sémantique stoïcien et y introduit une distinction effective entre les désirs, en leur imposant une relation de cause à effet à l'égard des plaisirs. Cette distinction aura pour effet de réinsérer, dans les concepts stoïciens, une forme de téléologie que n'admet pas la catégorisation des passions stoïciennes : celles-ci sont des mouvements irrationnels de l'âme. Elles ne peuvent pas s'insérer dans une relation de cause à effet et ne sont pas susceptibles d'être choisies. Voilà l'arrière-plan dans lequel évoluera Alexandre.

### 120.4-120.11 : Le rapport entre le plaisir et le désir

L'introduction, qui révèle l'enjeu du *Problème*, semble se rapporter à deux séries de démonstrations de Chrysippe, soit les *Démonstrations à l'effet que le plaisir n'est pas la fin morale*, en quatre livres et les *Démonstrations à l'effet que le plaisir n'est pas un bien*, en quatre livres l'é. Nous ne saurions pourtant l'affirmer avec certitude puisque nous ne connaissons pas la teneur exacte des propos de Chrysippe. Cependant, il ne fait aucun doute que la donnée téléologique et la recherche des causes d'actualisation de la qualification morale du plaisir demeurent les pivots du *Problème II*. Considérant les titres des ouvrages de Chrysippe, Alexandre a là un interlocuteur privilégié.

<sup>116.</sup> SVF II, 18 = Diogène Laërce, VII, 202 : ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ είναι τὴν ἡδονὴν τέλος δ', ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ είναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν δ'.

En effet, lorsqu'Alexandre affirme que "si tout désir est un appétit pour ce qui est agréable (εἰ γὰρ πᾶσα μὲν ἐπιθυμία ὄρεξις ἡδέος) [...] il devient évident que leur différence ne réside pas en quoi que ce soit d'autre, mais réside bien dans les plaisirs, en fonction desquels les désirs existent[...]"<sup>117</sup>, il en ébauche la portée téléologique. Celle-ci se révèle à travers l'utilisation des deux termes, se renforçant l'un l'autre, l'ὄρεξις conférant à l'ἐπιθυμία une visée, une tension vers autre chose qu'elle même, un objet en puissance.

Cette mise en conjonction de l'επιθυμία et de l'ὁρεξις marque déjà l'opposition d'Alexandre à la conception stoïcienne. Il va en effet à l'encontre de la distinction relevée par Clément d'Alexandrie :

ceux qui sont habiles sur ces sujets distinguent donc le désir et l'appétit ; et ils posent que l'appétit, qui est irrationnel, porte sur les plaisirs et l'absence de répression, tandis que le désir porte sur les nécessités naturelles et dépend d'un mouvement rationnel.<sup>118</sup>

Ce refus catégorique de distinguer les deux termes exprime le rejet alexandriste, ferme, de la catégorisation des passions. S'il veut préserver la possibilité d'une visée, Alexandre ne peut pas accepter le caractère ἄλογος de l'ἐπιθυμία, à tout le moins pas comme une prédication immuable. Sa démonstration utilisera donc les termes de désir et d'appétit, en présupposant l'indétermination en puissance de l'ἐπιθυμία et en associant cette dernière au terme ὄρεξις qui, chez les Stoïciens, s'applique aux

<sup>117.</sup> PE II, 120.5 et ss.

<sup>118.</sup> SVF III, 442 = Clément d'Alexandrie, Mélanges IV 18 p. 617, Éd. Potter : ὅρεξιν οῦν ἐπιθυμίας διακρίνουσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί· καὶ τὴν μὲν ἐπὶ ἡδοναῖς καὶ ἀκολασία τάττουσιν, ἄλογον οῦσαν. τὴν δὲ ὅρεξιν ἐπὶ τῶν κατὰ φύσιν ἀναγκαίων, λογικὴν ὑπάρχουσαν κίνησιν.

nécessités naturelles. En tant que tel, ce terme doit être reconnu participer du caractère raisonnable.

C'est donc sans faire la distinction rationnelle entre désir et appétit qu'Alexandre adopte l'idée aristotélicienne du lien entre les plaisirs et les activités. Il associe même les deux formes de désirs, dans une participation commune à la recherche du plaisir. L'un et l'autre seront dès lors soumis à la raison, nécessaire à l'activité bonne<sup>119</sup>. Ce faisant, il ajoute un degré supplémentaire dans l'ordre des causes. La différenciation de la nature des plaisirs s'inscrit, bien avant la mise en activité qui les cause, dans l'impulsion orectique elle-même. Les plaisirs seront alors distincts parce que les désirs, qui font tendre vers eux, le sont. Ainsi, les désirs sont une ὄρεξις de ce qui est plaisant, et leur être réside dans cet appétit (120.4-120.6).

Or, il est reconnu que certains désirs sont bons, d'autres mauvais. Cette différence, comprise comme détermination qualitative, origine des plaisirs que nous nous proposons d'atteindre, qui tantôt sont souhaitables, tantôt à éviter. Ce sont les buts intangibles et idéaux desquels découlent les désirs et dont la satisfaction permet l'actualisation (120.6-120.8). Si les plaisirs sont ainsi causes des désirs, c'est en tant que cause finale. La participation des désirs au processus d'actualisation établit un modèle de l'action humaine où les plaisirs sont à la fois effet des activités et cause finale des désirs. L'action ainsi décrite peut être moralement évaluée. Il faudra donc que ses composantes causales le soient aussi. En conséquence, il devra y avoir des différences qualitatives entre les causes.

<sup>119.</sup> Cette utilisation du terme ὄρεξις est conforme à celle que nous trouvons dans le De fato, chap. 12, 24.17-18 : ἡ γὰρ ἐπὶ τὸ προκριθὲν ἐκ τῆς βουλῆς μετὰ ὁρέξεως ὁρμὴ προαίρεσις. Traduction Pierre Thillet : "Le choix délibéré en effet est la tendance vers ce qui a été préféré à la suite de la délibération accompagnée de désir rationnel."

Sur quoi reposera alors la distinction entre les désirs? La solution d'Alexandre est parallèle à sa démonstration : les différences qualitatives des désirs entre eux doivent être un reflet de celles qu'entretiennent les plaisirs, tout aussi distincts qualitativement. Il y a une forme de concomitance entre désir et plaisir, une double détermination de l'un par l'autre, où le plaisir bon est but du désir bon, le mauvais, du mauvais. Le premier argument se conclut donc ainsi : les désirs visent des plaisirs différents et, en ce sens, ils doivent différer les uns des autres. La distinction entre les plaisirs se déduit de la présence de divergence dans les désirs. Puisqu'il y a naturellement différence entre les désirs, il est impossible que les plaisirs soient de même nature (120.8-120.11).

En employant l'ἐπιθυμία en concordance avec l'ὄρεξις, Alexandre a réintroduit le caractère raisonnable de ce dernier dans le champ d'action du désir. Du même coup, il a aussi retiré le plaisir de la catégorisation des passions stoïciennes, en lui imposant un principe de détermination orectique, donc rationnel. Toutefois, puisque le plaisir agit comme un but, vers lequel tendra le choix de l'actualisation, ou non, du désir, Alexandre doit encore démontrer que ce but demeure qualitativement indéterminé en puissance, bien que nous lui reconnaissions une valeur en acte.

### 120.11-120.16 : Le rapport entre le plaisir et l'activité

Cette valeur accordée au plaisir au cours du processus d'actualisation constitue le coeur du deuxième argument, dans lequel Alexandre cherchera à établir le rapport entre les plaisirs et les activités dont ils découlent. La structure de ce passage est presque identique à celle du précédent, à quelques nuances près. En effet, les plaisirs émergent de certaines activités (120.11-120.12). Il existe ainsi une forme « d'affinité » entre l'activité et le plaisir. Une fois de plus, le plaisir est τέλος. Cette fois cependant, il sera la fin non plus du désir, mais de l'activité (120.12-120.13). Les plaisirs devront être tout autant différenciés entre eux que les activités dont ils résultent (120.13-120.14) puisque

certaines activités sont souhaitables, d'autres à éviter. Ainsi, les plaisirs seront moralement distingués de manière concomitante aux activités qui les produisent (120.14-120.16)<sup>120</sup>. Cet énoncé répond au principe d'habituation, selon lequel une chose devient d'une certaine nature à travers les actes de même nature<sup>121</sup>, selon une forme de causalité qualitative, appliquée ici indistinctement par Alexandre au processus d'actualisation du plaisir.

Nous serions tenté de croire que, à ce moment de l'argumentation, Alexandre a relevé le défi de l'aporie initiale : les plaisirs, puisqu'ils diffèrent les uns des autres, ne peuvent pas être ὁμοειδεῖς (120.16). Si la démonstration semble bien suffisante, il ne s'arrêtera pourtant pas là. Car Alexandre est bien conscient que dans la théorie aristotélicienne le processus de production de la vertu obéit à une logique inverse à celle de la nature. Pour Aristote en effet, dans la nature la puissance précède l'existence en acte. Dans la vertu, l'acte et l'exercice président à l'acquisition de la disposition, entéléchie première, contrastée à un exercice effectif de la disposition détenue, l'entéléchie seconde l'22. La cause de l'actualisation est donc un acte répété.

L'acquisition de la vertu, et les difficultés rencontrées par la thèse aristotélicienne lors de sa confrontation aux théories stoïciennes, seront traitées au *Problème III*. L'enjeu sera alors d'établir que l'actualisation d'un être a pour point de départ un état

<sup>120.</sup> Sur l'assertion selon laquelle les plaisirs diffèrent de manière concomitante aux activités qui les produisent, voir aussi *PEXVI*, 173.2 et ss.; *PEXVII*, 137.35; *PEXII*, 139.23 et ss.

<sup>121.</sup> EN, II, I, 1103b1-3 et ss. Traduction J. Tricot: "ainsi nous devenons juste en faisant des actes justes, tempérant en faisant des actes tempérants et courageux en faisant des actes courageux." (ούτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ'ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι.).

<sup>122.</sup> Voir à ce sujet Gauthier-Muzellec, Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p.38.

indéterminé. Cependant, Alexandre doit d'abord éviter les objections que pourrait soulever le problème de l'identité des actes par rapport à la vertu, qui rejoint ici la problématique du rapport entre les activités et le plaisir. L'alternative identifiée par Marie-Hélène Gauthier-Muzellec est la suivante :

Ou bien la disposition aura la nature des actes antérieurs, bonne s'ils sont bons, mauvaise s'ils sont mauvais, et le critère de distinction est celui des actes entre eux, qu'il faut déterminer. Ou bien les actions sont les mêmes dans la matérialité de leur production (la cithare), mais conduisent à des dispositions différentes selon une variation quantitative ou qualitative (différence alors accidentelle), qui produit en revanche une différence essentielle dans les dispositions qui en proviennent. Ce critère de variation doit être défini, qui n'est pour le moment que renvoyé à la capacité de jugement d'un maître en la matière. Le problème est d'importance : les bonnes habitudes doivent être contractées dès la prime enfance, la nature n'assurant pas d'elle-même le devenir de la nature humaine prise en son essence<sup>123</sup>.

Alexandre négociera ce problème en douceur, en prenant assise sur ce qu'il a précédemment établi. En suivant le fil de son argumentation, il est évident que des deux alternatives, il défendra la première, qu'il a déjà implicitement privilégiée.

120.17-120.22 : La mise en conjonction des arguments sur les désirs et les activités.

Alexandre mettra donc en conjonction ses deux premiers arguments pour démontrer que la distinction des actes n'est pas accidentelle, réaffirmant au passage que le désir est un appétit du plaisir, sa cause finale, tandis que l'activité en est la cause efficiente (120.17-120.20). Tout comme les désirs produisent une distinction dans la nature des plaisirs, une distinction téléologique, de la même manière, les activités différentes produiront des plaisirs différents (120.20-120.22).

<sup>123.</sup> Ibid., p. 42. Voir aussi EN, II, 1, 1103b23-25.

#### 120.22-120.27: Les activités comme causes efficientes

En rejetant sur les activités la détermination morale efficiente des plaisirs, Alexandre revient au débat initial : si les plaisirs ne sont pas de même nature parce qu'ils proviennent d'activités distinctes, ils ne pourront dès lors être catégorisés comme des gonflements irrationnels que si l'activité dont ils découlent est telle. Alexandre reprend ensuite sa formulation habituelle : certaines activités sont louables, d'autres sont à éviter (120.22-120.23), il faudra dès lors que leurs buts, nommément les plaisirs, soient de détermination identique. Toutefois, il insiste encore davantage sur la spécificité de chaque plaisir en associant chacun de ceux-ci à une activité particulière, en accord avec la théorie aristotélicienne explicitée au livre X de l'Éthique à Nicomaque:

Une autre confirmation plus claire encore peut être tirée du fait que les plaisirs provenant d'autres activités constituent une gêne pour les activités en jeu : par exemple les amateurs de flûte sont incapables d'appliquer leur esprit à une argumentation dès qu'ils écoutent un joueur de flûte, car ils se plaisent davantage à l'art de la flûte qu'à l'activité où ils sont présentement engagés : ainsi, le plaisir causé par le son de la flûte détruit l'activité se rapportant à la discussion en cours. Le même phénomène s'observe aussi dans tous les autres cas où on exerce son activité sur deux objets en même temps : l'activité plus agréable chasse l'autre, et cela d'autant plus qu'elle l'emporte davantage sous le rapport du plaisir, au point d'amener la cessation complète de l'autre activité l'a

Ainsi, le plaisir causé par une activité particulière ne peut pas être causé par une autre activité. C'est donc dire que les plaisirs sont naturellement associés aux activités

<sup>124.</sup> EN X, 5, 1175b1-10, Traduction J. Tricot: ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτ' ἄν φανείῃ ἐκ τοῦ τὰς ἀφ' ἐτέρων ἡδονὰς ἐμποδίους ταῖς ἐνεργείαις εῖναι. οἱ γὰρ φίλαυλοι ἀδυνατοῦσι τοῖς λόγοις προσέχειν, ἐὰν κατακούσωσιν αὐλοῦντος, μᾶλλον χαίροντες αὐλητικῇ τῆς παρούσης ἐνεργείας. ἡ κατὰ τὴν αὐλητικὴν οῦν ἡδονὴ τὴν περὶ τὸν λόγον ἐνεργείαν φθείρει. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει, ὅταν ἄμα περὶ δύο ἐνεργῇ ἡ γὰρ ἡδίων τὴν ἑτέραν ἐκκρούει, κἄν πολὺ διαφέρῃ κατὰ τὴν ἡδονήν, μᾶλλον, ὥστε μηδ' ἐνεργεῖν κατὰ τὴν ἑτέραν.

qui les produisent. Ils se distinguent alors selon leur forme de la même manière que les activités. Plus encore, les plaisirs sont exclusifs à des activités particulières. Non seulement Alexandre renforce-t-il le caractère spécifique des plaisirs, donc leur différence profonde, mais il établit avec plus de force le lien qui les unit à l'activité : le plaisir est la cause finale, certes, mais il dépend, pour sa réalisation et sa détermination qualitative, d'une identité formelle avec l'activité qui le produit. Ce glissement sur le plan de la forme est ici incontournable. Il permettra à Alexandre d'attaquer plus en profondeur les arguments stoïciens.

Pour Alexandre, affirmer la différence spécifique des plaisirs était essentiel, mais assurer leur différence formelle est un enjeu d'autant plus fondamental. Cela lui permet maintenant de revenir sur les difficultés posées par l'indifférence au *Problème I*. Ayant en effet établi qu'il existait un lien formel étroit entre un plaisir et une activité, Alexandre l'utilise pour contester la catégorisation stoïcienne du plaisir lui-même. Une fois de plus, c'est en opposant les prémisses stoïciennes qu'il y parviendra.

En effet, Chrysippe soutient que le plaisir est à classer parmi les choses qui sont indifférentes, mais de l'espèce des préférables (ἀδιάφορα κατ΄ είδος προηγμένα)<sup>125</sup>. Cependant, les Stoïciens soutiennent qu'il y a différenciation dès lors qu'une chose est caractérisée par une certaine forme<sup>126</sup>. En vertu de la distinction formelle introduite dans le plaisir par l'activité, il faut donc conclure que la différence entre les plaisirs ne repose pas seulement sur un ajout dû à la distinction entre les

<sup>125.</sup> PE II, 120.24-120.25 : sur l'άδιαφορὰ κατ' είδος, voir SVF III, 117 = Diogène Laërce VII 102.

<sup>126.</sup> SVF II, 403 = Simplicius Commentaire sur les Catégories, 165.32 et ss. Traduction R. Dufour : "et ils appellent "par différenciation" les choses qui sont caractérisées suivant une certaine forme" (κατὰ διαφορὰν δέ φασι τὰ κατά τι είδος χαρακτηριζόμενα).

activités, mais que les plaisirs possèdent une distinction formelle propre (120.23-120.27)<sup>127</sup>. La contradiction est claire, nette et tranchante : les plaisirs ne peuvent pas être à la fois indifférents et différenciés selon leur forme.

### 120.27-121.11 Les preuves par l'exemple

Alexandre proposera trois exemples à l'appui de sa thèse. Conscient du ressort dramatique de sa dernière étude des thèses stoïciennes, il insistera d'abord sur le lien formel entre l'activité et le plaisir en s'appuyant sur le processus d'habituation et d'identité de l'acte et de son résultat. Il lui faut à tout prix consolider cet argument. Le deuxième exemple, celui du plaisir auditif lié à l'écoute de la flûte, reprend l'exemple utilisé dans l'Éthique à Nicomaque. Le troisième et dernier, qui est celui de la santé, est particulier. Au contraire des deux autres, il procède par une démonstration négative et sert tout autant à étayer et confirmer la thèse qu'à introduire la problématique du *Problème* suivant. Trois exemples, donc, qui résolvent sous trois angles différents la problématique de la différence formelle entre les plaisirs. Cette résolution n'en est pourtant pas une limite, mais bien un point de départ pour en poursuivre l'exploration.

## 120.27-120.31 : Le tempérant et l'intempérant, preuves du lien activité-plaisir

La première démonstration implique le processus d'habituation en évoquant l'identité de nature entre l'acte et ses résultats. Les plaisirs de l'intempérant, parce qu'ils possèdent une nature formelle identique à l'intempérance, ne peuvent pas procurer de plaisir au tempérant. Les activités qui causent ces deux types de plaisirs diffèrent entre

<sup>127.</sup> Nous comprenons ce passage de la même manière que Robert Sharples, qui précise que l'affirmation selon laquelle "la différence qui existe entre les uns et les autres ne tient pas uniquement au fait que les activités par lesquelles ils adviennent diffèrent" (120.24-26) signifie bien dans ce contexte que la différence entre les plaisirs eux-mêmes n'est pas accidentelle (Sharples, R. W., *Op. cit.*, 1990, p. 20, note 19).

elles. Il ne saurait ainsi y avoir de plaisir qui soit commun à ces deux extrêmes. Les plaisirs liés à ces deux positions opposées diffèrent de manière identique aux activités qui y conduisent (120.27-120.29). Nous devons voir ici que la différence spécifique des plaisirs, si elle est bien le point de mire de cet exemple, n'en est pas le seul aboutissant. Le processus d'habituation aristotélicien qui précède et soutient l'acquisition de la vertu ne saurait se passer du plaisir lié à la mise en acte de celle-ci. Si les plaisirs étaient de même nature, ou simplement indifférents, rien n'empêcherait que les activités qui sont répréhensibles pour le tempérant puissent tout de même lui procurer du plaisir (120.29-120.31). En établissant la spécificité formelle des plaisirs, Alexandre justifie l'habituation aristotélicienne dans le cheminement vertueux. Il s'évertuera en outre à défendre ce processus au problème suivant. Il établit aussi la possibilité d'une opposition formelle entre les plaisirs.

### 120.31-121.5 : la spécificité et l'unicité de l'association plaisir-activité

L'exemple suivant repose sur cette opposition formelle. Alexandre montrera que cette opposition réside aussi dans l'impossibilité d'une jouissance simultanée des plaisirs. En effet, le plaisir procuré par une activité donnée empêche de jouir des plaisirs d'autres activités au même moment  $(120.31-121.1)^{128}$ . Ceux qui apprécient un joueur de flûte ne peuvent pas, au même moment, écouter un récit mythologique. Dès lors, un plaisir est propre à en corrompre ( $\phi\theta\epsilon$ i $\rho\epsilon$ i) un autre (121.1-121.4).

Or, si les plaisirs sont ainsi, ils ne pourront être subsumés sous une nature commune. Il ne pourront en effet être formellement semblables. Puisqu'ils peuvent entrer en conflit les uns avec les autres, ils entretiennent entre eux les mêmes relations que des opposés (121.4-121.5). Une fois la spécificité formelle établie, il faut chercher plus loin

<sup>128.</sup> Voir aussi EN 10.5, 1175b3; PE XVII, 137.28; PE XIX, 139.16 et ss.

encore, car la relation d'opposition déduite de cet exemple est fondamentale : l'indifférence stoïcienne du plaisir ne peut pas admettre ce genre de relation, à tout le moins pas sur le plan de sa catégorisation. Les plaisirs ne pourront donc être formellement spécifiques et indifférents, pas plus qu'ils ne peuvent être indifférents et en relation d'opposition.

### 121.6-121.11 : La santé comme preuve de cette spécificité

La conclusion du *Problème II* joue un double rôle. Elle sert à appuyer la thèse de la spécificité des relations causales entre l'activité et le plaisir, entre la cause et le produit actualisé. L'exemple de la médecine n'est pourtant pas le plus probant à cet égard. Alexandre va même devoir l'utiliser de manière négative, en contrastant l'art médical et la production du plaisir. De fait, l'exemple a aussi une portée introductive. L'argument consiste à dire qu'il est possible d'atteindre la santé de diverses façons. Nous pouvons nous faire soigner, prendre soin de nous-mêmes ou de notre santé d'une autre manière (121.6-121.9). Le plaisir ne permet pas cela. Nous ne pouvons pas obtenir un même plaisir par l'entremise d'activités différentes (121.9-121.10). La preuve en est que les plaisirs « tempérants » ne pourront jamais être causés par des activités qui ne sont pas elles-mêmes tempérantes (121.10-121.11).

Alexandre fonde son raisonnement sur une thèse d'Aristote bien connue :

Mais non seulement les vertus ont pour origine et pour source de leur production et de leur croissance les mêmes actions qui président d'autre part à leur disparition, mais encore leur activité se déploiera dans l'accomplissement de ces mêmes actions. Il en est effectivement ainsi pour les autres qualités plus apparentes que les vertus<sup>129</sup>.

<sup>129.</sup> EN, II, 2, 1104a27-31. Traduction J. Tricot: άλλ' οὐ μόνον αἱ γενέσεις καὶ αὐξήσεις καὶ αἱ φθοραὶ ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν γίνονται, άλλὰ καὶ αἱ ἐνερργειαι ἐν τοῖς αὐτοῖς ἔσονται· καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν φανερωτέρων οὕτως ἔχει, οῖον ἐπὶ τῆς ἰσχύος.

Il s'appuie donc en réalité sur l'exemple précédent de la tempérance pour réaffirmer le lien entre le plaisir et la cause de son actualisation. Ainsi, il ancre dans le domaine de la vertu le débat sur le plaisir, associant à ce dernier, par l'entremise de la conjonction entre l'ὄρεξις et l'επιθυμία, une téléologie similaire.

Le contexte de cet ancrage est fort important. L'usage de l'analogie médicale est fréquent chez Aristote, il n'y a donc pas de surprise à en retrouver une dans un texte alexandriste. L'association du plaisir avec l'art médical devrait toutefois attirer notre attention sur le passage de l'Éthique à Nicomaque qui précède 1104a27:

Or sur le terrain de l'action et de l'utile, il n'y a rien de fixe, pas plus que dans le domaine de la santé. Et si tel est le caractère de la discussion portant sur les règles générales de la conduite [...] il appartient toujours à l'agent lui-même d'examiner ce qu'il est opportun de faire, comme dans le cas de l'art médical, ou de l'art de la navigation 130.

### Et Aristote poursuit un peu plus loin :

Ce que tout d'abord il faut considérer, c'est que les vertus en question (ie. les vertus morales) sont naturellement sujettes à périr à la fois par excès et par défaut, comme nous le voyons dans le cas de la vigueur personnelle et de la santé [...] : en effet, l'excès comme l'insuffisance d'exercice font perdre également la vigueur ; pareillement, dans le boire et le manger, une trop forte ou une trop faible quantité détruit la santé, tandis que la juste mesure la produit, l'accroît et la conserve. Et bien il en est ainsi pour la modération, le courage et les autres vertus [...]; pareillement encore celui qui se livre à tous les plaisirs et ne se refuse à aucun devient un homme dissolu, tout comme celui qui

<sup>130.</sup> EN, II, 2, 1104a4-11. Trad. J. Tricot: τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἐστηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. τοιούτου δ' ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, [ἔτι μαλλον ὁ περὶ τῶν καθ'ἔκαστα λόγος οὑκ ἔχει τάκριβές. οὕτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὕθ' ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει,] δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ τούς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἑπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς.

se prive de tous les plaisirs comme un rustre, devient une sorte d'être insensible. Ainsi donc, la modération et le courage se perdent également par l'excès et par le défaut, alors qu'ils se conservent par la juste mesure<sup>131</sup>.

Chez Aristote, l'excès et le défaut représentent des entraves à la vertu qui, lorsqu'ils se perpétuent dans les actes, poussent l'individu sur la pente du vice. Il établit, pour les vertus, une analogie avec la médecine, où la santé est produite par une juste mesure entre les extrêmes du trop et du pas assez alors qu'elle s'évanouit dès lors que l'on quitte l'état médian. Alexandre va situer le débat sur l'hétérogénéité du plaisir dans cette perspective. Non seulement aura-t-il alors réfuté la catégorisation stoïcienne du plaisir, mais il aura du même coup posé les prémisses des problèmes suivants : l'idée d'une téléologie applicable au domaine des passions, la mise en place d'un processus d'actualisation par l'exploration du rapport étroit qui existe entre l'activité et son produit, et la reprise implicite, par la relation d'opposition succinctement abordée dans l'exemple du plaisir auditif, de la juste mesure aristotélicienne. Celle-ci constituera, avec la justification du processus d'habituation, la moëlle du *Problème III*, dans lequel Alexandre défendra l'indétermination primitive qu'il a opposée aux Stoïciens dans le *Problème I.* 

<sup>131.</sup> EN, II, 2 1104a10-25. Trad. J. Tricot: πρώτον οῦν τοῦτο θεωρητέον, ὅτι τὰ τοιαῦτα πέφυκεν ὑπὸ ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς φθείρεσθαι (δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίοις χρῆσθαι) ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἰσχύος καὶ τῆς ὑγιείας ὁρῶμεν· τὰ τε γὰρ ὑπερβάλλοντα γυμνάσια καὶ τὰ ἐλλείποντα φθείρει τὴν ἰσχύν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ποτὰ καὶ τὰ σιτία πλείω καὶ ἐλάττω γινόμενα φθείρει τὴν ὑγίειαν, τὰ δὲ σύμμετρα καὶ ποιεῖ καὶ αὕξει καὶ σώζει. οὕτως οῦν καὶ ἐπὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας ἔχει καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν·[...] ὁμοίως δὲ καὶ ὁ μὲν πάσης ἡδονῆς ἀπολαύων καὶ μηδεμιᾶς ἀπεχόμενος ἀκόλαστος, ὁ δὲ πᾶσαν φεύγων, ὥσπερ οἱ ἀγροῖκοι, ἀναίσθητός τις. φθείρεται δὴ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σώζεται.

Ainsi, en étudiant la catégorisation stoïcienne des passions, Alexandre a remis à l'ordre du jour le modèle théorique que préconisait le système aristotélicien en regard de l'élaboration de l'action morale. Ce modèle, dans lequel l'individu agissant est mû par une impulsion et un désir qui lui sont propres doit cependant être subordonné à la conception aristotélicienne : l'action humaine ne saurait être indifférente puisqu'elle s'inscrit dans le processus téléologique. Dès lors, que l'action ait ou non pour finalité le plaisir, elle ne saurait être d'entrée de jeu catégorisée, ni moralement déterminée. Le plaisir étant l'objet d'une actualisation naturelle, il répond lui aussi aux exigences de la détermination morale : il est d'abord indéterminé et sa détermination morale dépend de celle des actions qui le produisent. Et il en va de même des autres activités. Cet argument rejoint ce qui est dit par ailleurs dans le *De fato* :

en ce qui concerne les activités non naturelles, c'est par l'exercice que nous en acquérons les dispositions. Il n'y a en effet pas d'autre manière de devenir menuisier que de pratiquer les exercices du menuisier en appliquant les règles du maître. En conséquence, puisque nous acquérons aussi les vertus de cette manière – c'est en effet en pratiquant des exercices de tempérance que nous devenons tempérant – c'est qu'elles ne nous seraient point données par nature<sup>132</sup>.

Alexandre y reviendra. Mais pour le moment, son étude pose une des prémisses essentielles au concept de responsabilité qu'il présentera par la suite : la détermination morale d'une chose, quelle qu'elle soit, dépend d'abord et avant tout de l'action de l'homme.

<sup>132.</sup> De fato, chap 27, 54.10-16. Traduction Pierre Thillet: ἐπὶ δὲ τῶν οὐ φύσει ἐκ τῶν ἐνεργειῶν τὰς ἕξεις κτώμεθα. Οὐ γὰρ ἄλλως τέκτων τισ ἄν γένοιτο μὴ πολλάκις ἐνεργήσας τὰς τοῦ τέκτονος ἐνεργείας κατὰ τὰς ὑποθήκας τοῦ διδάσκοντος. Ωστ' ἐπεὶ καὶ τὰς ἀρετάς οὕτως κτώμεθα (ἐνεργοῦντες γὰρ καὶ τὰ σωφρονικὰ γινόμεθα σώφρονες), οὐκ ἄν ἡμῖν ὑπάρχοιεν φύσει..

121.12 Qu'entre la justice et l'injustice, et en général entre la vertu et le vice, il y a un certain état intermédiaire.

Qu'entre la justice et l'injustice, et en général entre la vertu et le vice, il y a un certain état intermédiaire, que nous appelons état médian. Si, comme ils le soutiennent, la justice et l'injustice sont des dispositions, et que les dispositions ne peuvent pas être perdues, alors un homme, quel qu'il soit, ne pourrait en aucun cas devenir juste <s'il se trouvait d'abord dans> une disposition injuste, pas plus qu'il ne pourrait, de juste qu'il était, devenir un homme injuste. Certaines personnes deviennent pourtant justes ou injustes sans pour autant l'avoir été préalablement; elles le seraient donc devenues à partir d'une condition différente<sup>7</sup>.

Cependant, tout ce qui se produit ou bien advient à partir de quelque chose qui lui était opposé ou bien à partir de quelque chose d'intermédiaire entre des états opposés. Tant l'homme juste que l'injuste deviennent donc tels soit à partir de la condition opposée, soit depuis un état intermédiaire. Or, ils ne le deviennent pas depuis leur état opposé; ils le deviennent donc à partir d'un état intermédiaire. C'est à partir d'une certaine condition que les justes et les

injustes le deviennent, et cette condition serait intermédiaire entre la justice et l'injustice. Et le même argument s'applique aussi à toute vertu et tout vice.

Ils pourraient affirmer <plutôt> que les vices ne sont pas des dispositions et qu'ils peuvent être perdus, et que rien n'empêcherait quiconque de passer de l'état injuste à l'état juste, ni, en général, de passer du vice à la vertu. Eh bien! À partir de <quel état> passeraient-ils alors au vice ? Car s'il est nécessaire que le vice soit inhérent à la nature de l'homme, alors tous <les hommes> seraient vicieux dès leur naissance, et le vice serait pour les hommes conforme à la nature. Mais ce pour quoi un opposé est conforme à la nature, l'autre opposé sera contre-nature pour cette chose. La justice tout autant que la vertu seraient, dans cette perspective, contre-nature pour les hommes.

Si on admet que ce raisonnement est insensé, alors on doit reconnaître que l'injuste devient injuste de la même manière que le juste devient juste<sup>8</sup>. C'est donc à partir de cet état qu'il y a une transformation vers l'injustice, et cet état serait lui-même l'état médian.

Ils pourraient soutenir que les enfants ne sont pas encore raisonnables, et que c'est pour cette raison qu'ils ne sont ni justes ni injustes. En effet, ces états sont ceux de l'homme rationnel et s'ils sont bien ceux de l'homme rationnel, l'état médian le sera aussi ; c'est pourquoi l'enfant qui n'est pas pourvu de raison

n'est ni dans la vertu, ni dans le vice, ni <même> dans un état intermédiaire entre ceux-ci, comme ne l'est aucun autre de ceux qui ne sont pas pourvus de raison. <Les enfants>, lorsqu'ils passent à un état raisonnable, sont d'emblée vicieux, mais ils ne le "deviennent" pas. Ils conviendraient alors que, pour ces raisons, l'injustice et le vice sont naturels pour celui qui possède la raison, si du moins le passage à l'état d'injustice et de vice se produit en même temps que le passage à l'état raisonnable et, également, que le passage à l'état raisonnable est ce par quoi ils <deviennent> vicieux. La vertu serait alors contre-nature pour celui qui possède la raison.

122.5

Plus encore, si, en général, le passage à la vertu se fait depuis le vice, alors assurément <ils> soutiendront soit que le vice est facile à modifier et qu'il peut aisément être perdu, soit qu'il est difficile à changer et inflexible. Mais, s'il est facile à modifier, pourquoi le passage du vice aux vertus est-il devenu difficile?

Tandis que, s'il est inflexible et stable, il est évident qu'il faut d'abord, dans la transformation du vice en vertu, que le caractère stable et inflexible du vice ait été perdu et qu'à tout le moins le vice se soit transformé en vertu par l'instruction et la pratique, et non pas de manière soudaine.

Mais si le vice est d'abord facile à modifier, compte tenu du fait que l'essence du vice lui-même réside dans la difficulté à changer, <alors lorsqu'en> son

122.15

122.20

122.25

essence il est facile à modifier, le vice ne serait plus dans cet état de stabilité en tant que vice, <mais selon une autre modalité>. Pas plus que la vertu <ne serait stable simplement parce qu'elle est vertu> d'ailleurs. Comment donc celui qui est dans une telle disposition ne sera-t-il pas dans un certain état médian, puisque le passage à la vertu s'effectue à partir d'une telle disposition ?

En outre, même si les enfants sont, à ce moment, tout à fait dépourvus des capacités de raisonnement et que, pour cette raison, ils ne possèdent ni la vertu ni le vice, du fait même qu'ils deviennent à la fois raisonnables et vicieux depuis une telle absence de raison, ils seraient alors dans un état médian. Car ceux-ci ne sont pas privés de raison de la même manière que les autres <créatures>, pas plus qu'ils n'étaient en effet <à l'origine> disposés au vice ou à la vertu. Si, n'étant alors dans aucun des deux <états>, ils sont aptes à recevoir chacun d'eux, ils ne sont pas privés de raison au même sens <que les autres créatures>.

Un être privé de raison mais disposé à la raison est différent de l'être qui est <simplement> incapable de <la> recevoir. Il sera alors dépourvu de raison en <un sens> différent, et ne sera pas de cette manière dépourvu de raison au sens propre. Dès lors, il faut que la condition de celui qui est dépourvu de raison en ce sens soit un état médian, puisque le changement se produit toujours vers l'un ou l'autre des <états> opposés. Cet état <médian> est ainsi chacun des extrêmes en puissance au sens où il n'est aucun en acte<sup>9</sup>.

Il y a en effet un état et une condition propre à l'enfant, depuis laquelle se produit le passage vers le vice ou la vertu. Et cet <état> n'est présent en aucun des êtres qui sont dits, de manière pure et simple, dépourvus de raison.

En contestant la théorie des indifférents, Alexandre a d'abord démontré que le processus de détermination morale est soutenu par une téléologie, en termes d'actualisation d'un état préalablement indéterminé. Le *Problème II* a permis à Alexandre d'affirmer qu'il y a dans la partie désirante une composante rationnelle. Cette composante est mise en oeuvre lors de la détermination de la finalité associée au plaisir désiré. De la même manière, la rationalité, comme condition des actes vertueux, sera au coeur de l'actualisation morale : c'est par elle en effet que le choix des activités propres à produire la vertu s'effectuera. Alexandre doit maintenant expliquer comment l'indétermination primitive d'un être peut, à travers le processus d'actualisation, se transformer en détermination morale. En effet, le processus téléologique avait été remis en cause par Cléanthe lorsqu'il affirmait que "il n'y a aucun intermédiaire entre la vertu et le vice, ... lorsque les choses sont inachevées, elles sont viles, tandis qu'une fois achevées, elles sont nobles" 133.

La difficulté soulevée contre l'aristotélisme est bien réelle : si seules les choses achevées peuvent être bonnes, l'idée même d'un processus de transformation d'un état indéterminé à une valeur positive ou négative sera écartée. La solution consistera donc à justifier la possibilité d'une transformation prédicative, d'un processus de passage de la puissance à l'acte dont la structure préserverait l'intégrité ontologique du système aristotélicien. Quant à savoir si ce sont bien les Stoïciens qui sont visés ici, il subsiste peu de doute à ce sujet. En effet, Robert Sharples considère que ce sont bien les Stoïciens

<sup>133.</sup> SVF I, 566 = Stobée, Anthologie, II, 65,7, Éd. C. Wachsmuth : ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν είναι μεταξύ. πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετήν, καὶ οἱονεὶ τὸν τῶν ἡμιαμβείων λόγον ἔχειν, κατὰ Κλεάνθην · ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντας είναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους.

que désigne l'expression κατ'αὐτούς<sup>134</sup> de la ligne 121.16. Plusieurs des passages du *Problème III* appuient cette hypothèse. Les Stoïciens soutenaient en effet que ceux qui ne sont pas vertueux devaient être d'entrée de jeu vicieux<sup>135</sup>. Alexandre utilisera cet argument contre les positions stoïciennes en 121.26-28. La position de Cléanthe, qui prétendait qu'une fois acquise, la vertu ne pouvait être perdue, est aussi débattue dès l'introduction du *Problème* (121.15-17)<sup>136</sup>. Comme nous l'avons vu, Cléanthe rejetait en outre l'existence d'un intermédiaire entre vertu et vice. Alexandre nous proposera donc au *Problème III* une démonstration de l'existence d'un état intermédiaire, ou état médian, entre deux potentialités opposées. La défense de cette thèse donnera lieu à un déploiement d'arguments contre Cléanthe, mais aussi contre Chrysippe.

#### 121.12-121.15: L'état intermédiaire

La position initiale d'Alexandre consiste à énoncer qu'il y a un état intermédiaire entre la justice et l'injustice. Par extension, en raison du principe de relation genre-espèce, il faudra que cet état soit aussi présent entre la vertu et le vice. La démonstration

<sup>134.</sup> Littéralement: "selon eux", que nous avons traduit par "comme ils le soutiennent" pour plus de fluidité. Robert Sharples a préféré pour sa part conserver le sens strict en traduisant par "according to them". En raison de la présence de cette expression, Ivo Bruns suggérait que le *Problème III* puisse être un fragment. Robert Sharples ne s'accorde pas avec cette hypothèse, considérant que le terme "fragment" n'est clairement pas applicable à ces courts textes dont le contexte de rédaction originale demeure obscur (Sharples, R. W., *Op. cit.*, 1990, p.21, note 22). Nous le considérons pour notre part comme partie prenante de l'argumentation des *Problèmes Éthiques* dans la mesure où il s'inscrit en continuité avec les arguments des *Problèmes* précédents.

<sup>135.</sup> SVF 3.657-670. Les Stoïciens considéraient les vertus comme des dispositions (διαθέσεις) (voir SVF 3.204 et Inwood, B., Ethics and Human Action in Early Stoicism, Oxford, 1985, p. 39.)

<sup>136.</sup> Position que l'on retrouve dans les fragments des *SVF* 3.237 ; 3.238 et 1.569. Voir aussi à ce propos Rist, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, p. 16.

veut établir qu'il ne saurait y avoir d'autre explication à l'émergence d'un état vertueux ou vicieux que la présence d'un état intermédiaire. Le but ultime, cependant, sera d'expliquer comment une détermination morale est possible et comment elle peut s'établir dans un système d'opposition compatible avec la schématisation tripartite de la médiété.

D'un point de vue strictement aristotélicien, une telle démonstration semble inutile. L'objectif poursuivi par Alexandre au *Problème III* ne peut se résumer à une simple exégèse. Il y propose une véritable recherche de solutions aux arguments présentés par les Stoïciens contre la doctrine aristotélicienne. En effet, il n'est pas seulement question ici de l'affirmation de Cléanthe. Car la difficulté ne réside pas uniquement dans la contestation du processus téléologique lui-même. Elle est plus profondément ancrée encore dans le déni stoïcien d'un état intermédiaire :

<Les Stoïciens> considèrent également qu'il n'y a rien entre la vertu et le vice, alors que les Péripatéticiens disent qu'entre la vertu et le vice il y a le progrès (moral). De même, disent-ils, qu'il faut qu'un bout de bois soit droit ou courbé, de même on est juste ou injuste, on n'est pas plus juste ou plus injuste, et il en va de même pour les autres vertus.<sup>137</sup>

Alexandre ne pourra pas répondre à ses opposants s'il ne prouve pas d'abord l'existence de cet état : il est la condition primordiale de l'indétermination dont jouit le caractère potentiel des choses. Ce problème recoupe donc l'enjeu du *Problème I* quant à la catégorie des indifférents. Celle-ci servait justement à pallier l'absence d'état entre les déterminations bonnes et mauvaises. À cette prédication absolue, Alexandre oppose

<sup>137.</sup> SVF III, 536 = Diogène Laërce VII 127, traduction de Richard Goulet : ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς μηδὲν μέσον είναι ἀρετῆς καὶ κακίας, τῶν Περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας είναι λεγόντων τὴν προκόπην : ὡς γὰρ δεῖν φασιν ἢ ὀρθὸν είναι ξύλον ἢ στερβλόν, οὕτως ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, οὕτε δὲ δικαιότερον οὕτε ἀδικώτερον, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως.

un processus, processus dont la dualité potentialité-actualité est garante, en ce qu'elle justifie et explique la possibilité d'une transformation morale. La réponse au déni de l'intermédiaire sera donc la même qu'au problème initial : l'indétermination n'est pas l'indifférence. Cette indétermination sera pourtant abordée sous un autre angle, celui de l'état intermédiaire, compris comme pure potentialité. La définition établie ici devra, en outre, être étendue à l'indétermination elle-même.

Le postulat d'un état intermédiaire, loin d'être innocent, joue donc un double rôle philosophique. D'un côté, il servira à réfuter tout autant la position de Cléanthe que celle de Chrysippe en ce qui a trait à la caractérisation de ce qu'est une disposition (la διάθεσις). Alexandre confronte ainsi deux positions stoïciennes, qui abordent le problème de la disposition, incidemment de la vertu, de manière diamétralement opposée. L'une et l'autre thèses appelleront des développements propres qui élargiront la portée réelle de l'argumentation du *Problème III*. Par l'entremise de l'état médian, Alexandre conteste non seulement la notion de disposition stoïcienne, mais il montre aussi les contradictions qui émanent des positions de Cléanthe et de Chrysippe quant au processus d'apprentissage de la vertu.

La contestation de la notion de  $\delta i \acute{\alpha} \theta \epsilon \sigma i \varsigma$  par Alexandre lui permet, indirectement, de remettre en cause la définition stoïcienne de la vertu. En effet, chez les Stoïciens, la vertu, tout comme le vice d'ailleurs, est reconnue être une disposition :

Des biens relevant de l'âme, certains sont des caractères (dispositions), d'autres des habitus (états) mais non des caractères, d'autres aucun des deux. Toutes les vertus sont des caractères, mais les occupations comme la mantique et les choses semblables sont

seulement des habitus, et non des caractères. Les activités en accord avec les vertus ne sont aucun des deux. 138

Le problème se déploie pleinement lorsque nous prenons en considération le contexte dans lequel s'énonce cette théorie. Pour les Stoïciens, en effet, le problème de la vertu ne relève pas entièrement de la morale sur le plan ontologique mais prend assise dans leur physique et s'y insère. Dans cette perspective, ils proposaient de distinguer quatre genres de l'être : le substrat, la qualité, la manière d'être et la relation. André-Jean Voelke explique ainsi cette distinction :

Alors que les qualités au sens strict sont pour les Stoïciens des propriétés durables, les manières d'être ne sont d'après eux que des dispositions momentanées [...] Par conséquent un substrat qualifié d'une façon permanente peut présenter tour à tour diverses manières d'être<sup>139</sup>.

Les qualités permanentes du substrat sont présentes chez "ceux qui coïncident [avec elles] et sont dans un état différencié durable" Quant à la manière d'être, le  $\pi\omega\varsigma$   $\xi\chi\sigma\nu$ , elle se modifie de manière concomitante aux variations de la tension ( $\tau\delta\nu\sigma\varsigma$ ) sous-jacente au souffle ( $\pi\nu\epsilon\tilde{\nu}\mu\alpha$ ) qui anime la partie directrice, hégémonique, de l'âme

<sup>138.</sup> SVF III, 104 = Stobée, Anthologie, II, 70,21 Éd. C. Wachsmuth: τῶν δὲ περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν τὰ μὲν είναι διαθέσεις, τὰ δὲ ἔξεις μέν, διαθέσεις δ' ού, τὰ δ' οὐτε ἕξεις οὐτε διαθέσεις. διαθέσεις μὲν τὰς ἀρετὰς πάσας, ἕξεις δὲ μόνον καὶ οὐ διαθέσεις τὰ ἐπιτηδεύματα ὡς μαντικὴν καὶ τὰ παραπλήσια· οὐτε δὲ ἕξεις οὐτε διαθέσεις τὰς κατ' ἀρετὰς ἐνεργείας, οἷον φρονίμευσιν καὶ τὴν τῆς σωφροσύνης κτῆσιν καὶ τὰ παραπλήσια [...].

<sup>139.</sup> Voelke, André-Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 22.

<sup>140.</sup> SVF II, 390 = Simplicius, Commentaire sur les Catégories, 212,25 : τοὺς δὲ ἀπαρτίζοντας καὶ ἑμμόνους ὄντας κατὰ διαφορὰν ποιοὺς ἐτίθεντο.

(l'ἡγεμονικόν). Or, la vertu n'est pas une manière d'être. Elle doit plutôt être comprise comme une qualité du substrat. Ainsi, la vertu doit être une qualité permanente. Comme le dit André-Jean Voelke :

Indissociable de l'âme qui la réalise et qu'elle manifeste, la vertu est à proprement parler l'âme elle-même, comme le poète et l'orateur sont l'homme lui-même [...] C'est en raison de cette identité avec l'âme, réalité corporelle et vivante, que la vertu est elle-même corporelle et vivante.<sup>141</sup>

La formation de la vertu constituera pour l'argumentaire du *Problème III* un point d'ancrage majeur. Il n'y a pas, chez Zénon, d'indications claires au sujet du rôle du savoir dans l'acquisition de la vertu. Nous y trouvons par contre l'identification de la prudence (φρόνησις), vertu essentielle à laquelle toutes se rapportent, à la science<sup>142</sup>. Chez Aristote, la prudence diffère d'abord des vertus qui prennent assise dans la volonté, le courage et la grandeur d'âme<sup>143</sup>. Puisqu'elle exerce aussi son influence dans le domaine de la pratique, elle se distingue du même coup de l'intelligence théorique. La prudence n'admet pas cette distinction dans la pensée de Zénon<sup>144</sup>. Elle est à la fois une

<sup>141.</sup> Voelke, *Op.cit.*, p. 22. Cette démonstration nous est rapportée par Stobée (*SVF*III, 306 = *Anthologie*, II, 65.1, Éd. C. Wachsmuth): "Il veulent aussi qu'en nous l'âme soit un vivant [...] et c'est pourquoi toute vertu est un vivant, puisque, grâce à la pensée, elle coïncide avec l'essence" (βούλονται δὲ καὶ τὴν ἐν ἡμῖν ψυχὴν ζῷον εῖναι ... διὸ καὶ πᾶσαν ἀρετὴν ζῷον εῖναι, ἐπειδὴ ἡ αὐτὴ τῷ διανοίᾳ ἐστὶ κατὰ τὴν οὐσίαν)

<sup>142.</sup> SVF 1.200 = Plutarque, Des contradictions des Stoüciens, 1034c. Zénon considère en effet que l'ensemble des vertus sont des dénominations particulières de la prudence, considérée comme une vertu unique.

<sup>143.</sup> *EN*, III, 6; VI, 1 et 3.

<sup>144.</sup> Bréhier, Emile, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, p. 236.

disposition de la partie hégémonique (τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσις)<sup>145</sup>, et un savoir<sup>146</sup>.

Conséquemment, à travers la thèse de l'état intermédiaire, c'est en réalité toute la conception stoïcienne de la vertu et de son acquisition qui sera visée par le *Problème III*. Comme nous l'avons évoqué, Alexandre vise plus particulièrement deux des piliers de cette pensée : Cléanthe et Chrysippe. Choix d'autant plus judicieux que tous deux ont présenté des versions contradictoires de la disposition, qui résultent en deux processus d'apprentissage, ou plus généralement de transformation d'un état vers un autre, distincts. Ainsi, contrairement à Zénon, Cléanthe insiste sur l'importance de l'effort moral dans l'acquisition de la vertu. Il évacue donc le savoir de ce processus. Par opposition, Chrysippe s'appuie sur un intellectualisme extrême pour qualifier cette acquisition de la vertu autant dans sa thèse sur l'origine de la vertu que dans celle sur l'unité et la multiplicité des vertus l'48.

La première thèse de Chrysippe porte sur le caractère acquis de la vertu. Son objectif est de déterminer si la vertu est naturelle ou acquise. Si elle est acquise, il faudra aussi dire par quelle modalité elle s'acquiert, soit l'exercice ( $\check{\alpha}\sigma\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$ ) ou l'éducation ( $\check{\mu}\check{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ). Alexandre, aux prises avec ce problème du caractère acquis de la vertu,

<sup>145.</sup> SVF I, 202 = Plutarque, De la vertu morale, p. 441c.

<sup>146.</sup> SVF III, 255 = Plutarque, De la vertu morale, p. 441a, traduction de J. Brunschwig et P. Pellegrin, : "Comme justification de cela, ils considèrent comme science ce que Zénon appelle ici prudence" (ἀπολογούμενοι δὲ ἀξιοῦσιν ἐν τούτοις τὴν ἐπιστήμην φρόνησιν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ἀνομάσθαι).

<sup>147.</sup> Bréhier, E., Op. cit., p. 237.

<sup>148.</sup> La deuxième thèse, qui n'est pas sans écho dans le *Problème III*, sera discutée plus en profondeur par Alexandre aux *Problèmes VII*, XX et XXII. Notre analyse du *Problème III* se bornera pour l'instant aux apories soulevées par la première.

soulèvera quant à lui la question des modalités d'acquisition en 122.12-13. L'émergence d'une vertu qui serait naturelle est rejetée d'emblée par Chrysippe. Il soutient que la possibilité même d'une amélioration morale interdit la présence naturelle de la vertu en nous. Diogène Laërce dit en effet :

Qu'elle puisse s'enseigner, je veux parler de la vertu, Chrysippe le dit aussi au premier livre de son traité *Sur les fins* [...] Qu'elle puisse s'enseigner, cela est manifeste du fait que les hommes deviennent bons alors qu'ils étaient mauvais<sup>149</sup>.

Alexandre présente cette même thèse en 121.21, tout en inscrivant dans le passage du médiocre au bon une portée plus générale : il y a, au sens large, passage à un état donné depuis l'état qui lui est opposé. Alexandre accepte que la vertu ne soit pas "naturellement" présente en nous. Il rejoint en ce sens l'exégèse de Marie-Hélène Gauthier-Muzellec du livre II de l'Éthique à Nicomaque, où Aristote libère l'action morale de son ancrage à la  $\phi \dot{\omega} \sigma c$ :

La vertu ne s'obtient ni par nature, ni contre la nature, puisque nous recevons naturellement la puissance de la vertu, ce qui fixe un modèle naturel de la vertu détenue en acte, et le modèle artificiel d'accès à la vertu se déploie entre deux extrêmes fixés par la nature elle-même. Ni par nature, ni contre la nature, telles sont donc les limites prescrites au mode de réalisation de l'excellence humaine<sup>150</sup>.

<sup>149.</sup> SVF III, 223 = Diogène Laërce. VII 91, traduction Richard Goulet : διδακτήν τε είναι αὐτὴν (λέγω δὲ τὴν ἀρετὴν) καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Τέλους φησί - - - ὅτι δὲ διδακτή ἐστι δῆλον ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἀγαθοὺς ἐκ φαύλων.

<sup>150.</sup> Gauthier-Muzellec, *Op. cit.*, p. 38. Il y a chez Aristote distinction entre les vertus dianoétiques, dépendantes de l'enseignement tout autant pour leur genèse (γένεσις) que leur accroissement (αὕξησις), et les vertus morales, reposant sur les habitudes (εξ ἔθους). Ce sont deux modes d'acquisitions déjà évoqués au livre I. Cette distinction entraîne un détachement des vertus morales du simple devenir naturel.

Si Alexandre constate que la vertu n'est pas naturelle, c'est parce qu'il a déjà établi que seule la puissance de la vertu a un caractère naturel. L'actualisation de celle-ci demeure pure potentialité. Pourtant, tel qu'il l'a déjà affirmé, la puissance elle-même est naturelle et c'est la finalité la meilleure qui a été concédée à notre nature. La rationalité impose en effet une forme de responsabilité dans l'actualisation de ce qui est d'abord indéterminé, de ce qui est dans un état de puissance des contraires.

Alexandre ne discutera cependant l'acquisition de la vertu par l'apprentissage qu'en 122.12-13 lorsqu'il opposera à la théorie de Cléanthe une simple question : si les dispositions ne peuvent être modifiées, à partir de quel état s'effectuera le passage vers la vertu ? Question néanmoins essentielle, comme nous le constaterons par la suite.

### 121.15-121.23: Les dispositions, inflexibles, impliquent un état intermédiaire

Le premier argument consiste à dire que, si les dispositions ne peuvent être modifiées, nous ne pourrions pas devenir justes, ni injustes, sans l'avoir d'abord été (121.15-17). Là encore, la prémisse posée par la protase est stoïcienne. La condition évoquée ne peut pourtant pas être attribuée à Chrysippe. En effet, même si la thèse est bien attribuée aux Stoïciens par Diogène Laërce, ce dernier établit une importante nuance entre Chrysippe et Cléanthe :

et Chrysippe (dit) que la vertu peut être perdue, tandis que Cléanthe dit qu'on ne peut la perdre. L'un dit qu'elle peut être perdue à cause de l'ivresse et de la mélancolie. L'autre qu'elle ne peut l'être à cause des appréhensions fermes (sur lesquelles elle repose)<sup>151</sup>.

<sup>151.</sup> SVF III, 237 = Diogène Laërce, VII 127, traduction Richard Goulet : καὶ μὴν τὴν ἀρετὴν Χρυσσιπος μὲν ἀποβλητὴν, Κλεάθης δὲ ἀναπόβλητον ὁ μὲν ἀποβλητὴν διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν, ὁ δὲ ἀναπόβλητον διὰ βεβαίους καταλήψεις.

"Si les dispositions ne peuvent être perdues" ne peut donc viser Chrysippe, pour qui la vertu peut être perdue à cause de l'ivresse<sup>152</sup> et de la mélancolie. À l'inverse, chez Cléanthe la vertu ne peut être perdue puisque ce qui la sous-tend repose sur des appréhensions fermes, des conceptions intellectuelles solides (βεβαίους καταλήψεις). Fait à noter, la solidité de ces conceptions vient des efforts moraux répétés investis dans le cheminement vers la vertu. L'objecteur auquel Alexandre fait référence en 121.16 devra donc être Cléanthe, qui soutient : "Si la vertu est en effet résultat d'un effort, elle existe une fois pour toutes" 153.

Le contre-argument d'Alexandre fait appel à deux évidences : ce qui est juste ne peut provenir de quelque chose qui est injuste et vice-versa. Or, nous pouvons être justes ou injustes, tout en n'ayant été ni l'un ni l'autre auparavant. Deux évidences donc, puisque tous conviendront que les enfants se trouvent, à la naissance, dans une condition telle qu'il faudra expliquer comment ils acquièrent l'une ou l'autre des dispositions.

Ainsi, nous ne pouvons pas être simplement justes ou injustes. Il ne s'offre donc à Alexandre que deux possibilités pour expliquer la détermination morale : soit il y a un état opposé, que nous devons d'abord quitter pour adopter un autre état, soit il y a plutôt un certain état premier, préalablement indéterminé ou moralement « neutre », qui sera intermédiaire entre les deux états potentiels. La lecture des deux premiers *Problèmes* nous lance évidemment sur la piste de la deuxième hypothèse.

<sup>152.</sup> Alexandre abordera aussi le thème de l'ivresse au *Problème XXIX*, dans son exégèse de l'*Éthique à Nicomaque* (*EN*, III, 5, 1114a31-b12). Il y affirmera que l'agent demeure à prime abord responsable de cet état, puisque c'est lui qui a choisi de s'enivrer.

<sup>153.</sup> Bréhier, E., Op. cit., p. 238-239.

Comme il faut qu'il y ait eu un point de départ et que, selon Alexandre, celui-ci ne peut pas être l'état opposé, une seule conclusion s'impose : il existe nécessairement un certain point de départ, un état et une condition d'origine, intermédiaire entre les états opposés, susceptible de recevoir l'un ou l'autre prédicat. Plus simplement : l'état d'origine doit être un état intermédiaire (121.22-23)<sup>154</sup>: L'indétermination primitive, la pure puissance, présentée au *Problème I* prend maintenant forme.

Ce premier argument établit l'irrecevabilité de la thèse de Cléanthe, qui maintient que la disposition est immuable. Selon cette thèse, une disposition ne peut être perdue, modifiée, dès lors qu'elle est disposition. Comme disposition, la vertu doit donc être immuable (littéralement : indestructible, qui ne peut être supprimée, ἀναποβλητής). D'après le témoignage de Simplicius, les Stoïciens maintenaient effectivement que la vertu était telle : "(Que ce qui est noble puisse provenir d'un caractère médiocre) c'est ce que ne soutiennent pas les Stoïciens, car ils affirment que la vertu ne peut pas être supprimée" ((ἐκ μὲν Φαύλου σπουδαῖος γίνεται) τὸ δ' ἀνάπαλιν οι Στωϊκοι οὐ διδόασιν. οὐκ είναι γὰρ Φασιν ἀποβλητὴν τὴν ἀρετήν). Cette thèse ne peut pas être attribuée, contrairement à ce qu'en laisse supposer le propos de Simplicius, à l'ensemble des Stoïciens. En effet, Chrysippe s'inscrit en faux contre celle-ci. Nous y reviendrons par la suite.

Alexandre attribuait cette position aux Stoïciens dans le *De fato*, soulignant qu'ils admettaient ce caractère immuable :

Ceux-là (les Stoïciens) admettent que les vertus et les vices sont ineffaçables (ἀναποβλήτους), d'une manière peut-être plus facile à comprendre, nous dirions à ce

<sup>154.</sup> Au *Problème XXX*, Alexandre reprendra cette idée que le juste ne peut provenir de l'état opposé, mais qu'il doit obligatoirement provenir d'un état intermédiaire.

propos que les dispositions sont au pouvoir de ceux qui les ont, dans la mesure où avant de les acquérir, il leur était encore possible de ne pas les acquérir<sup>155</sup>.

L'apparente incohérence entre l'argumentation qui sera développée dans les Problèmes Éthiques et le De fato laisse perplexe. Comment Alexandre peut-il soutenir que la vertu est immuable dans le De fato en démontrant que cette immutabilité est un indice de la liberté puis réfuter dans les Problèmes Éthiques ce caractère immuable? Le contexte est différent, le but est le même. L'immutabilité de la vertu sert dans le De fato à affirmer la liberté de l'homme. Elle est une immutabilité lorsque la vertu est en acte :

C'est pourquoi, avant de posséder la vertu il était vrai qu'un tel avait aussi la possibilité de ne pas devenir vertueux, mais celui qui devient vertueux, une fois qu'il l'est devenu, il est vrai de dire qu'il est devenu tel<sup>156</sup>.

L'immutabilité décrite dans les *Problèmes Éthiques* n'est qu'un obstacle à la possibilité de changement, l'impossibilité du passage de la puissance à l'acte. Elle n'a donc pas le même sens que celle dont il est question dans le *De fato*.

Pour le moment, contentons-nous de remarquer l'idée sous-jacente à la critique d'Alexandre : si une disposition ne peut être modifiée, alors un homme ne peut devenir juste, ni même injuste, puisqu'il n'aurait pas même la possibilité de "devenir autre".

<sup>155.</sup> De fato, chap. 27, 51.6-10. Traduction P. Thillet: [Ot] συγχωρήσαντες δὲ ἀναποβλήτους τὰς ἀρετάς τε καὶ τὰς κακίας εἷιναι, ἴσως προχείροτερον λαμβανόμενον λέγοιμεν ἀν κατὰ τοῦτο τὰς ἔξεις ἐπὶ τοῖς ἔχουσιν εἷναι,καθόσον πρὸ τοῦ λαβεῖν αὐτὰς ἔτι ἐπ'αὐτοῖς ἡν καὶ μὴ λαβεῖν.

<sup>156.</sup> De fato, chap. 27, 51.21-24. Traduction P. Thillet: Διὸ πρὸ μὲν τοῦ τὴν ἀρετὴν ἔχειν τόνδε τινὰ ἀληθὲς ῆν τὸ ἐνδέχεσθαι καὶ μὴ γενέσθαι τοιοῦτον, ὁ δὲ τοιοῦτον γίνεται, τοῦτο καὶ γενόμενον ἀληθὲς οὕτως λέγειν γεγονέναι.

Ainsi, l'immuabilité même de la disposition rendrait le devenir impossible. Ou alors, il faudrait d'abord expliquer comment elle a pu naître au premier chef.

121.24-121.31 : Si les vices peuvent être perdus...

En 121.24, Alexandre reprend son raisonnement en explorant la position opposée:

Ils pourraient affirmer <plutôt> que les vices ne sont pas des dispositions et qu'ils peuvent être perdus, et que rien n'empêcherait quiconque de passer de l'état injuste à l'état juste, ni, en général, de passer du vice à la vertu<sup>157</sup>.

Cette considération l'invite à poser la question : "Mais à partir de <quel état> passeraient-ils alors au vice ?"<sup>158</sup>. Il a d'abord établi que le passage vers un état ne peut se faire depuis un état opposé. Il faudra pourtant que la "transformation" en quelque chose d'autre ait une origine. Et, à supposer qu'il n'y ait pas d'état intermédiaire, il faudra tout de même que cette origine soit un état semblable au premier.

Lorsqu'Alexandre ajoute que tous seraient vicieux dès la naissance (121.27), il nous laisse sur notre appétit. L'impression d'une décision arbitraire ne peut nous échapper, et la logique de l'argument semble soudain s'esquiver. En effet, pourquoi conclure des prémisses précédentes que le vice serait inscrit dans la nature humaine?

De fait, Alexandre relève une aporie chez Chrysippe. Ce dernier avait refusé de faire intervenir la connaissance dans l'acquisition du vice chez l'enfant. Il lui a donc fallu établir une autre modalité. Or, l'origine du vice ne peut, selon lui, être expliquée ni par une mauvaise nature, ni par les mauvaises habitudes. Chrysippe en déduit donc que, dès la naissance, l'enfant confond le plaisir et le bien en raison de nos tentatives

<sup>157.</sup> PE III, 121.24-26.

<sup>158.</sup> PE III, 121.26.

répétées pour lui éviter la douleur. Puis, l'enfant croît, internalisant alors cette confusion entre plaisir et bien. Il érige alors en principe que les plaisirs sont des biens et s'attache à ce qui procure le plaisir. 159.

Dès lors l'enfant se trouverait dans une condition vicieuse, d'où l'intérêt de poser la question de l'origine. Dans cette perspective, l'argument d'Alexandre se résume ainsi: Chrysippe maintient que l'enfant devient vicieux. Or, les Stoïciens maintiennent qu'il n'y a pas d'état d'intermédiaire. Puisque le vice ne peut pas provenir de l'état opposé, il faudra donc que le vice soit inhérent à notre nature.

Le *De fato* offre le même genre de démonstration. Alexandre y explique au chapitre 27 que ce sont les exercices qui forment les dispositions. Attaquant les positions stoïciennes, il dira au chapitre 28 :

Quant à ceux qui affirment que nous sommes tels nécessairement, ou que nous le devenons nécessairement, sans nous accorder la liberté de faire ou de ne pas faire ce par quoi nous deviendrons tels – et par là-même il ne serait pas possible, ni aux méchants de ne pas faire ce que précisément faisant les rend tels, ni aux bons – comment donc ne conviendraient-ils point alors que le plus méchant de tous les animaux par nature est l'homme, pour qui, disent-ils, toutes les choses ont été créées en vue de contribuer à son salut ?<sup>160</sup>

<sup>159.</sup> Bréhier, E., Op. cit., p. 239.

<sup>160.</sup> De fato, chap 28, 54.17-55.1. Traduction de Pierre Thillet: Οἱ δὲ φάσκοντες ἑξ ἀνάγκης ἡμῶς εἶναὶ τε καὶ γίνεσθαι τοιούτους, καὶ μὴ καταλιπόντες ἡμῶν τὴν ἑξουσίαν τοῦ ταῦτα πράττειν τε καὶ μὴ δι'ῶν ἄν τοιοῦτοι γενοίμεθα (καὶ δὶα τοῦτο μήτε τοῖς κακοῖς γινομένοις ἑξεῖναι μὴ ταῦτα πράττειν ἄ πράττοντες γίνονται τοιοῦτοι, μήτε τοῖς ἀγαθοῖς), πῶς οὐχ ὁμολογήσουσιν κάκιστον γεγονέναι τῶν ζώων ἀπάντων ὑπὸ τῆς φύσεως τὸν ἄνθρωοπον δι' ὄν φασιν πάντα τάλλα γενέσθαι ὡς συντελέσαντα πὸς τὴν τούτου σωτηρίαν;

Puis, poursuivant, il ajoute : "Comment l'homme ne serait-il pas, de tous les animaux, le plus misérable, puisqu'il posséderait en lui de manière innée le vice et l'insipience, comme assignés par le sort ?". 161 Alexandre répondra dans les *Problèmes Éthiques* que cela est insensé : le vice ne peut provenir que du vice, la vertu de la vertu (121.30-31). En montrant les conséquences absurdes d'un tel raisonnement, Alexandre s'inscrit en faux contre Chrysippe.

# 121.31-121.32 : Le point de départ d'un passage au vice

Ce raisonnement par l'absurde repose sur la prémisse présentée au *Problème I*: l'homme est le meilleur des animaux. Si l'état n'est pas indéterminé au départ, il y aura une contradiction avec l'intuition fondamentale selon laquelle la vertu et la justice sont conformes à la nature humaine. Or, si une disposition peut être modifiée, et que la modification ne peut se faire depuis l'état opposé, il faudra que les vices soient naturels. Car c'est la seule solution qui demeure dès lors qu'on écarte la possibilité d'un état intermédiaire. La conclusion provisoire rappelant du même coup qu'une chose déterminée ne peut provenir que d'une autre de même nature.

De manière indirecte, ce raisonnement appuie l'idée qu'une détermination morale individuelle est nécessaire et qu'elle implique une possibilité d'autodétermination, qui va au-delà du simple agir naturel. Il faut ici sous-entendre dans l'ultime assertion d'un état intermédiaire une opposition stricte au déterminisme.

<sup>161.</sup> De fato, chap 28, 55.9-11. Traduction de Pierre Thillet: πῶς οὐκ ἀν ἀθλιώτατον ζῷον ἀπάντων ὁ ἄνθρωπος εἴη, ἔχων τήν τε κακίαν καὶ τὸ μαίνεσθαι σύμφυτα αὐτῷ καὶ συγκεκληρωμένα;.

121.32-122.7 : L'absence de raison des enfants et la théorie stoïcienne d'acquisition du vice

L'exemple des enfants est une sous-thèse du Problème III. Les conséquences de cet argument vont bien au-delà de l'établissement d'un état intermédiaire. Robert Sharples nous fait remarquer que la progression de l'argument va comme suit : les Stoïciens soutiennent qu'il n'y a pas d'état intermédiaire entre la vertu et le vice. Selon eux, les adultes, à l'exception d'une infime minorité de sages, sont vicieux. L'explication de cet état de fait présentée par Alexandre, explication qui n'est pas présente par ailleurs chez les Stoïciens eux-mêmes, serait de prétendre que le vice ne vient pas d'un état intermédiaire, en argumentant qu'il n'y a simplement pas de possibilité de détermination morale dans le cas des enfants, en vertu de l'absence de raison. Sitôt qu'il sera possible d'attribuer une détermination morale aux individus (lors du passage à l'âge adulte), ce sera la détermination vicieuse qui sera applicable, quelques individus seulement étant par la suite capables d'atteindre la vertu 162. Nous avons vu quelles étaient les thèses chrysipéennes à l'oeuvre dans cet argument. Alexandre poursuivra maintenant son exploration des positions de Chrysippe et Cléanthe, en ciblant le lien entre le caractère rationnel de l'homme et la possibilité vertueuse. Nous devons faire intervenir le Problème II pour bien comprendre ce passage : le plaisir et la partie désirante peuvent être rationnels, et peuvent s'inscrire dans un processus téléologique d'actualisation. Que les enfants perçoivent tous les plaisirs, indistinctement, comme des biens est donc contestable.

En effet, les enfants ne possèdent pas encore la raison. Nous ne pouvons donc pas les ranger ni sous le vice, ni sous la vertu, ni même sous l'état intermédiaire (121.32-

<sup>162.</sup> Sharples, R. W., Op. cit., 1990, p. 22, note 28.

122.3). Robert Sharples insiste sur le fait que le passage de 121.33 à 122.3163 semble être une digression : la conséquence que tire Alexandre du fait que l'injuste ou le juste sont des états de l'homme rationnel uniquement ne serait pas, nous dit Robert Sharples, acceptable d'un point de vue stoïcien puisque les Stoïciens n'admettent pas l'existence d'un état intermédiaire. Si nous considérons, comme le fait Robert Sharples, que l'expression "λογικοῦ γὰρ αί ἕξεις αῦται, εί δ' αῦται λογικοῦ, καὶ ἡ μέση" doit être traduite par "Si cependant ce sont des <états> d'un être rationnel, l'état intermédiaire en sera un aussi..."164, il est impossible d'attribuer une telle idée aux Stoïciens. Nous serions donc bien en présence d'une digression dans l'argument. Nous avons toutefois retenu une autre traduction, qui nous semble plus fidèle au texte grec en ce qu'elle fait porter le "si" de la conditionnelle sur le second membre de la phrase : "En effet, ces états sont ceux de l'homme rationnel et s'ils sont bien ceux de l'homme rationnel, l'état médian le sera aussi;...". Ainsi, si nous maintenons la structure grecque du texte, sans faire l'économie de la répétition de "ceux de l'homme rationnel", nous n'avons plus de digression, mais une simple précision apportée par Alexandre sur ce qu'il concède à la thèse stoïcienne (le juste et l'injuste sont des états de l'homme rationnel) et les conséquences qu'il en tire quant à l'état intermédiaire. Cette précision essentielle est apportée pour éviter une concession à l'indifférence tout en réaffirmant l'indétermination préalable. La raison est ainsi posée par Alexandre comme la condition sine qua non de la détermination morale. C'est là une manière de plus de responsabiliser l'évaluation morale, car la rationalité individuelle est nécessaire à la moralité

<sup>163. &</sup>quot;En effet, ces états sont ceux de l'homme rationnel et s'ils sont bien ceux de l'homme rationnel, l'état médian le sera aussi ; c'est pourquoi l'enfant qui n'est pas pourvu de raison n'est ni dans la vertu, ni dans le vice, ni <même> dans un état intermédiaire entre ceux-ci, comme ne l'est aucun autre de ceux qui ne sont pas pourvus de raison."

<sup>164. &</sup>quot;But if these are [states] of a rational being, so too is the middle one;..." dans la traduction de Sharples, R. W., *Op. cit.*, 1990, p.22.

alexandriste et son exercice en demeure le moteur fondamental. À la raison divine stoïcienne, le  $\lambda$ όγος divin, Alexandre oppose un critère individuel de rationalité. Puisque cette rationalité individuelle prend assise sur la φρονήσις, cela devrait assurer que les individus effectuent des choix conformes à la nature les intermédiaire doit être fondé sur la raison (122.1). Si l'acquisition de la raison rend les enfants vicieux, l'injustice et le vice seront conformes à la nature de l'homme. L'absurdité consiste ainsi à soutenir que le caractère rationnel impliquerait l'impossibilité de la vertu (122.7).

Le caractère ἄλογος qu'Alexandre attribue aux enfants n'est donc pas une privation au sens strict. Il n'est pas, chez eux, une disposition acquise de privation de raison. Ce caractère est une privation comme l'est la capacité de marcher lorsque nous ne marchons pas 166. Ce concept de privation, différencié de l'absence de raison au sens strict, est une attaque directe contre la thèse de Cléanthe. Puisque Cléanthe maintient que la vertu résulte de l'effort et s'en trouve permanente, il faudra qu'il explicite les raisons pour lesquelles la vertu ne peut se développer chez les enfants. En guise de réponse, nous devons suivre l'analyse de Bréhier :

<sup>165.</sup> L'ὁρθος λόγος comme critère de détermination morale apparaîtra aux *Problème VII* (127.36) et *VIII* (128.9-10), où il sera le point de départ de l'évaluation morale et le moteur de la φρόνησις. Pour éviter que le critère de détermination ne soit exclusivement individuel, Alexandre le placera en conjonction avec la conformité à la nature (le caractère κατὰ φύσιν qu'il introduit au *Problème V*), conformité qui confirmera et assurera la valeur absolue de la prédication.

<sup>166.</sup> PE I, 119.13-17. Ainsi, la privation doit être conceptualisée en terme de puissance et d'acte lorsqu'il est question des capacités. Au Problème IV, Alexandre ajoutera à cette première définition que la privation dans l'ordre des substances doit plutôt être comprise en terme d'être et de non-être. Il respecte ainsi la double qualité aristotélicienne de la privation (voir Problème IV).

Il en résulte également que c'est exclusivement pour des raisons intellectuelles, par des convictions irraisonnées ( $\pi\iota\theta\alpha\nu\dot{o}\tau\eta\tau\epsilon\zeta$ ), ou par l'influence des opinions d'autrui que la vertu ne peut se développer chez l'enfant<sup>167</sup>.

L'exemple des enfants traité par Alexandre 168 réfère tout autant à l'explicitation de l'origine du vice chez Cléanthe qu'à celle, chrysippéenne, de l'acquisition des vices. Alexandre refuse d'abord d'assumer un sens fort du caractère ἄλογος des enfants, qui soutiendrait l'idée des πιθανότητες. Un tel caractère en ferait des êtres essentiellement vicieux, incapables de recevoir d'autres déterminations. Ces conclusions supposent que nous ayons accepté tout autant l'impossibilité de la transformation depuis les états opposés que la présence d'un état intermédiaire. L'attaque contre Chrysippe est moins ciblée, mais tout aussi présente. La double réfutation des thèses de Cléanthe et de Chrysippe quant au statut du vice permettra à Alexandre d'établir définitivement la possibilité rationnelle chez l'enfant et d'en déduire une fois de plus l'état médian.

### 122.7-122.15 : Là où la caractérisation stoïcienne des vices achoppe

En effet, les deux propositions, opposées, seront tour à tour exclues. Si nous supposons qu'il peut y avoir passage du vice à la vertu, ce qu'Alexandre n'accepte évidemment pas, il faudra établir comment ce passage s'effectue. Pour ce faire, il faut

<sup>167.</sup> Bréhier, E., *Op. cit.*, p. 238-239. Cette thèse rejoint celle de Chrysippe quant à l'apparition du vice chez les enfants *SVF* III, 229 = Calcidius, *sur le Timée*, 165. Chrysippe a effectivement été critiqué sur cette thèse de l'acquisition du vice, notamment par Posidonius et Galien (SVF III 229a, traduction J. Brunschwig et P. Pellegrin): "Il était incapable de rendre compte du fait que les enfants commettent le mal. Tels sont tous les points sur lesquels Posidonius l'a critiqué et réfuté, et, selon moi, fort justement. Car si les enfants avaient une relation appropriée à la beauté morale dès le début, le vice aurait dû être produit en eux non pas de l'intérieur ni d'eux-mêmes, mais exclusivement de l'extérieur. Or, même s'ils ont été élevés dans de bonnes habitudes et s'ils ont reçu une éducation appropriée, on les a toujours vus commettre quelque mauvaise action, et Chrysippe aussi l'admet".

d'abord voir comment le vice pourrait même se "transformer" dans l'une et l'autre des perspectives précédemment réfutées. Soit le vice sera mouvant et changeant, parce que les dispositions sont ἀποβλήτεις (Chrysippe), soit il sera stable et inflexible, en raison du caractère ἀναποβλητής que soutient la thèse de Cléanthe (122.8-9).

Contre Chrysippe, Alexandre ne posera qu'une question : si le vice est mouvant, qu'est-ce qui arrêtera le cycle de mouvance ? (122.9-10). Cette objection lui suffit à écarter cette thèse. Contre Cléanthe, il en déploiera la contradiction interne : si le vice est inflexible il faut que ce caractère soit aboli pour que l'acquisition de la vertu soit possible. Si ce caractère peut être aboli, le vice est mouvant, et il n'est plus inflexible en tant que vice (122.13-15). La contradiction est présentée différemment, mais l'idée est la même qu'en 121.24-26 : la disposition, du fait même qu'elle soit appelée à se former ou se transformer, n'admet pas de caractère immuable.

En effet, puisque les enfants, déraisonnables, peuvent à un moment ou un autre devenir raisonnables, il faut qu'il y ait un état premier duquel les deux potentialités peuvent en venir à se produire. Il doit en être analogiquement de même pour le vice et la vertu. Le vice et la vertu ne peuvent donc pas être essentiellement stables et fixes. D'un côté comme de l'autre nous nous trouvons dans une impasse : soit le vice est sans cesse mouvant (εὐκίνητος), auquel cas il n'est pas une disposition, soit le vice est inflexible (δυσκίνητος) mais doit être mouvant pour qu'il y ait vertu, auquel cas le vice n'est pas inflexible. Car le vice ne peut pas être à la fois δυσκίνητος et εὐκίνητος, et s'il peut recevoir l'attribut de δυσκίνητος, ce n'est plus en raison de son essence même. Le seul état qui puisse justifier à la fois les potentialités vertueuse et vicieuse ne peut être qu'un état d'abord indéterminé, un état médian.

### 122.15-122.24 : L'absence de raison prédispose à l'état médian, et non au vice

Les enfants sont dans un état médian justement parce que l'absence de raison les rend aptes à recevoir tout autant la vertu que le vice (122.20-22). En vertu des arguments sur la vertu, ce qui est irréfléchi au sens propre doit avoir été dans un état intermédiaire, un moment en puissance, entre la raison et la non-raison. Si l'irréfléchi n'avait pas d'abord cette double possibilité d'actualisation, il ne saurait être, ni avoir été, autre que ce qu'il est. Il ne serait donc pas irréfléchi au sens d'une absence préalable de raison comme dans le cas particulier des enfants. L'absence de raison n'est donc pas chez eux une disposition (ce qui serait l'absence de raison au sens propre) mais une condition préalable (κατάστασις) et un état (ἕξις), différent de l'état propre à ceux qui sont simplement incapables de recevoir la raison (122.23-24). Cet état propre à la privation de raison (le caractère ἄλογος) serait en effet une disposition. Le glissement de sens entre κατάστασις et διάθεσις est capital. Dans la thèse d'Alexandre, la disposition est prédiquée du substrat au sens propre. Elle possède une certaine forme de permanence. La condition, conçue par Alexandre comme une forme d'organisation préalable, n'est que temporaire : elle se présente comme un moment particulier de l'état. Les enfants ne sont ainsi pas dépourvus de raison au sens propre. Alexandre réaffirme indirectement une forme d'indétermination qui puisse se concevoir comme une privation temporaire de détermination.

# 122.24-122.29 : L'état médian se déploie en termes d'acte et de puissance

Le seul état qui puisse légitimement prétendre à l'indétermination est l'état médian. Il y a donc un tel état, et son indétermination réside dans la théorie aristotélicienne de la relation puissance-acte. L'état médian présenté par Alexandre comme solution aux objections stoïciennes est "chacun des extrêmes en puissance au sens où il n'est aucun en acte" (122.24-26). Cet état et cette condition se retrouvent chez les enfants. Leur état

d'origine, à la naissance n'est pas une  $\delta\iota\dot{\alpha}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ . Cet état échappe aux objections stoïciennes, car il est un état différent de la disposition associée à l'absence de raison au sens propre (122.27-29) :

Dès lors, il faut que la condition de celui qui est dépourvu de raison en ce sens soit un état médian, puisque le changement se produit toujours vers l'un ou l'autre des <états> opposés. Cet état <médian> est ainsi chacun des extrêmes en puissance au sens où il n'est aucun en acte. Il y a en effet un état et une condition propre à l'enfant, depuis laquelle se produit le passage vers le vice ou la vertu, et celui-ci n'est présent en aucun des êtres qui sont dits, de manière pure et simple, dépourvus de raison.

L'absence de raison ne démontre ni l'inflexibilité, ni la mouvance du vice. Elle n'est pas une disposition. Elle n'est que privation. Elle n'est qu'indétermination, dont l'absence démontre sa propre possibilité par son association à une condition et un état qui ne sont, à l'origine, que puissances des extrêmes. Tel sera l'état médian d'Alexandre.

123.1

123.5

Résolution de l'aporie selon laquelle il n'existe aucun contraire à l'instrument, et que par ailleurs la pauvreté est le contraire de la richesse, et qu'en conséquence la richesse n'est pas un instrument.

Il n'y a rien qui soit contraire à un instrument, or il y a une chose contraire à la richesse, donc la richesse n'est pas un instrument. Si de manière générale on soutient qu'aucune chose, quelle qu'elle soit, ne peut être le contraire d'un instrument, il ne faut pas consentir <à cet argument>, puisque la richesse semble à la fois être un instrument et posséder un contraire; mais si d'autre part on fait cette proposition de manière indéterminée et particulière, il faut alors montrer qu'il n'est pas possible d'en établir le syllogisme. Car l'une et l'autre prémisses sont particulières. Il serait dans ce cas nécessaire de soutenir que, de manière générale, il n'y a pas de contraire de l'instrument, s'il appartenait clairement à la définition et à l'essence de l'instrument que rien ne lui soit contraire. Si, par contre, le fait qu'il n'ait pas de contraire n'est pas inclus dans l'essence de l'instrument, mais que c'est un fait accidentel, alors rien n'empêcherait que cela se produise par accident pour toute chose.

<On ne pourrait pas dire> non plus <qu'il y a> d'entrée de jeu <une limite> pour toutes les choses <simplement> parce que pour la plupart des choses qui sont limitées il existe quelque chose qui les limite de l'extérieur.

L'être de l'instrument véritable, c'est d'être ce uniquement par quoi quelque chose ou bien advient ou bien devient parfait, et si cela appartient à l'essence de l'instrument alors tout ce qui possède cette caractéristique serait un instrument. Et cela s'appliquera à tous les instruments. Ainsi, puisque cela caractérise aussi la richesse – car c'est par le moyen de la richesse que l'homme vertueux accomplit des actions libérales et magnanimes –, alors elle sera un instrument pour l'homme vertueux. La détermination de ce qu'est un instrument s'effectue en effet à partir des éléments qui appartiennent à l'essence de l'instrument, comme c'est le cas pour toutes les autres choses, et non à partir de traits accidentels.

On pourrait également montrer qu'aucune de ces deux propositions ne peut être soutenue correctement, ni celle qui soutient qu'il n'existe aucun contraire à un instrument, ni celle qui affirme qu'il existe un contraire à la richesse. Car si on soutient qu'il n'existe aucun contraire pour l'instrument, présenté comme un tout et comme un ensemble, et que pour cette raison on veut soutenir qu'il n'y a rien de contraire à la scie, ni à la cithare, alors si on suit cette manière

123.20

123.25

123.30

d'argumenter, il n'y aurait pas de contraire du feu, et il n'y aurait en général aucun contraire pour toute substance différente, considérée comme un ensemble, puisqu'il n'y a aucun contraire à la matière sous-jacente à toutes choses de cette nature.

Mais <cela laisse supposer que> ce rapport de contrariété est basé sur les affections et les qualités propres – en effet, il y aurait certains contraires du feu du point de vue de la chaleur et la sécheresse. Si quelqu'un considère aussi les qualités propres du couperet, celles qui constituent son essence, il découvrira qu'il existe en lui, selon ces qualités propres, certaines oppositions. En effet, le contraire de l'émoussé est l'acéré, et celui du léger est le lourd, mais il a besoin à la fois du lourd et de l'acéré. Et le même argument vaudra également pour les autres instruments.

On ne peut donc pas soutenir correctement <qu'il n'y a pas de contraire pour tout instrument>, ni qu'il existe un contraire à la richesse<sup>10</sup>. La pauvreté en effet n'est pas contraire à la richesse, mais c'est plutôt l'absence et la privation de richesse; de même la santé ne représente pas un bien en tant qu'instrument, mais en tant qu'excellence du corps, lequel constitue avec l'âme l'homme. Si quelqu'un devait soutenir que cette sorte de privation, dont provient pour ainsi dire l'état habituel, est aussi un contraire, alors celui-là devrait affirmer qu'il

existe un contraire pour toutes les choses qui sont engagées dans le devenir, et non pas seulement pour les instruments. Car il existe une telle privation dans toutes ces choses.

Les prémisses établies par Alexandre dans les problèmes précédents lui permettent au *Problème IV* de s'attaquer à un deuxième couple de la théorie des indifférents stoïciens : celui de la richesse et de la pauvreté. En effet, Alexandre a désormais en main la notion d'un état intermédiaire entre des états opposés. Cet état préalablement indéterminé rend possible pour le sujet qui n'est à ce moment qu'en puissance l'actualisation vers l'un ou l'autre des pôles dont cet état est l'intermédiaire. Alexandre poursuivra donc sur cette lancée au *Problème IV*.

L'aporie qu'il se propose de résoudre concernant la richesse – qu'il "n'existe aucun contraire à l'instrument, et que par ailleurs la pauvreté est le contraire de la richesse, et qu'en conséquence la richesse n'est pas un instrument" (122.30-32)— a elle aussi une double composante. En effet, le  $Problème\ IV$  peut d'abord être lu comme une défense de la thèse aristotélicienne quant au rôle de la richesse dans l'atteinte de la vertu. Cette question du statut instrumental du  $\pi\lambda$ 0000 sera le point central du problème. Il faut toutefois voir comment cette aporie s'insère dans le déploiement argumentatif d'Alexandre. En effet, derrière la difficulté débattue dans ce Problème se profile une contestation des positions stoïciennes. Ainsi, le problème de l'indifférence est une fois de plus abordé : si Alexandre arrive à prouver que la richesse a une participation instrumentale à la recherche du bonheur, et qu'à ce titre elle doit être considérée comme un bien, il aura alors soustrait à la catégorisation stoïcienne un autre couple d'indifférents.

La seconde composante de ce problème a une dimension épistémologique : elle sert à établir une prémisse supplémentaire, qui viendra s'ajouter aux acquis des trois premiers *Problèmes*. Alexandre défendait au *Problème* précédent la thèse de l'existence d'une position intermédiaire entre deux opposés. C'est de cet état intermédiaire que peut

s'effectuer l'actualisation de ce qui n'est qu'en puissance, et ce, indépendamment du contenu déterminatif de cette actualisation. Puisque l'état intermédiaire se trouve au point milieu entre deux opposés, Alexandre devra préciser la nature de l'opposition qui unit les termes extrêmes. Le *Problème IV* explore donc les relations de contrariété en elles-mêmes, tout en proposant une lecture du concept de richesse instrumentale en accord avec cette notion aristotélicienne, telle qu'elle se présente au livre I, 9 de l'Éthique à Nicomaque. L'argument sera appuyé sur l'indétermination introduite au *Problème I*, comprise toutefois ici comme une simple privation.

Le raisonnement auquel s'attarde Alexandre présente un défi de taille : sa simplicité est telle qu'il peut sembler futile de le contester. Les prémisses sont les suivantes : il n'existe pas de contraire pour un instrument. Or, la richesse possède un opposé : la pauvreté. La conclusion évidente serait de soutenir que la richesse n'est pas un instrument (122.33-122.34). Pourquoi contester un argument qui apparaît intuitivement si solide ? L'ontologie aristotélicienne admet en effet la première prémisse : pour Aristote il ne peut y avoir d'opposé à un instrument, position qu'il soutenait dans les *Catégories*<sup>169</sup>. La deuxième, celle de l'opposition entre richesse et pauvreté semble aussi aller de soi. Pourquoi Alexandre s'oppose-t-il alors à la conclusion ?

L'édifice éthique aristotélicien repose sur l'idée qu'il y a distinction entre le bien, compris comme bonheur et félicité ultime – au sens téléologique – de l'homme, et les autres biens, dont la fonction essentielle est de permettre l'atteinte de ce bien parfaitement achevé. Le caractère instrumental de la richesse est donc primordial. Sa défense en est une, plus générale, du caractère instrumental des biens, quels qu'ils soient, nécessaire à leur participation au cheminement vers la vertu.

<sup>169.</sup> Aristote, *Catégories*, 5.3b25 et ss. : " υπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον είναι."

À travers l'aporie du *Problème IV*, Alexandre fait face à un dilemme : soit la richesse n'a pas d'opposé, auquel cas il devra expliquer ce qu'est la pauvreté, soit encore la richesse n'est pas un instrument, conséquence conforme à l'énoncé d'Aristote, puisqu'elle aurait pour opposée la pauvreté. Pour Alexandre, aucune de ces deux positions ne peut être soutenue. L'une et l'autre remettent en cause le schéma d'actualisation aristotélicien. La menace est donc sérieuse.

Affirmer, en effet, que la richesse n'est pas un instrument invaliderait la position aristotélicienne sur l'exercice en acte de la vertu, position où la richesse agit comme une condition nécessaire à cet exercice :

Cependant il apparaît nettement qu'on doit faire aussi entrer en ligne de compte les biens extérieurs, ainsi que nous l'avons dit, car il est impossible, ou du moins malaisé, d'accomplir les bonnes actions quand on est dépourvu de ressources pour y faire face. [...] il semble que le bonheur ait besoin, comme condition supplémentaire, d'une prospérité de ce genre.<sup>170</sup>

Défendre la caractérisation de la richesse est certes un critère essentiel au maintien de sa participation instrumentale dans la recherche du bonheur. Mais le présent contexte doit attirer notre attention sur l'autre effet que tente de combattre Alexandre, soit la mise au rang des choses indifférentes, par les Stoïciens, de la richesse.

Cette catégorisation stoïcienne a sur la notion de richesse la même incidence, majeure, qu'elle avait quant à la notion de vie : la richesse, devenue indifférente, ne sera plus un bien. Le  $\pi\lambda$ oûto $\varsigma$  ne peut être ainsi caractérisé pour Alexandre. Puisque la

<sup>170.</sup> Aristote, EN, I, 9, 1099a30 et ss., traduction J. Tricot : "φαίνεται δ'όμως καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσεδεομένη, καθάπερ εἴπομεν ἀδύνατον γὰρ ἡ οὐ ῥάδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα. [...] καθάπερ οὖν εἴπομεν, ἔοικε προσδεῖσθαι καὶ τῆς τοιαύτης εὐημερίας·"

richesse aristotélicienne est d'abord une fin, celle de l'économie (οἰκονομική)<sup>171</sup> et qu'en tant que fin elle doit viser le mieux, elle devra préalablement être un bien. La dimension téléologique de la santé a déjà été abordée en conclusion du Problème II. Celle de la richesse prendra place ici, au Problème IV. Le principe selon lequel la détermination d'un état ne pourra provenir que d'une chose de même nature, un bien ne pouvant résulter que d'une chose bonne sera réaffirmé et appuyé sur les analyses proposées au Problème III. Les Problèmes précédents servent ainsi de base épistémologique pour la défense de la relation entre l'instrument et la finalité dont il est instrument. L'indifférence stoïcienne de la richesse doit être réfutée par Alexandre. Car la richesse n'est pas une fin en soi mais une fin en vue d'une autre fin, ce qui est précisément le sens de l'instrument. Or, cette finalité ultime, c'est le bonheur, qui ne saurait d'un point de vue aristotélicien être distingué du bien lui-même. Puisque le bonheur implique la possession de biens extérieurs en quantité suffisante, cette possession doit être une finalité bonne : le bonheur n'est engendré que par ce qui possède une nature identique à Jui. En raison de sa participation au bonheur, la richesse ne peut qu'être bonne. Elle n'est pas pour autant bonne en soi, mais uniquement à titre d'instrument en vue d'une finalité supérieure.

En effet, Aristote observe que la richesse n'est pas le bien, mais un bien extérieur parmi d'autres, un moyen d'atteindre ce bien : "Et la richesse n'est évidemment pas le bien que nous cherchons : c'est seulement une chose utile, un moyen en vue d'une autre chose" C'est cette idée du  $\pi\lambda$ o $\hat{\nu}$ to $\varsigma$  comme bien qu'Alexandre doit maintenant rétablir. De fait, l'indifférence stoïcienne n'empêche en rien une présence effective de

<sup>171.</sup> EN, I, 1, 1094a10.

<sup>172.</sup> EN, I, 5, 1096a6-7, traduction J. Tricot : "καὶ ὁ πλοῦτος δῆλον ὅτι οὐ τὸ ζητούμενον ἀγαθόν · χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν".

la richesse pour le vertueux. Cette participation pourrait n'être qu'accidentelle. Au contraire, la thèse d'Aristote soutient qu'il y a une participation réelle, voire essentielle, des biens extérieurs, dont la richesse fait partie, à l'actualisation de cet état de bonheur. C'est justement le principe de connaturalité entre la cause et l'effet énoncé plus haut qu'entraverait la reconnaissance de l'indifférence du  $\pi\lambda$ o $\hat{v}$ to $\varsigma$ .

Ainsi, le lien qui se tisse entre la caractérisation de la richesse comme bien et comme instrument est très fort. Il est, aussi, essentiellement téléologique. Alexandre veut réfuter l'aporie pour éviter la conclusion stoïcienne, qu'il présente par ailleurs dans son *Commentaire sur les Topiques*:

S'il en est ainsi, il semblera correct d'affirmer à l'instar de ceux de la philosophie du portique : "ce qui est produit par l'entremise du mal n'est pas un bien ; La richesse est aussi produite par la tenue d'une maison de prostitution, qui est un mal ; La richesse n'est donc pas un bien". <sup>173</sup>

Nous devons donc lire la réfutation de l'aporie sur le caractère instrumental de la richesse en considérant que la catégorisation indifférente du  $\pi\lambda o \hat{\upsilon} to \zeta$  est aussi en jeu. Alexandre présentera tour à tour deux réfutations. La première tentera de redonner à la richesse une détermination morale propre justifiant son influence téléologique. La seconde, prenant assise sur la première, poursuivra le travail de définition en explicitant une conception de la contrariété qui puisse être compatible avec le principe de connaturalité sans pour autant remettre en cause l'indétermination de la puissance qui précède son actualisation.

<sup>173.</sup> SVF III, 152 = Alexandre d'Aphrodise, Commentaire sur les Topiques II, notre traduction: ἐι γὰρ τοῦτο, δόξει καλῶς ὑπὸ τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς λέγεσθαι "τὸ διὰ κακοῦ γινόμενον οὐκ ἔστιν ἀγαθόν πλοῦτος δὲ καὶ διὰ πορνοβοσκίας κακοῦ ὄντος γίνεται· οὐκ ἄρα ὁ πλοῦτος ἀγαθόν". Le thème de la πορνοβοσκία reviendra aussi au Problème XIII, 134.23.

La première réfutation proposée par Alexandre sera essentiellement logique. Il soutiendra que l'apparente relation de contrariété entre richesse et pauvreté n'est pas suffisante pour entraîner la conclusion selon laquelle la richesse n'est pas un instrument. Il conçoit d'abord que la prémisse « il n'y a pas de contraire pour un instrument » est vraie (122.34-123.1). Nous avons déjà montré que son héritage aristotélicien lui impose cette concession. La seconde prémisse « La richesse possède un opposé : la pauvreté » est elle aussi acceptée comme vraie (123.1-123.2). Bien qu'il accepte les prémisses de l'argument, Alexandre en attaque pourtant la conclusion, qu'il juge contre-intuitive. Il maintiendra alors qu'il semble bien y avoir un opposé à la richesse mais que la richesse demeure pourtant un instrument. Comment Alexandre pourra-t-il justifier ce refus ?

S'il accepte bien un opposé à la richesse, Alexandre ne reconnaît pas pour autant que ce soit un opposé au sens strict. Lorsque Alexandre affirme que les deux prémisses sont particulières, il veut dire que l'instrument dont il est question lorsque nous disons "il n'y a rien qui soit contraire à un instrument" (122.33) ne doit pas être compris comme l'instrument au sens général, mais comme un instrument particulier, un instrument quelconque, sans autre détermination 174. Une scie ou une cithare par exemple, ne pourront pas avoir de contraire. Dans ce contexte, il lui faut déterminer quelle est la nature de la relation de contrariété que la richesse et la pauvreté sont réputées entretenir entre elles. Alexandre évoque donc deux modalités possibles : soit le fait de ne pas avoir de contraire est dans l'essence et le concept de l'instrument, auquel cas ce fait lui-même sera le contraire de l'instrument, soit l'absence de contraire est accidentelle, auquel cas la relation d'opposition entre les choses pourra être accidentelle dans tous les cas. L'alternative est évidemment adressée aux Stoïciens.

<sup>174.</sup> Sharples, R. W., Op. cit., 1990, p. 23, note 37.

De fait, le questionnement porte sur une classification stoïcienne rapportée par Diogène Laërce, qui reprend les termes opposés indifférents, caractérisés cette fois comme "ni utile, ni nuisible" :

<Les Stoïciens> disent que parmi les choses qui sont, les unes sont bonnes, d'autres mauvaises, d'autres ni l'un ni l'autre. [...] les choses qui ne sont ni avantageuses ni nuisibles ne sont ni bonnes ni mauvaises, par exemple vie, santé, plaisir, beauté, force, richesse, gloire, naissance illustre, et leurs contraires, mort, maladie, douleur, laideur, faiblesse, pauvreté, obscurité, basse naissance et choses semblables; comme le disent Hécate dans son septième livre Sur les fins et Apollodore dans son Éthique et Chrysippe<sup>175</sup>.

L'opposant est sans doute Chrysippe, qui semblait déjà être l'adversaire principal du *Problème I* sur la notion de vie et que nous retrouvons une fois de plus dans la présente controverse. En intégrant dans sa démonstration l'absence de contraire – exprimé sous la forme d'un non-être ( $\tau$ ò  $\mu$ \bar{\theta} \varepsilon \text{\$\text{\$\text{\$vai}\$} \tau\_i})—, Alexandre veut discréditer les relations d'opposition présentées dans ce passage. Non pas qu'il les rejette en bloc, puisqu'il ne peut nier qu'il y a là contrariété. Il proposera toutefois une interprétation radicalement différente de ces contrariétés, comme nous le verrons par la suite.

Il constatera tout de même immédiatement que les relations de contrariété (123.7-123.15) ne sont pas accidentelles. La seconde conclusion sera réputée absurde. «Être instrument » doit donc s'adjoindre à la « richesse » en tant que prédicat. Du coup la richesse, permettant la liberté et la magnificence, sera un instrument pour l'homme

<sup>175.</sup> SVF III, 117 = Diogène Laërce, VII, 102, traduction Richard Goulet: "τῶν δὲ ὁντων φασὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ εἷναι, τὰ δὲ κακά, τὰ δὲ οὐδέτερα - - - οὐδέτερα δὲ ὅσα μήτε ἀφελει μήτε βλάπτει, οἷον ζωή, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, εὐδοξία, εὑγένεια · καὶ τὰ τούτοις ἐναντία, θάνατος, νόσος, πόνος, αἷσχος, ἀσθένεια, πενία, ἀδοξία, δυσγένεια καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια· καθά φησιν 'Εκάτων ἐν Ἑβδρόμῳ περὶ τέλους καὶ 'Απολλόδωρος ἐν τῇ ἡθικῇ καὶ Χρύσιππος."

vertueux. Ainsi (123.13-123.15), la distinction entre les instruments repose sur des données essentielles et non pas accidentelles. Cette réponse d'Alexandre vise la suite du passage de Diogène :

Ces choses en effet ne sont pas des biens, mais des indifférents, de l'espèce des préférables. [103] En effet, tout comme le propre du chaud est de réchauffer et non de rendre froid, ainsi le propre du bien est d'être utile et non de nuire. Or la richesse et la santé ne profitent pas plus qu'elles ne nuisent. Ni la richesse ni la santé ne sont donc des biens. Ils disent encore que ce dont il est possible de faire bon ou mauvais usage n'est pas un bien ; or il est possible de faire bon ou mauvais usage de richesse et santé ; richesse et santé ne sont donc pas des biens. 176

La première partie du problème présente donc une défense du caractère instrumental du  $\pi\lambda o\hat{\upsilon}\tau o\varsigma$  qui lui restitue une détermination morale lié à sa portée téléologique. Ce lien assure que la qualification "bonne" de la richesse ne soit pas, comme le prétendent les Stoïciens, liée à son utilisation, qu'elle ne soit donc pas simplement accidentelle. En préservant son instrumentalité, Alexandre confère à la richesse une détermination, inhérente à son rôle dans le processus qui mène au bonheur. Il lui faut maintenant poursuivre et expliquer comment la pauvreté pourra s'opposer à la richesse.

<sup>176.</sup> SVF III, 117 = Diog. Laërt. VII 102-103, traduction Richard Goulet: "μὴ γὰρ εἶναι ταῦτα ἀγαθά, ἀλλ' ἀδιάφορα, κατ' εἶδος προηγμένα· ὡς γὰρ ἴδιον θερμοῦ τὸ θερμαίνειν, οὐ τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ ἀγαθοῦ τὸ ἀφελεῖν, οὐ τὸ βλάπτειν. οὑ μᾶλλον δὲ ἀφελεῖ ἡ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ὑγίεια · οὐκ ἄρα ἀγαθὸν οὕτε πλοῦτος οὕτε ὑγίεια· ἔτι τέ φασιν· ῷ ἔστιν εῦ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτο οὑκ ἔστιν ἀγαθόν· πλοῦτως δὲ καὶ ὑγιείᾳ ἔστιν εῦ καὶ κακῶς χρῆσθαι· οὑκ ἄρα ἀγαθὸν πλοῦτος καὶ ὑγίεια". Le problème de l'indifférence de la santé, qu'Alexandre soulève par ailleurs dans son Commentaire sur les Topiques (SVF III, 147 = Alexandre d'Aphrodise, Commentaire sur les Topiques I p. 43) reprend en écho la conclusion du Problème II, οù la santé a une valeur instrumentale. Alexandre ne s'y était pourtant pas attardé puisque les principes utilisés pour réfuter le caractère instrumental de la richesse au Problème IV, n'ont été étayés qu'au Problème III.

La thèse rapportée par Diogène Laërce demeure présente, en filigrane, dans le reste du *Problème*. La deuxième réfutation d'Alexandre procédera par l'inversion de la valeur des deux propositions introductives, pour montrer qu'aucune des prémisses ne peut être soutenue (123.15-123.17). Il veut ainsi montrer qu'il ne peut y avoir d'opposé de la richesse au sens strict, même si la pauvreté semble pouvoir jouer ce rôle. Il critiquera aussi sévèrement le caractère formel ( $\kappa\alpha\tau'\epsilon\bar{\iota}\delta\circ\varsigma$ ) des indifférents en montrant que les qualités propres ne permettent pas d'établir des relations de contrariété substantielle.

Alexandre va alors postuler de manière hypothétique qu'il y a un contraire à l'instrument. C'est la thèse qu'il déduit de la position stoïcienne. Il commente cette position en ajoutant qu'il n'existe pourtant pas d'opposé à la richesse. Il inverse ainsi la valeur des deux propositions de départ, afin de montrer les contradictions qui en résulteraient. En effet, s'il n'y a pas de contraire de l'instrument (nous ne pourrions soutenir qu'il existe quelque chose de contraire à une scie, dit-il), alors selon ce point de vue, il ne pourra pas y avoir quoi que ce soit d'opposé au feu. Il ne saurait de fait y avoir quoi que ce soit d'opposé à aucune substance 177. L'énoncé est très net : s'il y a

<sup>177.</sup> Robert Sharples fait remarquer qu'à la ligne 123.18 le terme συναμφοτέρω n'a pas le sens habituel de "composé de matière et de forme" (sens que nous retrouvons, dit-il, dans les *Quaestiones* 1.5, 13.25; 1.26, 42.12; 2.24, 75.27 ou en *Problème IV*, 123.20; voir Sharples, R. W., Op. cit., 1990, p. 24, note 42). Il aurait plutôt ici le sens "d'unifié", de "somme", les instruments particuliers étant considérés "tous ensemble". Robert Sharples souligne en outre qu'il y a peut-être là une allusion à l'idée que les types particuliers d'instruments seraient le "composé" du genre "instrument" comme "matière" et de ses espèces comme "forme". Nous nous accordons avec cette interprétation et considérons à l'instar de Robert Sharples qu'Alexandre soutient ici que si nous pouvons inférer qu'il n'y a pas d'opposés aux instruments particuliers du fait qu'il n'y a pas d'opposé à l'instrument "en général", nous pouvons tout autant inférer qu'il n'y a pas d'opposé à la "matière" et que, conséquemment, une chose matérielle particulière n'aurait aucun opposé (voir aussi Aristote, *Catégories*, 5, 3b25 et ss.).

contrariété entre les substances, il devra y avoir contrariété entre les instruments. Or, la richesse est un instrument, ce qu'il a démontré, mais la pauvreté n'en est pas un. Comme élément de nature différente, elle ne pourra pas être l'opposé de la richesse. L'opposition, pour Alexandre, se jouera ainsi sur le plan de la substance entre être et non-être, entre existence et privation.

#### 123.22-123.28 : Le problème des qualités propres

Afin de contrecarrer l'argumentation de la deuxième partie du passage que nous avons cité, Alexandre devra se demander si la contrariété peut se baser sur les qualités propres. Si tel est le cas, les oppositions résulteraient de simples oppositions qualitatives (123.22-123.27). C'est le chaud du feu qui serait opposé au froid d'une autre substance. Le problème serait alors que la substance serait déterminée par les qualités et qu'il y aurait des contradictions internes : ce qui est lourd s'oppose à ce qui est léger, mais le feu doit avoir en lui à la fois lourdeur et élévation.

La difficulté rencontrée par Alexandre consiste à harmoniser deux thèses aristotéliciennes apparemment contradictoires. Pour Aristote, la contrariété consiste en habitude et en privation<sup>178</sup>. Cependant, il peut aussi y avoir contrariété sur le plan des qualités<sup>179</sup>. L'interprétation stoïcienne de cette deuxième thèse soulève le problème de la contradiction interne. Alexandre se résout donc ici à privilégier le sens de la *Métaphysique*, considérant dès lors que l'opposition substantielle doit en être une de privation. Il n'abandonne pas pour autant la contrariété applicable aux qualités. Toutefois, elle sera réservée au moment de l'actualisation, comme contrariété potentielle des déterminations.

<sup>178.</sup> Aristote, Métaphysique 9,4, 1055a33.

<sup>179.</sup> Aristote, Catégories, 8, 10b12.

#### 123.28-123.33: L'absence de contraire et la privation

Pour Alexandre, nous ne pouvons pas véritablement déduire un opposé de la richesse. Il établira donc en conclusion que l'absence d'opposé n'est de fait qu'une simple privation de la chose elle-même. Alexandre utilise la notion de privation (στέρησις) comme un équivalent pour le τὸ μὴ είναι τι. Ironiquement, il reprend l'explication de la privation aristotélicienne qu'avait proposée Chrysippe et que Jamblique rapporte :

De fait, Chrysippe, qui prend la suite d'Aristote, appelle "privatives" toutes ces choses qui, lorsqu'elles se manifestent, font disparaître la nature de la possession, non pas purement et simplement, mais lorsque ce qui est de nature <à les posséder> manifeste <cette nature> et au moment où il est de nature <à les posséder>, comme on l'a dit auparavant. La privation s'oppose à la possession, qui tient son appellation du verbe "avoir", et cela non seulement pour les privations des qualités, mais aussi pour les privations des activités, comme la cécité est privation de l'activité de voir et comme la claudication est privation de l'acte de marcher. 180

En effet, Chrysippe soutenait que la privation était non seulement applicable aux qualités, mais qu'elle était même effective dans le cas des activités. Cette forme de privation, comme Alexandre l'a déjà expliqué au *Problème III*, n'est que la privation effective d'une capacité qui demeure, en puissance, toujours présente, tout comme la vertu demeure présente chez celui qui sommeille.

<sup>180.</sup> SVF II,179 = Jamblique, chez Simplicius, Commentaire sur les Catégories, 394, 31-36. Traduction de R. Dufour : καὶ γὰρ καὶ τὸν Χρύσιππον ᾿Αριστοτέλει ἐπόμενον στερητικὰ λέγειν ταῦτα, ὄσα ἀναιρεῖ παρεμφαίνοντα τὴν τοῦ ἔχειν φύσιν, οὺχ ἀπλῶς, ἀλλ᾽ ὅταν ἐμφαίνῃ τὸ πεφυκὸς καὶ ὅτε πέφυκεν - καὶ ἀντίκειται τῇ ἀπὸ τοῦ ἔχειν λεγομένῃ ἕξει ἡ στέρησις, καὶ οὺ μόνον ποιοτήτων αὶ στερήσεις, ἀλλὰ καὶ ἐνεργειῶν, ὡς ἡ τυφλότης τῆς τοῦ ὁρᾶν ἐνεργείας καὶ ἡ χωλότης τῆς τοῦ βαδίζειν.

Dans le même ordre d'idée, la pauvreté n'est donc pas le contraire de la richesse, mais sa simple absence. De la même manière, dit-il, la santé n'aura pour opposé qu'une privation, car elle n'est pas un bien en tant qu'instrument : elle est, en acte, l'excellence du corps<sup>181</sup>. Le concept de privation permettra donc de concevoir des relations de contrariété pour toutes choses, même pour les instruments.

Ce concept aura aussi pour effet de maintenir l'indétermination préalable de toute chose, en proposant une alternative à l'opposition stricte. Les substances ne seront alors opposées qu'en termes d'être et de privation, permettant ainsi au système tripartite de la vertu comprise comme juste mesure et médiété de s'appliquer au processus d'actualisation. L'état intermédiaire du *Problème III*, même s'il n'est pas nommé, prend ici une consistance toute particulière : il est non seulement puissance, mais privation de détermination. Il est un certain non-être et n'a pas besoin, en ce sens, d'être opposé à quoi que ce soit d'autre qu'à sa potentielle actualisation.

En réfutant l'aporie du *Problème IV*, Alexandre a cherché à rétablir le caractère instrumental de la richesse. La nécessité d'une telle démonstration repose sur la confrontation des schèmes aristotéliciens à la catégorie stoïcienne des indifférents. Par sa démonstration de l'instrumentalité du  $\pi\lambda$ οῦτος, Alexandre confère du même coup à ce concept une caractérisation morale qui légitime sa participation au processus téléologique conduisant au bonheur. Le deuxième objectif de son argumentation aura été

<sup>181.</sup> Robert Sharples nous dit à propos de ce passage que la santé et la richesse sont des exemples typiques de deux des trois classes de biens : les biens corporels et ceux qui sont externes. La maladie s'oppose donc à la santé uniquement de la manière dont la pauvreté s'oppose à la richesse. Il fait remarquer cependant que, puisque la santé n'est pas un bien instrumental, il est difficile de voir pourquoi Alexandre fait intervenir cet exemple ici. (Sharples, R. W., *Op. cit.*, 1990, p. 25, note 46). L'utilisation de cet exemple n'est pourtant pas déplacée si nous comprenons ce texte comme une poursuite de la critique de l'indifférence stoïcienne, dans la mesure où la santé fait partie de cette catégorie des indifférents dont Alexandre veut réfuter l'existence.

de contester l'opposition, qu'il ne juge qu'apparente, entre richesse et pauvreté. Cela aura pour incidence plus large d'établir un concept de contrariété qui permette non seulement une opposition qualitative, mais aussi une opposition substantielle. En filigrane, les difficultés abordées au *Problème IV* soulignent autre chose : la détermination nécessaire se limite à ce qui possède une détermination naturelle. De plus, tout ce qui est susceptible de recevoir les contraires est de l'ordre du contingent. En effet, il faut mettre en parallèle la réfutation d'Alexandre avec ce qu'il dit dans le *De fato* :

Certes, nous voyons parmi les êtres certains n'avoir aucune possibilité de se transformer dans le contraire de ce qu'ils sont, tandis que d'autres ont égale possibilité d'être dans l'état contraire de celui dans lequel ils sont. Ainsi, tandis que le feu, par exemple, est incapable de recevoir le froid, qui est bien l'opposé de sa chaleur naturelle, pas plus que la neige ne peut recevoir la chaleur et rester neige, l'eau, bien qu'elle soit froide, n'est pas hors de possibilité, en perdant sa froideur, de recevoir cette chaleur qui est son opposé. De la même manière, puisqu'il est possible à qui est assis de se lever, à qui est en mouvement de s'arrêter, à qui parle de se taire, et que, dans une infinité de cas, on pourrait trouver impliqué cette capacité de recevoir les opposés, tous ces états –s'il est vrai que ceux qui sont nécessairement dans l'un de ces états n'ont pas la capacité de recevoir l'opposé de celui où ils sont –, ne seraient pas nécessaire là où peut être admis le contraire. Si ce ne sont pas des faits nécessaires, ce sont des faits contingents<sup>182</sup>.

<sup>182.</sup> De fato, chap. 9, p. 17.23-18.10. Traduction de Pierre Thillet.: ὁρῶμεν γοῦν των ὅντων τὰ μὲν τινα οὐδεμίαν ἔχοντα δύναμιν τῆς εἰς τὸ ἀντικείμενον τοῦ ἐν ῷ ἐστι μεταβολῆς, τὰ δ' οὐδὲν μαλλον αὐτῶν ἐν τῷ ἀντικειμένῳ ἢ ἐν ῷ ἐστιν εἶναι δυνάμενα. Πῦρ μὲν γὰρ οὐχ οῖόν τε δέξασθαι ψυχρότητα ἤτις ἐστὶν ἐναντία αὐτοῦ τῆ συμφύτῳ θερμότητι, ἀλλ' οὐδὲ χιὼν δέξαιτ' ἄν θερμότητα χιὼν μένουσα, ὕδωρ δὲ κάν ἡ ψυχρὸν οὐκ ἀδύνατον ἀποβαλὸν ταύτην δέξασθαι τὴν ἐναντίαν αὐτῆ θερμότητα. ΄ Ομοίως δὲ καὶ τούτῳ δυνατὸν καὶ τὸν καθεζόμενον στῆναι καὶ τὸν κινούμενον ἡρε μῆσαι καὶ τὸν λαλοῦντα σιγῆναι καὶ ἐπὶ μυρίων εὕροι τις ἀν δύναμίν τινα ἐνυπάρχουσαν τῶν ἐναντίων δεκτικήν, ῶν (εἰ τὰ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἐν θατέρῳ οὐκ ἔχει δύναμιν τοῦ δέξασθαι τοῦ ἐν ῷ ἐστι τὸ ἐναντίον) οὐκ ἑξ ἀνάνγκης ἀν εἴη ἐν οῖς ἐστι τὰ καὶ τοῦ ἐναντίου αὐτοῖς δεκτικά. Εἰ δὲ μὴ ἑξ ἀνάγκης, ἐνδεχομένως.

L'aporie sur le caractère instrumental de la richesse intègre en arrière-plan le rapport fondamental entre les relations de contrariété qui unissent les choses et leur appartenance à la sphère des choses contingentes. Elle lie ainsi l'indétermination à cette sphère de la contingence, rappelant que ce qui est naturel et nécessaire dans le processus de détermination, c'est précisément le fait d'être en puissance. Alexandre aura ainsi approfondi au *Problème IV* le sens qu'il entend donner à l'indétermination, concept concurrent de l'indifférence et compatible avec la contingence de l'être, en l'assimilant à une forme de privation, en accord avec la conception aristotélicienne de la contrariété. Il aura aussi fourni à cette indétermination une teneur substantielle en exprimant la privation, sur le plan ontologique, comme une absence, un certain non-être. En tant que telle, l'indétermination, comme condition du processus téléologique, sera une expression privilégiée de la contingence.

124.5

124.10

Aporie < selon laquelle > le plaisir en général pris comme un genre n'est ni un bien, ni un mal, ni un indifférent.

<II faut se demander> si le plaisir en général, celui qui est pris comme un genre, n'est ni un bien, ni un mal, parce que l'un est un bien et l'autre un mal – car ce qui est général n'est pas une chose particulière parmi celles qui se rangent d'une certaine façon sous le général. Il ne sera pas non plus un indifférent, si du moins il existe des plaisirs indifférents, de la même manière qu'il en existe qui sont bons, et d'autres médiocres.

On pourrait aussi poser ces questions dans le cas des activités, dont les plaisirs sont en quelque sorte les buts – c'est pourquoi elles sont distinguées de manière concomitante à ceux-ci. Car si, parmi les activités, les unes sont bonnes, les autres médiocres, et d'autres encore sont indifférentes, l'activité en général, celle prise comme un genre, ne sera <pour autant> ni bonne, ni mauvaise, ni indifférente. Cependant, tout être est nécessairement bon, mauvais ou indifférent.

Ou plutôt, <il faut le dire>, de tout être qui existe réellement et qui est capable d'être par lui-même. Si, par ailleurs, il y avait quelque chose de général, sous

laquelle toutes ces choses existaient, <alors> cette chose générale ne saurait exister comme l'une de ces choses particulières puisqu'elle les inclurait toutes par elle-même. Il ne saurait en être autrement puisque tout ce qui est vivant et qui existe réellement est soit rationnel, soit dépourvu de raison. De ce fait, l'élément général qui est prédiqué en tant que genre de tous les êtres <vivants> qui existent réellement est différent <de l'un ou l'autre> de ces prédicats. Ni le plaisir en général, ni l'activité en général ne seront donc bons, mauvais ou indifférents, même si tout plaisir et toute activité possèdent, dans leur existence réelle, l'un de ses prédicats.

124.15

Puisque les plaisirs se distinguent selon les activités, par lesquelles ils sont produits, et que les uns, résultant et advenant à la suite des activités bonnes, sont bons, et les autres, résultant d'activités médiocres, sont médiocres, et que ceux qui résultent d'activités indifférentes sont indifférents, alors on devrait rechercher en outre de quelle manière il convient de l'expliquer au sujet de la douleur puisque celle-ci est le contraire du plaisir. Car si quelqu'un affirmait que la douleur était distinguée elle aussi selon les activités, par lesquelles elle est produite, alors il faudrait d'abord se demander : de quelle manière la division se produit-elle ?

Est-ce que nous dirons, d'un côté, que les douleurs produites par les activités bonnes sont mauvaises, et que, de l'autre, <celles qui résultent> des activités médiocres sont bonnes, et, encore, que celles <qui proviennent> des activités indifférentes sont indifférentes ?

Et ne sera-t-il pas absurde de soutenir que le caractère douloureux qui résulte des actions condamnables que l'on commet réside dans le bien ? Car en effet, celui qui agit ainsi est dans <un état> mauvais. En effet, comment celui qui réalise de telles actions ne serait-il pas mauvais?

Par suite, le plaisir, d'un côté, semble vraisemblablement être divisé selon les activités qui se produisent avant lui – car, il s'est produit selon une certaine proximité naturelle de ces activités et il est comme un but de ces activités. La douleur est au contraire la manifestation d'une forme d'altérité en rapport aux choses par lesquelles elle est produite.

124.30

124.35

Ou encore : il serait dans ce cas raisonnable de <soutenir> que la douleur qui est produite par les bonnes activités est mauvaise, parce qu'elle est étrangère aux choses qui sont bonnes. Pour ces raisons, la douleur qui est produite par les activités mauvaises serait bonne, parce qu'elle est étrangère aux choses qui sont mauvaises, parce que celui qui affirme qu'une douleur de cette nature est un bien pose que sont des biens non pas les activités par lesquelles advient cette

douleur, mais <que le bien est> l'altérité en regard de telles activités, des circonstances ou des hasards.

Ou plutôt : Dans l'ensemble, expliquer la douleur de cette manière est absurde.

Car la douleur semble être un mal par sa propre nature pour ceux qui la subissent. Mais si la douleur est un mal, et que le contraire du mal est soit un bien ou un mal, alors il faudra aussi que le plaisir, qui est le contraire de la douleur, soit un bien ou un mal.

Mais il a été reconnu après examen que <le plaisir>, n'étant ni entièrement un bien, ni entièrement un mal, était quelque chose d'indifférent.

- Allons donc, le bon plaisir sera-t-il ainsi opposé à la douleur, comme un bien l'est au mal, et le plaisir médiocre comme le mal l'est au mal? Mais s'il en est ainsi, que faut-il dire à propos du plaisir indifférent? Car ce plaisir est produit par des activités indifférentes, et si celui-là est opposé à la douleur, ce ne sera pas seulement un bien et un mal qui seront opposés au mal, mais aussi l'indifférent, ce qui ne semble précisément pas possible.
- Ou encore : il faut concevoir qu'en général lorsqu'il se produit une division des plaisirs, certains de ceux-ci sont conformes à la nature pour ceux qui les éprouvent, tandis que les autres sont contre-nature. Les plaisirs qui sont

conformes à la nature seront ceux qui se produisent selon les activités qui sont conformes à la nature pour ceux qui en tirent un plaisir, et contre-nature seront ceux dont les activités sont contre-nature. Car il y a, pour chacun des vivants, certaines activités qui sont appropriées et conformes à leur nature.

En effet, certaines activités de l'homme sont, quand elles se produisent, conformes à la nature de l'homme, et <certaines activités> du cheval sont 125.15 conformes à celle du cheval, et il en va de même du chien et des autres vivants. Et les plaisirs liés à ces activités<sup>11</sup> doivent eux-mêmes être dits conformes à la nature pour chacun <des vivants>, et les plaisirs qui résultent d'activités qu'ils entreprennent et qui ne sont pas conformes à leur nature particulière devraient être dits contre-nature (c'est pourquoi ceux-ci sont appelés plaisirs par homonymie). En ce qui concerne les plaisirs qui sont conformes à la nature pour chacun, il s'agit dans tous les cas des plaisirs au sens propre, alors que les plaisirs qui, pour ceux qui les éprouvent, sont contre-nature, ne sont pas des plaisirs au sens propre et véritable du terme; de même que parmi les choses contribuant à la santé, les unes le sont purement et simplement, les autres le sont pour certaines personnes. Il faut affirmer aussi que ceux qui sont véritablement et au sens propre des plaisirs sont bons pour ceux qui les éprouvent, tandis que lorsqu'ils se produisent de manière contre-nature pour

125.20

certaines personnes, ils sont médiocres et mauvais, n'étant pas des plaisirs au sens propre.

Si l'homme de bien est d'abord l'homme véritablement homme et celui qui agit conformément à la nature, alors les plaisirs qui apparaissent plaisants à un tel homme seront au premier chef assurément conformes à la nature pour tout homme, et les choses grâce auxquelles il se réjouit seront agréables. Et toutes celles qui sont pénibles pour lui, celles-là seront contre-nature et ne seront pas agréables au sens strict, même si certaines personnes éprouvent une jouissance à travers ces plaisirs.

chacun, à partir du fait que les uns sont meilleurs, les autres moins appropriés. De cette manière, le plaisir au sens pur et simple serait opposé à la douleur, parce qu'elle est un mal, puisqu'il serait entièrement bon, même si ce n'est pas de la même manière ; et ceux qui sont contre-nature ne seront ni les plaisirs à proprement parler, ni les bons plaisirs<sup>12</sup>, et il y aurait de tels plaisirs aussi dans le cas des choses indifférentes, car les choses indifférentes ne se rangent pas parmi celles qui sont conformes à la nature.

125.30

Et de la sorte on pourrait aussi diviser dans les plaisirs conformes à la nature de

Le contraire du plaisir est la douleur et non pas la peine, s'il est vrai que la peine est une certaine douleur et une affection corporelle, et non pas une <douleur> au sens général. La douleur considérée généralement révèle une telle
125.35 disposition psychique, parce qu'elle advient soit à travers une affection corporelle, soit par une certaine disposition psychique, de la même manière que le plaisir n'est pas seulement <un phénomène> corporel, mais aussi <un phénomène> psychique.

La douleur en général est donc opposée au plaisir en général, et le plaisir

2produit> par les activités contre-nature corrompt le plaisir qui est bon <et qui
résulte> des choses qui sont conformes à la nature 13. Il en va de même pour la
douleur qui leur est propre, et celle-ci serait un mal aussi parce que, en effet, ce
qui n'a pas été produit par ce qui <devrait le produire> est comme un excès.

Puisque toute douleur est un mal, il en résulte que parmi les plaisirs, il y a d'un
côté les plaisirs qui sont conformes à la nature, et qui sont les plaisirs au sens
propre, et ils sont opposés aux douleurs parce qu'ils sont des plaisirs bons, et,

de l'autre, les plaisirs qui sont contre-nature et qui < s'opposent à la douleur>
comme un mal s'oppose à un mal.

Alexandre a maintenant en main un concept explicatif, la privation, pour rendre compte de l'indétermination primitive de la puissance qui subsiste dans l'état intermédiaire entre les opposés. Il lui faut ensuite expliquer comment, à partir d'une telle indétermination, la détermination morale peut s'inscrire dans le processus d'actualisation. Au *Problème V*, il se servira du plaisir comme modèle pour établir ce critère de détermination. Alexandre a alors encore en tête les arguments rapportés par Diogène Laërce, qui placent le plaisir et son contraire parmi les indifférents. Ainsi, en exposant le processus de détermination, Alexandre contestera avec plus de vigueur les théories stoïciennes qu'il a présentées au Problème IV. Tout comme il a contesté la relation d'opposition entre la richesse et la pauvreté, il contestera celle entre plaisir et douleur, en affirmant notamment que ce n'est pas le πόνος qui est opposé à l'ήδονή, mais la λύπη. Cette nuance introduite par Alexandre s'appuiera sur la dimension psychologique de l'affliction (λύπη), dimension absente du πόνος, qu'il juge nécessaire pour établir une opposition répondant au principe de connaturalité. Le Problème V écorchera donc dans sa conclusion le même passage qu'au problème précédent, soit l'affirmation de l'indifférence sur le plan instrumental :

<Les Stoïciens> disent que parmi les choses qui sont, les unes sont bonnes, d'autres mauvaises, d'autres ni l'un ni l'autre. [...] les choses qui ne sont ni avantageuses ni nuisibles ne sont ni bonnes ni mauvaises, par exemple vie, santé, plaisir, beauté, force, richesse, gloire, naissance illustre, et leurs contraires, mort, maladie, douleur, laideur, faiblesse, pauvreté, obscurité, basse naissance et choses semblables ; comme le disent Hécate dans son septième livre Sur les fins et Apollodore dans son Éthique et Chrysippe. 183

<sup>183.</sup> Voir note 174.

Robert Sharples notait que le titre, "Aporie <selon laquelle> le plaisir en général pris comme un genre n'est ni un bien, ni un mal, ni un indifférent", ne semblait approprié que pour la première partie de ce Problème. Il indique qu'Ivo Bruns, suivi dans cette interprétation par Arthur Madigan, y distinguait de fait trois parties distinctes. Dans la première, de 124.3 à 124.18, Alexandre veut savoir comment le plaisir comme genre peut inclure à la fois les plaisirs bons et les plaisirs mauvais. La deuxième partie, de 124.18 à 125.5, cherche à déterminer en quel sens le plaisir peut s'opposer à la douleur, dans la mesure où certains d'entre eux sont bons, d'autres mauvais. Finalement, le passage de 125.5 à 126.5 propose une exploration du concept de plaisir "indifférent" qui s'appuie sur la distinction entre les plaisirs naturels et ceux qui ne le sont pas. Robert Sharples ajoute que nous devrions considérer comme une section particulière de la troisième partie le passage de 125.32 à 126.5, puisqu'elle décrit le contraste qui existe entre la douleur physique et la douleur considérée "en général" et résume les conclusions de la troisième partie en les liant à celles des deux premières 184. Si nous préconisons pour ce Problème une lecture en continuité avec les Problèmes qui précèdent, dans une perspective de polémique avec les Stoïciens, ce découpage strict en trois difficultés distinctes ne semble pas nécessaire.

Les parties se distinguent assurément les unes des autres. Il n'y a pourtant pas de rupture entre elles : une fois de plus, le problème agit à plusieurs niveaux. Le premier niveau, apparent, consiste à résoudre la difficulté soulevée dans l'énoncé, en vue de préserver les développements aristotéliciens qui lui sont liés. La réfutation première permettra ainsi d'établir que le plaisir n'est pas moralement déterminé, et que sa

<sup>184.</sup> Sharples, R. W., *Op. cit.*, 1990, p. 25, note 48. Voir aussi Madigan, A., *Op. cit.*, 1987, p. 1275 et note 17. Robert Sharples nous invite aussi à comparer les parties deux et trois avec *PE* VII et *PE* XVI; la partie III et sa conclusion avec *PE* VI. Il remarque aussi que la terminologie du titre du *Problème V* est stoïcienne même si la doctrine décrite ne l'est pas.

détermination résultera de la valeur téléologique particulière qu'il possède en vertu des activités qui sont causes efficientes de son actualisation. Cela correspond à la première partie identifiée par Ivo Bruns. Le choix du couple plaisir-peine comme point de mire de cette argumentation doit pourtant attirer notre attention sur un second niveau touché par l'argumentaire alexandriste. En effet, sur le plan de la doctrine aristotélicienne, le plaisir a une importance capitale quant au processus d'acquisition de la vertu<sup>185</sup>. Il jouera entre autre un rôle prépondérant, en ce qu'il sera motivant, dans le processus d'habituation qui, avec l'enseignement, est la pierre angulaire de l'établissement de la vertu chez l'individu. Aussi faudra-t-il garder bien en vue que la caractérisation du plaisir proposé par Alexandre aura de profondes conséquences sur l'explication du devenir vertueux.

La critique de l'indifférence stoïcienne devra donc être considérée ici encore comme le pivot de l'argumentation. La méthode utilisée au cours de cette critique aura pourtant d'autres effets. Le problème consiste à établir que le plaisir comme genre est indéterminé. Cette indétermination aura ici droit à une preuve logique. Alexandre va d'abord montrer que le principe définitionnel stoïcien ne peut pas être intégré au genre des prédicats moraux. Ainsi, la critique méthodologique qu'il propose vise à ébranler les principes épistémologiques de cette théorie. Au vu des développements théoriques proposés dans les *Problèmes* précédents, Alexandre doit aussi expliciter quelles sont les relations de contrariétés entre la douleur et le plaisir qui résultent du processus de

<sup>185.</sup> EN, II, 3, 1105a13-16. Traduction J. Tricot: "Qu'ainsi donc la vertu ait rapport à des plaisirs et à des peines, et que les actions qui la produisent soient aussi celles qui la font croître ou, quand elles ont lieu d'une autre façon, la font disparaître; qu'enfin les actions dont elle est la résultante soient celles mêmes où son activité s'exerce ensuite, tout cela, considérons-le comme dit." (ότι μὲν οῦν ἐστὶν ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονας καὶ λύπας, καὶ ὅτι ἑξ ῶν γίνεται, ὑπὸ τούτων καὶ αὐξεται καὶ φθείρεται μὴ ὡσαύτως γινομένων, καὶ ὅτι ἑξ ῶν ἐγένετο, περὶ ταῦτα καὶ ἑνεργεῖ, εἰρήσθω).

détermination qu'il décrit. C'est le rôle qu'il faut donner à la deuxième partie du Problème (124.18-125.5). Alexandre poursuivra en identifiant d'abord les critères de détermination stoïciens associés au plaisir et à la peine : l'appropriation (οἰκείωσις) et l'altérité (ἀλλότριος). Puis, en montrant les incohérences qui surgissent de l'application de ces critères, il tentera de les remplacer par ses propres modalités de détermination morale. La troisième partie propose donc une remise en cause des notions stoïciennes qui permettra à Alexandre d'établir que la relation qu'entretient la détermination morale à la nature doit être perçue dans un rapport de concordance au critère externe que celle-ci représente. Il est ici question de la nature aristotélicienne, où le but naturel est propre à chaque chose. C'est en ce sens qu'Alexandre oppose à la notion d'appropriation le critère de conformité à la nature (κατὰ φύσιν) : il s'agit essentiellement d'une concordance avec la téléologie naturelle. Ce critère pourra alors s'ajouter aux acquis épistémologiques des Problèmes précédents. La conclusion du Problème, que Robert Sharples associe à la troisième partie en précisant qu'il y a contraste entre douleur physique et douleur générique, sert quant à elle à soustraire le couple plaisir-douleur à la catégorie des indifférents. Cela permettra à Alexandre d'entreprendre, au Problème VI, une étude plus précise du plaisir tel qu'il se présente dans la théorie aristotélicienne.

## 124.1-124.10 : Le principe de la détermination du plaisir

Nous retrouvons par ailleurs ce fil conducteur dans l'énoncé du problème. Le présupposé d'indétermination préalable suppose que le plaisir, en tant que genre, n'a pas de caractérisation morale propre : il n'est ni bien, ni mal, ni indifférent en lui-même. Alexandre conçoit pourtant que certains plaisirs sont bons, d'autres sont mauvais, et d'autres encore indifférents. La question qui demeure en suspens est celle des conditions de possibilité de cette détermination finale. L'apparente concession à la possibilité d'une

indifférence des plaisirs n'en est évidemment pas une. Si Alexandre n'exclut pas d'entrée de jeu l'indifférence, ce qui semble par ailleurs assez étrange compte tenu des développements déjà présentés contre cette catégorie, c'est d'abord parce qu'il entend l'utiliser dans sa propre réfutation. D'autant plus qu'il n'a toujours pas démontré hors de tout doute que cette alternative était inacceptable pour qualifier une substance en acte.

Les trois alternatives seront donc considérées pour tester le processus de détermination. Le premier argument d'Alexandre porte sur les activités. Cette première approche fait donc appel à la dimension téléologique, où la détermination morale du plaisir découlerait de sa position finale dans l'ordre des causes. Choisir de procéder d'abord par les activités est facilement justifiable : la qualification éthique repose sur les habitudes et celles-ci se forment par la répétition des activités. Dans la perspective du plaisir, il n'en va pas autrement, la donnée téléologique constituant le fondement de leur propre qualification.

En effet, puisque les plaisirs doivent être conçus comme les buts des activités, les activités se distingueront, en termes moraux, les unes des autres en même temps que les plaisirs qu'elles produisent. Alexandre insiste encore davantage sur l'indétermination morale préalable du plaisir : il est, en tant que but, susceptible ou non d'actualisation. Les plaisirs n'endosseront une détermination propre qu'au moment où leur cause efficiente, l'activité qui les produit et les rend actuels, aura transmis, de par sa propre actualisation, une détermination de nature équivalente. Le principe de la détermination en sera donc un d'habituation, conformément à la thèse aristotélicienne<sup>186</sup>.

<sup>186.</sup> EN, II, I, 1103a16 et ss. Traduction J. Tricot: "La vertu morale, au contraire est le produit de l'habitude [...] Et par suite il est également évident qu'aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement, car rien de ce qui existe par nature ne peut être rendu autre par l'habitude." (ἡ δ' ἡθικὴ ἑξ ἔθους περιγίνεται [...] ἐξ

#### 124.11-124.18: Le genre n'impose pas de détermination

Alexandre ajoute alors une série de prémisses. D'abord, tout ce qui est, du fait même qu'il existe est déterminé. Il est donc immédiatement bon, mauvais ou indifférent. Pourtant, la détermination dont il est question ici ne s'oppose pas à l'indétermination préalable postulée au *Problème I*. Le constat d'Alexandre n'est donc pas celui d'une détermination première des choses, mais bien celui d'une actualisation, dès l'existence, de la chose qui est. C'est donc parce que tout être possède une puissance propre que son actualisation en imposera une détermination. Cette prémisse est acceptée comme une condition générale.

La question qui demeure en suspens sera donc de savoir si le genre qui préside aux espèces implique une détermination particulière de celle-ci. Alexandre dira que s'il y a un caractère commun, une détermination particulière associée au genre, ce caractère ne pourra être identique à une de ces espèces puisque ce caractère commun ne pourrait être que toutes les espèces. L'idée ici, c'est que si un prédicat associé à une des espèces était une détermination intrinsèque au genre, alors ce même prédicat devrait s'appliquer à toutes les espèces. Ainsi, le plaisir bon ne pourrait être distinct du plaisir mauvais puisque, étant subsumés sous un genre unique, ils ne posséderaient plus de caractère propre leur permettant de recevoir l'une ou l'autre des déterminations. Le prédicat commun du genre s'appliquerait à tous indistinctement. Pour éviter cela, le genre doit donc, lui-même, être moralement indéterminé.

Cette impossibilité d'une détermination à même le genre peut aussi être considérée, selon Alexandre, du point de vue du genre vivant : un être vivant est raisonnable ou dépourvu de raison. Ainsi, ce qui est commun aux vivants leur est prédiqué en tant que

ού καὶ δήλον ότι ούδεμία τῶν ἡθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται· ούθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται...).

genre. Pourtant, chacun des vivants particuliers se trouve distinct en vertu de prédicats propres, tels la raison chez l'homme qui oppose aux autres espèces vivantes.

Alexandre s'appuie ici sur l'exemple des vivants pour effectuer sa réfutation de la détermination du genre. Ce point de mire met en jeu les principes de définition évoqués par Chrysippe lui-même :

Une définition, comme Antipater l'affirme dans le premier livre de son traité *Sur les définitions*, est un énoncé venant d'une analyse et formulé de façon adéquate, ou bien, comme Chrysippe le dit dans son traité *Sur les définitions*, c'est l'explication du propre<sup>187</sup>.

La définition du plaisir comme genre est donc abordée dans l'optique de ce qui est proposé par Chrysippe dans la suite de ce passage rapporté par Diogène Laërce :

Une esquisse est un énoncé qui introduit sommairement aux choses, ou une définition donnant de manière plus simple le sens de la définition [...] Et une division est le découpage d'un genre en ses espèces prochaines, par exemple "Parmi les vivants, les uns sont rationnels, les autres irrationnels." Et une contre division est le découpage d'un genre en espèces contraires, comme par négation, par exemple "Parmi les êtres, les uns sont bons, les autres non bons." Et une sous-division est une division d'une division, par exemple "Parmi les êtres, les uns sont bons et les autres non bons, et parmi les non bons, les uns sont mauvais, les autres indifférents." Et une partition est la classification d'un genre selon les "lieux", comme le fait Crinis, par exemple "Parmi les biens, les uns sont relatifs à l'âme, les autres au corps" 188.

<sup>187.</sup> SVF, II, 226.2 = Diogène Laërce, VII 60. Traduction R. Dufour : ὅρος δέ ἐστιν, ὥς ᾿ Αντίπατρος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ὅρων λόγος κατ᾽ ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος ἡ ὡς Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ ὅρων ἰδίου ἀπόδοσις.

<sup>188.</sup> Idem. Traduction R. Dufour: "ὑπογρφὴ δέ ἐστι λόγος τυπωδῶς εἰσάγων εἰς τὰ πράγματα, ἡ ὅρος ἀπλούστερον τὴν τοῦ ὅρου δύναμιν προσενηνεγμένος. (...) Διαίρεσις δέ ἐστι γένους ἡ εἰς τὸ προσεχῆ εἴδη τομή, οῖον "Τῶν ζώων τὰ μέν ἐστι λογικά, τά δὲ ἄλογα". Αντιδιαίρεσις δέ ἐστι γένους εἰς εῖδος τομὴ κατὰ τοὑναντίον, ὡς ἀν κατ' ἀπόφασιν,

Alexandre rappelle donc aux Stoïciens que la détermination n'est pas effective dans le genre, ni dans sa définition. La définition n'est que l'explication de ce qui est propre au genre. Quant à la division, la contre division ou la sous-division, elles ne s'appliquent qu'aux espèces, à ce qui est parmi les êtres  $(\tau \widehat{\omega} \nu \ \widecheck{o} \nu \tau \omega \nu)$ , donc à des puissances déjà actualisées. De la même manière, le plaisir et l'acte commun, compris comme genre, ne peuvent être déterminés puisque c'est à travers le processus d'actualisation, par lequel les plaisirs et les actes ont une existence particulière, qu'ils acquièrent l'un des prédicats moraux.

#### 124.18-124.28 : Le corollaire de l'indétermination du genre

En reprenant l'exemple invoqué par Chrysippe, Alexandre fait jouer contre lui ses propres principes de définition. Son premier argument oblige en effet à constater qu'il y a un processus de détermination, processus qui permet l'effort définitionnel. Il reste à explorer les modalités qui rendent ce processus fonctionnel. Dans le cas des plaisirs, la solution a déjà été présentée : les plaisirs sont distincts des activités et sont produits par celles-ci. Le principe d'habituation devrait nous amener à conclure que les actes bons produisent des plaisirs bons, les actes mauvais, des mauvais, et les actes indifférents, des plaisirs indifférents. Il faut pourtant voir qu'une telle conception ne va pas sans difficulté. La conception aristotélicienne des opposés et des principes de contrariété implique que les termes opposés devront posséder des qualités contraires. Comment, en effet, ce principe pourra-t-il s'appliquer à la douleur qu'Alexandre pose comme un opposé du plaisir?

οἷον "Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστι ἀγαθά, τά δ' οὐκ ἀγαθά". Υποδιαίρεσις δέ ἐστι διαίρεσις ἐπὶ διαιρέσει, οἷον "Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστι ἀγαθά, τά δ' οὐκ ἀγαθά, καὶ τῶν οὐκ ἀγαθῶν τὰ μέν ἐστι κακά, τὰ δὲ ἀδιάφορα". Μερισμὸς δέ ἐστι γένους εἰς τόπους κατάταξις, ὡς ὁ Κρῖνις οἷον "Τῶν ἀγαθῶν τὰ μέν ἐστι περὶ ψυχήν, τὰ δὲ περὶ σῶμα".

Alexandre identifiera alors une série de problématiques qui devraient prévaloir lors de cet examen. La première question s'adresse directement à la théorie définitionnelle de Chrysippe: "Car si quelqu'un affirmait que la douleur était distinguée elle aussi selon les activités, par lesquelles elle est produite, alors il faudrait d'abord se demander: de quelle manière la division se produit-elle? "(124.22-24). Ainsi, dans la mesure où la définition de la douleur impliquerait une prédication déterminée par les activités qui la produisent, alors cette prédication, qui doit être associée au processus épistémologique de la division, devrait être opposée à celle que reçoit un plaisir produit par cette même activité. En vertu des relations de contrariété, cela introduit une difficulté sur le plan de la division quant aux conséquences d'une détermination préalable qui serait inscrite dans le genre plutôt que dans les espèces.

Alexandre se demande en effet si le système de prédication stoïcien s'applique à la théorie de l'habituation qui lie les plaisirs et les activités. En effet, le contraire du plaisir devrait-il recevoir les prédicats inverses ? Les mauvaises douleurs seraient celles produites par des activités bonnes, les bonnes douleurs, celles produites par les activités mauvaises, et les indifférentes, par les indifférentes. Aussi intuitive que semble être cette prédication inverse, elle ne peut pas s'effectuer. En effet, dès lors que nous acceptons qu'il y a connaturalité de la cause à l'effet, il ne peut y avoir dans le processus d'habituation une simple inversion sur le plan des prédicats. Car alors "ne sera-t-il pas absurde de soutenir que le caractère douloureux qui résulte des actions condamnables que l'on commet réside dans le bien ? "189.

La réponse d'Alexandre est immédiate et sans ambiguïté : "Car en effet, celui qui agit ainsi est dans <un état> mauvais" (εν κακῷ γὰρ ὁ τοιοῦτος). La troisième problématique vient clôturer le tout : « En effet, comment celui qui réalise de telles

<sup>189.</sup> PE V, 124.26-27.

actions (mauvaises) ne serait-il pas mauvais ? » <sup>190</sup>. Cette question se présente en réalité comme une réponse à l'absurdité soulevée. Elle s'appuie tout autant sur le principe de connaturalité que sur le principe d'habituation : les actions mauvaises ne peuvent entraîner de bons effets, pas plus qu'ils ne peuvent être source d'une actualisation positive. Alexandre se sert donc de la théorie stoïcienne de la définition pour montrer que la détermination n'est pas inscrite dans le genre et qu'en ce sens, l'indétermination primitive subsiste.

#### 124.28-124.36 : Le processus de détermination

Après avoir exploré les avenues de la thèse stoïcienne de la définition et ses effets sur la notion de douleur, Alexandre revient, à partir de 124.28, au plaisir. Il propose alors une récapitulation de cette notion, tout en apportant les nuances qui différencieront le plaisir et la douleur. D'abord, le plaisir comme genre semble acquérir une connotation morale particulière en vertu des activités qui le causent. Cette détermination se situe alors au niveau de la division. Ce seront donc les plaisirs particuliers, compris comme espèces, qui seront passibles de prédication. Alexandre présentera ensuite la modalité déterminant le caractère positif ou négatif de cette prédication.

Il dira que le plaisir sera approprié aux actes et qu'il en est le but, tandis que la douleur sera, elle, étrangère à ceux chez qui elle se produit. La nuance introduite à ce moment est capitale : l'opposition entre le caractère approprié du plaisir et le caractère étranger de la douleur fait écho à la théorie stoïcienne de l'appropriation (l'οἰκείωσις). Alexandre rejettera évidemment cette nuance en son sens stoïcien : si ce critère était effectif, il serait alors raisonnable de soutenir la thèse présentée en 124.24-26. Ainsi, les actes bons seraient susceptibles de produire de mauvaises douleurs et les actes mauvais

<sup>190.</sup> PE V, 124.27-28.

pourraient tout autant produire de bonnes douleurs. Incidemment, la mauvaise douleur serait celle que produisent les actes bons et devrait être en même temps étrangère aux bonnes activités, et vice-versa (124.31-124.34). L'altérité (ἀλλοτριότητος), tout comme l'appropriation, ne pourra donc servir de critère de détermination morale.

La notion stoïcienne d'appropriation a déjà été introduite et critiquée au *Problème I* par Alexandre. Il avait alors signalé que l'appropriation première et primitive de l'homme était en vue du bien. Il rejoignait alors Chrysippe en ce sens. Ce qui est dorénavant en jeu dans le contexte actuel, et que tentera de faire ressortir Alexandre, c'est la dimension rationnelle de l'appropriation, dimension qui, d'une part, justifie que la téléologie morale prenne assise sur la partie rationnelle de l'âme et, d'autre part, inscrit dans la nature la dimension morale de l'homme. Diogène Laërce, rapportant les propos de Chrysippe, affirme à propos de l'appropriation :

Car il ne serait pas vraisemblable que la nature ait rendu l'animal étranger à lui-même, ou que, l'ayant créé, elle ne l'ait rendu ni étranger ni approprié à lui-même. Il reste donc à soutenir qu'en constituant l'animal, elle l'a approprié à lui-même. C'est pourquoi l'animal repousse ce qui lui est nuisible et accepte ce qui lui est approprié. Ce que disent certains, à savoir que l'impulsion première chez les vivants tend vers le plaisir, leur semble faux. Car, disent-ils, le plaisir, s'il a lieu, est un effet secondaire qui apparaît lorsque la nature, recherchant par elle-même ce qui est adapté à la constitution des vivants, l'a atteint. Ils disent que la nature ne fait pas de différence entre les plantes et les animaux [...] mais comme les animaux ont en outre la faculté d'impulsion dont ils se servent pour atteindre ce qui leur est approprié, il leur est naturel d'être mené par leur impulsion; et comme la raison a été donnée aux êtres raisonnables selon un arrangement plus parfait, pour eux, vivre correctement selon la raison, cela devient naturel, car la raison s'ajoute à l'impulsion comme l'artisan de celle-ci<sup>191</sup>.

<sup>191.</sup> SVF III, 178 = Diogène Laërce VII, 85-86. Traduction A.A. Long et D. N., Sedley: οὐτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἡν αὐτῷ τὸ ζῶον, οὐτε ποιήσασαν αὐτὸ μήτε ἀλλοτριῶσαι μήτε οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν, συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό. οὕτω γὰρ τά τε βλάποντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται. ὁ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν

La défense de la dimension rationnelle du plaisir, qui au *Problème II* s'appuyait sur la conjonction de l'ὁρεξις et de l'ἐπιθυμία, doit être ici reconduite. La contradiction se dessine maintenant de façon claire : si le plaisir est un résultat de l'atteinte d'une relation appropriée, tel que le soutiennent les Stoïciens, mais que le plaisir est un indifférent, comment pourrait-il être indifférent? Dans la mesure où le plaisir résulterait d'une relation appropriée et naturelle, il pourra, devra même, être conforme à la raison. Puisqu'il serait ainsi conforme à la nature, il serait alors un bien. Ainsi, l'utilisation par Alexandre du critère d'appropriation vise à souligner à grands traits la difficulté qui se pose aux Stoïciens : Chrysippe ne pouvait pas expliquer, à partir de cette notion d'appropriation primitive, l'apparition du vice chez les enfants. Tout au mieux, disait-il, l'enfant s'attache au plaisir en le considérant comme un bien. Du fait de cette erreur de jugement, l'enfant devient lentement vicieux.

Le rôle de l'indétermination primitive du plaisir et de la douleur défendue par Alexandre, et la réaffirmation de la présence de la rationalité dans le processus producteur de plaisir, est ici de soutenir le processus d'habituation aristotélicien. Comme résultat des activités, ces deux effets auront d'importantes incidences sur le processus d'apprentissage qui mène à l'acquisition de la vertu : le plaisir renforcera les bons comportements, la douleur nous forcera à nous abstenir des mauvais. Ils contribueront

γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῷοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. ἐπιγέννημα γὰρ φασίν, εἰ ἄρα ἐστιν, ἡδονὴν εῖναι, ὅταν αὐτὴν καθ' αὐτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσαι τὰ ἐναεμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ. ὁν τρόπον ἀφιλαρύνεται τὰ ζῷα καὶ θάλλει τὰ φυτά. οὐδέν τε, φασί, διήλλαξεν ἡ φύσις ἐπὶ τῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζῷων, [...] ἐκ περιττοῦ δὲ τῆς ὁρμῆς τοῖς ζῷοις ἐπιγενομένης, ῇ συγχρώμενα πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεῖα, τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν τῷ κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι· τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειοτέραν προστασίαν δεδομένου τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τού>τοις κατὰ φύσιν. τεχνίτης γὰρ οῦτος ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς.

ainsi à renforcer les habitudes<sup>192</sup>. L'acquisition du caractère vertueux s'explique alors par un processus d'internalisation et de renforcement reposant sur le plaisir engendré par les actes vertueux.

Autrement dit, un acte mauvais devrait toujours produire une douleur moralement bonne, douleur qui inciterait alors l'individu à ne pas agir ainsi. Cependant, le cas de figure inverse est plus problématique : en raison des principes de contrariété prédicative, un acte bon devrait produire une mauvaise douleur, alors même qu'un acte bon ne devrait tout simplement pas être accompagné de douleur. Alexandre entend bien préserver son argument de cette apparente contradiction, et en fournira l'explication : "celui (raisonnable) qui affirme qu'une douleur de cette nature (mauvaise) est un bien pose que sont des biens non pas les activités par lesquelles advient cette douleur, mais <que le bien est> l'altérité en regard de telles activités, des circonstances ou des hasards" Alexandre cherche alors à justifier la position aristotélicienne, où la douleur est à plusieurs reprises associée à des actes vertueux. En effet, Howard Curzer fait remarquer, à juste titre, que dans l'exercice de la vertu exposé par Aristote, la vertu n'est pas toujours plaisante, mais assez souvent douloureuse<sup>194</sup>.

<sup>192.</sup> Au *Problème III*, l'acquisition de la vertu s'effectuait selon deux modalités: l'habitude (*EN*, II, 3, 1105a18-19) et l'enseignement (*EN*, I, 2, 1095b2-13); voir aussi la musique dans *Politique*, 1340a12-b13). Alexandre ne discutera ici que la première des deux modalités, puisque c'est dans celle-ci qu'importent davantage les notions de plaisir et de douleur.

<sup>193.</sup> PE V, 124.34-124.36.

<sup>194.</sup> Curzer, Howard J., "Aristotle's Painful Path to Virtue", *Journal of the History of Philosophy*, 40(2), 2002, 141-162.

Les exemples que cite Howard Curzer sont nombreux : la vertu du bon caractère implique l'expression correcte de la colère mais exprimer sa colère est douloureux (EN, VII, 7, 1149b20-21); le magnanime paie ses dettes, non sans ressentir une certaine gêne (EN, IV, 8, 1124b12-15); les tempérants sont partiellement peinés par l'absence de certains plaisirs physiques (EN, III, 14, 1119a14 et 1119a16-20); il résulte parfois des actes courageux de grandes douleurs physiques (EN, III, 12, 1117a32-34). Ainsi, les actes vertueux ne sont plaisants que "d'une certaine manière" : le vertueux retire un plaisir de la conviction qu'il a d'agir de manière juste. C'est ainsi aussi que les vertueux développent un goût pour la vertu : les actes vertueux agissent comme une gratification, dont la résultante, plaisir ou peine, aura en tous les cas un effet bénéfique<sup>195</sup>. La lecture du Problème V montre bien que cette dimension douloureuse du processus d'habituation, qui correspond ni plus ni moins à l'exigence de l'effort dans la poursuite de la vertu, était dans une situation problématique face à l'indifférence stoïcienne. Dans la mesure où la douleur serait indifférente, elle pourrait s'appliquer aux situations d'exercice de la vertu sans qu'il n'en résulte de contradiction. Elle entraînerait alors son opposé dans la catégorie des indifférents.

L'ensemble du processus psychologique de l'habituation serait toutefois remis en cause : plaisir et douleur n'auraient pas de valeur morale propre. Ils ne pourraient dès lors servir de renforcement aux habitudes puisqu'ils ne répondraient plus au principe de connaturalité. Les notions d'altérité et d'appropriation doivent donc être questionnées et remises en perspective. Alexandre ne les écartera pourtant pas entièrement de sa propre théorie. Il les associera cependant par la suite à une autre distinction.

Pour le moment, Alexandre se contente de souligner que donner une explication de la douleur fondée sur le critère de l'altérité semble absurde, puisque ceux qui la

<sup>195.</sup> Ibid., p.153.

subissent la ressentent toujours comme naturellement mauvaise. Aussi, une telle position fait surgir une inévitable objection : si la douleur est un mal, il faudra tout de même que son contraire, le plaisir, soit lui aussi un bien ou un mal (125.2-125.3)<sup>196</sup>. Toutefois, le plaisir n'est pas entièrement bon ou mauvais, mais il est quelque chose d'indifférent (125.3-125.5). Alexandre expose évidemment ici la thèse stoïcienne, qu'il opposera à deux questions : comme le plaisir peut être bon ou médiocre, pourra-t-il s'opposer à la douleur à la fois en tant que bien et en tant que mal ? (125.5-125.6) et si tel est le cas, seconde question, qu'en est-il alors de son caractère indifférent ? (125.6-125.7)

Alexandre montre que si nous soutenons que certains plaisirs sont produits par des actes indifférents, ces plaisirs ne pourront pas être opposés à la douleur puisqu'il en résulterait une opposition entre "bien" et "indifférent" ou "mal" et "indifférent". Évidemment, cela est impossible car l'opposition prend place entre des termes univoques<sup>197</sup>. Aussi, si ces termes devaient être catégorisés de manière définitive comme indifférents, ils ne seraient plus susceptibles de s'opposer. La douleur, jugée étrangère, est d'ores et déjà mauvaise selon le critère de l'appropriation. Or, puisque la détermination morale du plaisir est en relation de dépendance avec l'activité qui le produit, conformément au deuxième argument du *Problème II*, et qu'une activité indifférente devrait alors produire un plaisir indifférent, l'opposition du plaisir et de la douleur présente une contradiction. Le critère de l'altérité engendre donc trop de

<sup>196.</sup> Robert Sharples considère que la formule de 125.2 "Mais si la douleur est un mal, et que le contraire du mal est soit un bien soit un mal..." est étrange. Cela signifie de fait que la couardise, par exemple, s'oppose tout autant au courage, qui est bon, qu'à la témérité, qui est mauvaise. (Sharples, R. W., *Op. cit.*, 1990, p.27, note 57). Il y a peutêtre là une allusion à ce qui va suivre en *PE VI*, 126.20-32 où Alexandre introduira les notions de juste mesure, d'excès et de défaut pour qualifier les plaisirs.

<sup>197.</sup> Alexandre s'appuiera par ailleurs sur l'univocité des termes opposés pour défendre la thèse de l'univocité de l'involontaire au *Problème XI*.

problèmes pour être retenu. Il en va donc de même pour sa contrepartie positive : celui du lieu naturel ou de l'appropriation (οἰκείωσις).

## 125.9-125.24 : Le critère de distinction comme amorce d'une solution

La catégorisation stoïcienne du plaisir rencontre ainsi de sérieuses difficultés. D'abord, elle est contradictoire en ce qui a trait à la définition du plaisir puisqu'elle postule une détermination du genre lui-même. Alexandre a bien montré que cette détermination, en vertu même de leur principe, devait se produire au niveau des espèces et non du genre. Aussi, la proposition stoïcienne du critère d'οἰκείωσις comme garant de la détermination engendre sa propre série de contradictions : cette notion ne répond ni au principe de la contrariété, ni à celui, tout aristotélicien qu'il soit, de la connaturalité des causes. Alexandre proposera d'expliquer la distinction entre les plaisirs à partir d'un autre critère : la conformité ou la non conformité à la nature (125.9-125.11).

La dénotation morale en termes de bien ou de mal cédera maintenant la place à la distinction entre ce qui est conforme à la nature (κατὰ φύσιν) et ce qui est contrenature (παρὰ φύσιν). Dans cette perspective, les actes conformes à la nature de l'homme produiront des plaisirs conformes à la nature et, inversement, les actes contrenature auront pour corollaire des plaisirs contre-nature. (125.11-125.13). "Conformité à la nature" et "bien" sont évidemment synonymes, tout comme leur contrepartie respective. Il y a pourtant plus qu'un simple artifice terminologique à l'oeuvre dans cet argument.

En effet, Alexandre en explicitera la portée générale : il y a, pour chacun des vivants, certaines choses naturelles et des activités conformes à leurs natures. Alexandre propose ensuite une série d'exemples pour soutenir cette assertion : les hommes, les chiens, les chevaux possèdent tous des fonctions et des activités qui leur sont propres

(125.14-125.18). Les plaisirs associés aux activités conformes à ces fonctions sont alors conformes à la nature. Rien de bien controversé ici puisque, comme nous l'avons souligné au *Problème I*, les Stoïciens admettent que la vie bonne et la vie conforme à la nature sont, à toutes fins pratiques, identiques. Le litige est pourtant de taille.

Alexandre expose en effet en des termes aristotéliciens une théorie stoïcienne que rapporte Stobée :

On définit ainsi la fonction propre : "la conséquentialité dans la vie, quelque chose qui, une fois qu'il a été accompli, a une justification raisonnable"; ce qui est contraire à la fonction propre, c'est ce qui est contraire à cela. (2) [...] (4) [Les Stoïciens] disent que parmi les fonctions propres , certaines sont parfaites, et qu'on les appelle aussi des actions droites. Sont des actions droites celles qui sont accomplies selon la vertu, par exemple agir prudemment, agir justement; et ne sont pas des actions droites celles qui ne sont pas ainsi ; [...] 198

Et nous retrouvons le même son de cloche chez Diogène Laërce :

[La fonction propre] s'étend aussi aux plantes et aux animaux; en effet, on peut voir aussi chez eux des fonctions propres. (2) C'est Zénon qui le premier a employé ce terme de *kathèkon* en ce sens, cette appellation étant dérivée de *kata tinas hêkein*, "convenir à *certains*". (3) La fonction propre est une activité qui est appropriée aux constitutions conformes à la nature<sup>199</sup>.

<sup>198.</sup> SVF III, 494 = Stobée, Anthologie, II, 85, 13. Éd. C. Wachsmuth. Traduction Long, A. A. et D. N. Sedley: ἀκόλουθος δ' ἐστὶ τῷ λογῷ περὶ τῶν προηγμένων ὁ περὶ τοῦ καθήκοντος τόπος. Ορίζεται δὲ τὸ καθῆκον· "τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῆ, ὁ πραχθὲν εὕλογον ἀπολογίαν ἔχει:"[...]τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἷναί φασι τέλεια, ἀ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθται. Κατορθώματα δ' εἷναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα, οἷον τὸ φρονεῖν, τὸ δικαιοπραγεῖν. οὐκ εἷναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ οὐτως ἔχοντα.

<sup>199.</sup> SVF III, 493 = Diogène Laërce VII, 107. Traduction Long, A. A. et D. N. Sedley: ἔτι δὲ καθῆκόν φασιν είναι ὁ πραχθὲν εὕλογον [τε] ἴσχει ἀπολογισμόν, οίον τὸ ἀκόλουθον ὲν [τῆ] ζωῆ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα

A partir de ce point, la discussion reprend une connotation sémantique. Alexandre fera jouer les notions de sens "propre" (κυρίως) et de sens "pur et simple" ( $\dot{\alpha}\pi\lambda\hat{\omega}\varsigma$ ) dans la dénomination des plaisirs. Il revient ainsi sur sa première critique, en indiquant que la définition stoïcienne du plaisir devrait être liée à la conformité à la nature. Pour qu'un plaisir soit κυρίως καὶ  $\dot{\alpha}\pi\lambda\hat{\omega}\varsigma$  un plaisir, il doit d'abord être conforme à la nature de celui qui l'éprouve (125.18-125.24). Ainsi, pour l'homme, le plaisir au sens propre ne pourra être éprouvé comme plaisir que s'il correspond à un effet conforme à la fonction propre de l'homme, fonction qui a été évoquée au *Problème I*, et qui prend assise dans la recherche du meilleur.

# 125.24-125.29 : la définition du plaisir proprement humain

Alexandre indique que le meilleur homme saura reconnaître les meilleurs plaisirs (ceux qui sont bons) lorsqu'il les éprouve et qu'il est apte à en goûter toute la bonté. Cet énoncé découle de ce que l'homme bon possède le plus grand bien. Il se réjouit donc des meilleurs plaisirs. Mieux, il est capable de reconnaître quels sont les plaisirs médiocres (ie. non-conformes à la nature) même si certaines autres personnes s'en réjouissent et il sera à même d'établir les critères distinguant les meilleurs plaisirs de ceux moins naturels. La définition stoïcienne du plaisir doit donc être écartée : si l'homme peut reconnaître des plaisirs de natures différentes, alors la définition du plaisir comme genre ne peut pas contenir en elle-même le prédicat d'indifférence qui lui est associé. Il existe donc un plaisir conforme, plaisir qui sera bon au sens pur et simple, tout comme il existe

διατείνει όρασθαι γάρ κάπὶ τούτων καθήκοντα. Κατωνομάσθαι δὲ οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκόν, ἀπὸ τοῦ κατά τινας ἤκειν τῆς προσονομασίας αἰλημμένης. ἐνέργημα δὲ αὐτὸ είναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον.

un plaisir mauvais résultant d'actions non conformes à la téléologie naturelle de l'homme.

La relation d'opposition entre le plaisir et la douleur s'appuiera sur cette même conformité. Le bon plaisir, au sens pur et simple, est opposé à la douleur, qui est un mal. Ce ne sont donc pas les prédicats qui s'opposent, mais la chose elle-même. Si ce n'était pas le cas, les plaisirs contre-nature ne seraient pas des plaisirs à proprement parler puisqu'ils ne répondraient pas à la définition générique du plaisir et qu'ils pourraient aussi être causés par des actes indifférents. Mais la conformité à la nature (κατὰ φύσιν) n'admet pas l'indifférence (125.32).

#### 125.32-126.5 : Le critère final de détermination morale

Sous la forme d'une aporie logique mettant en jeu le principe de la définition, Alexandre conteste la caractérisation stoïcienne du plaisir. L'enjeu aura alofs été celui du concept d'appropriation (οἰκείωσις) et d'altérité (l' ἀλλοτρίωσις, exprimée sous sa forme adjective d' ἀλλότριος) comme critère de la détermination morale. Par le traitement qu'il propose, Alexandre montre que l'application de ce critère provoque des absurdités. Ainsi, l'appropriation et l'altérité se révèlent incompatibles avec la détermination morale. Cependant, il demeure possible de le redéployer sous une autre forme, celle de l'opposition κατὰ φύσιν / παρὰ φύσιν. La distinction alexandriste des plaisirs entre eux dépendra donc de la conformité à la nature. En regard des principes de contrariété qu'Alexandre a préconisés dès le *Problème III*, ce critère est le seul qui permet d'opposer convenablement plaisir au sens propre et douleur au sens propre.

En conclusion du *Problème V*, Alexandre explicitera pourquoi il entend privilégier l'opposition entre plaisir et douleur ( $\lambda \dot{\nu} \pi \eta$ ) plutôt qu'entre plaisir et douleur au sens de

souffrance physique (πόνος). Le but inavoué est bien sûr de soustraire les deux termes à leur catégorisation parmi les indifférents. En effet, Alexandre dira que le πόνος ne peut pas être opposé au plaisir : comme il est une certaine oppression corporelle, et qu'il se limite à cet aspect, il n'est pas opposé au plaisir qui possède une dimension psychique supplémentaire. La douleur ( $\lambda$ ύπη), par contraste, révèle soit une oppression corporelle, soit une disposition psychique. Le plaisir commun sera donc opposé à la douleur commune, et le plaisir contre-nature sera corrupteur pour le plaisir naturel (125.36-126.1). Incidemment, la douleur particulière (οἰ κεί $\alpha$ ) sera mauvaise : elle est excès de ce qui est contre-naturel (126.1-126.3). Puisque la douleur est entièrement un mal, il pourra y avoir des plaisirs conformes à la nature (les plaisirs κυρίως) qui s'opposeront à la douleur, et des plaisirs non-conformes, opposés au mal comme un mal (126.3-126.5).

126.10

126.15

Que la douleur est le contraire du plaisir, mais que la souffrance ne l'est pas.

La souffrance est manifestement une certaine oppression corporelle, tandis que la douleur est une contraction psychique. Si, donc, tout plaisir était dans la détente corporelle, la souffrance lui serait contraire, mais, puisque le plaisir est une certaine détente de l'âme qui ne se produit pas par l'intermédiaire du corps ni dans le corps seul, alors la souffrance ne pourrait être ainsi l'opposé d'un plaisir de cette nature, car seule la douleur le peut.

En effet, la douleur repose à la fois sur les oppressions du corps et sur celles qui <affectent> l'âme en elle-même, tout comme le plaisir le fait, tandis que la souffrance affecte seulement le corps. C'est pourquoi la douleur serait le contraire du plaisir au sens propre, alors que la douleur en tant que souffrance n'est le contraire que d'un certain plaisir. L'oppression du corps et la douleur physique même seraient en effet contraires autant à la détente corporelle qu'à la vigueur du corps et au plaisir qui résulte de ces choses. Ce qui, pour l'âme, est appelé souffrance, comme lorsqu'on dit que certaines personnes sont pénibles, n'est pas, à l'origine, un contraire du plaisir.

Ce qui est certain du moins, c'est qu'elle se produit de manière concomitante au plaisir. Si quelqu'un pouvait être affligé en raison du fait même de souffrir, alors la douleur serait opposée au plaisir et non pas la souffrance. Et puisque la douleur est le contraire du plaisir, toute douleur pourrait raisonnablement être appelée un mal. Car par sa propre nature, elle serait à éviter.

126.20

126.25

Tout plaisir n'est pas un bien, <car> certaines activités à partir desquelles il y a plaisir présentent un excès, et les plaisirs issus des activités par lesquels il y a excès posséderont de la même manière <ce caractère excessif> ; les plaisirs de ce genre sont les plaisirs corporels. C'est pourquoi, parmi ceux-ci, les plaisirs qui sont mesurés doivent être choisis, et tels sont ceux qui concernent les choses nécessaires au corps (en effet ce qui est nécessaire est en même temps digne de choix), tandis que les plaisirs excessifs sont à éviter, tels ceux des intempérants. En regard des <plaisirs corporels> la douleur serait aussi un certain mal, en tant que défaut, et le plaisir excessif <le serait aussi> en tant qu'il est un certain excès; Le plaisir mesuré <sera cependant> un bien, étant d'une certaine manière situé au point milieu de ceux dont on a parlé.

Il y a cependant des plaisirs où il n'y a pas d'excès; les plaisirs de ce genre sont tous ceux produits par les activités dont le caractère louable s'accroît par la croissance et l'addition. Les plaisirs de cette sorte sont ceux qui se produisent

conformément aux vertus. Dans le cas des activités vertueuses, il n'y aura pas d'excès de plaisirs non plus<sup>14</sup>. Conséquemment, tous les plaisirs qui sont tels sont louables et bons par leur nature propre.

Le *Problème VI* amorcera le passage d'une critique de l'indifférence à la caractérisation du plaisir elle-même. Ayant d'abord remplacé la catégorie de l'indifférence par une forme d'indétermination, Alexandre veut maintenant proposer une définition du plaisir qui soit en accord avec la thèse aristotélicienne de l'acquisition de la vertu. La théorie des indifférents sera alors laissée de côté par Alexandre, au profit d'un approfondissement de la notion de plaisir et de son contraire. Le titre du *Problème VI*, "Que la douleur est le contraire du plaisir, mais que la souffrance ne l'est pas", est une reprise textuelle du passage de 125.32-125.33 que nous retrouvons dans la conclusion du *Problème V*<sup>200</sup>. Cette reprise textuelle au *Problème VI* rend son lien avec le *Problème V* d'autant plus tangible. Nous pourrions croire que ces deux problèmes ont été artificiellement séparés l'un de l'autre. Les raisons justifiant une telle séparation demeureraient cependant obscures : même un lecteur moins attentif ne peut manquer de remarquer l'articulation entre les *Problèmes V* et *VI* et la similitude des sujets. Une autre avenue doit donc être explorée pour expliquer cette séparation.

Le *Problème VI* est, sous certains aspects, le prolongement naturel, sans doute le corollaire, de la thèse selon laquelle le plaisir compris comme un genre n'a pas de détermination morale. Alexandre avait par ailleurs déjà annoncé les conséquences de sa

<sup>200.</sup> Robert Sharples notait que le titre ne semblait s'appliquer qu'à la section qui s'étend jusqu'à 126.19. Ce qui suit (126.20 et ss.) ne concernant plus la notion d'opposition entre le plaisir et la douleur, mais portant plutôt sur le fait que certains plaisirs sont bons, d'autres non. (Sharples, R.W., *Op. cit.*, 1990, p. 29, note 66). Si, comme nous le croyons, ce qui distingue la souffrance de la douleur est la dimension psychologique de la douleur, il nous faut pourtant lire la section de 126.20-32 à l'aune du *Problème V* (124.3 et ss; 125.9 et ss.), comme une réaffirmation du principe de connaturalité dans la détermination morale, toujours dans la perspective des relations de contrariété qui unissent plaisir et douleur. Voir aussi *PE VII*, 127.20 et ss.; *PE XVI* 137.10 et ss.

critique sur la conception de la douleur en 125.32-125.36, conception qu'il entend réutiliser maintenant :

Le contraire du plaisir est la douleur et non pas la peine, s'il est vrai que la peine est une certaine douleur et une affection corporelle, et non pas une <douleur> au sens général. La douleur considérée généralement révèle une telle disposition psychique, parce qu'elle advient soit à travers une affection corporelle, soit par une certaine disposition psychique, de la même manière que le plaisir n'est pas seulement <un phénomène> corporel, mais aussi <un phénomène> psychique<sup>201</sup>.

La dimension psychologique du plaisir ne fait aucun doute : tant dans l'aristotélisme que dans le stoïcisme, le plaisir est un mouvement de l'âme. Tantôt passion irrationnelle, comme dans le stoïcisme, tantôt passion qui doit s'actualiser sous l'égide de la raison, comme le maintient Alexandre, le plaisir pousse l'individu vers l'objet de son désir. Dans l'un et l'autre cas, le plaisir est un phénomène essentiellement psychique, les plaisirs corporels étant compris comme des conséquences d'une satisfaction d'abord appétitive. De la même manière son contraire, qu'il soit douleur ou souffrance, devra lui aussi s'étendre dans le champ psychologique. Toutefois, le passage de l'étude du plaisir à l'étude de son contraire ne peut se faire sans d'abord établir la véracité de cette opposition.

#### 126.7-126.17 : Une esquisse de définition

Alexandre l'a déjà fait remarquer, les Stoïciens ont soutenu que le plaisir s'opposait, d'un côté, à la souffrance du point de vue de son indifférence et, de l'autre, à la douleur sur le plan des passions. Bien qu'il ait préalablement rejeté la première opposition, Alexandre entreprendra tout de même de déterminer ce qui distingue souffrance et douleur. Il reprendra donc la conclusion du *Problème* précédent, affirmant que la première (le πόνος) est une oppression corporelle, une σωματική θλ $\hat{\imath}$ ψις. Quant à

<sup>201.</sup> PE V, 125.32-36.

la seconde, la λύπη, elle est une contraction psychique (ψυχική συστολή). Il faut immédiatement remarquer le choix des termes : le phénomène d'oppression corporelle (la θλίψις, qui est, littéralement, une pression ou un écrasement) est un terme qui n'a pas de sens technique pour les Stoïciens. Le deuxième sens de la  $\theta\lambda$ î $\psi$ i $\zeta$  est celui de l'affliction, qui est commun chez Épictète, et fréquemment utilisé aussi par Épicure. Le sens utilisé ici par Alexandre est celui de l'oppression, d'une affliction, sans connotation psychologique directe, que l'on trouve chez Aristote<sup>202</sup>. C'est donc avec le terme aristotélicien qu'Alexandre décrit la souffrance, l'associant même explicitement, pour éviter toute ambiguïté, à la dimension purement corporelle de l'être vivant (σωματικός). Une surprise nous attend pourtant au détour du texte : le terme utilisé dans le domaine psychique, la contraction (συστολή), est, tout au contraire, celui-là même que les Stoïciens utilisaient dans leur traitement des mouvements de l'âme et des passions conséquentes, en opposition à la détente  $(\delta \iota \dot{\alpha} \chi \upsilon \sigma \iota \varsigma)^{203}$ . Lorsqu'il traite de la dimension psychologique, Alexandre glisse donc dans le champ sémantique stoïcien. Rien d'étonnant si nous considérons que la visée première consiste simplement à réfuter cette définition stoïcienne. Cependant, ce changement a de quoi intriguer puisqu'Alexandre ne la réfutera pas. Son incursion sur le terrain stoïcien aura des conséquences certaines sur sa propre théorie, l'obligeant à prendre une distance par rapport à Aristote, aussi mince soit-elle, comme nous le verrons par la suite.

Mais poursuivons plus avant notre étude pour le moment. Nous avons vu au Problème II que, dans la classification stoïcienne des passions en quatre genres, la

<sup>202.</sup> Nous trouvons par exemple le verbe θλίβει en *EN* I, 10, 1100b28, ou Aristote explique que les événements malheureux "écrasent" notre bonheur.

<sup>203.</sup> À ce sujet, voir Sharples, R.W., Op. cit., 1990, p. 29, note 67.

douleur (λύπη) était considérée comme une contraction irrationnelle (ἄλογος συστολή). Qu'elle soit rationnelle ou non n'a pas d'importance pour Alexandre, qui distingue dans l'âme ces deux parties<sup>204</sup>. Cette simple affirmation du caractère irrationnel lui suffit donc à assimiler légitimement la souffrance à un phénomène foncièrement psychique. Le pas devient alors facile à franchir pour associer, en raison des principes sous-jacents à la contrariété, plaisir et douleur : si le plaisir était une détente corporelle (qu'il était ἐν σωματικῆ διαχύσει), il pourrait être le contraire du πόνος (126.8-126.9).

La réalité est cependant tout autre : puisque le plaisir peut aussi être une certaine détente de l'âme (διάχυσίς τις τῆς ψυχῆς), il faudra que son contraire possède cette composante psychique. La douleur (λυπή) est donc le meilleur candidat pour endosser ce rôle, d'autant plus que sa qualification stoïcienne l'exempte à ce titre de toute critique quant à sa dimension psychologique. Se réfugiant ainsi dans la terminologie de ses adversaires, Alexandre pourra proposer une caractérisation de la  $\lambda \nu \pi \eta$  comme affliction tout autant psychique que corporelle, limitant du même coup le  $\pi \acute{o}\nu o \varsigma$  à la seule dimension corporelle (126.11-126.13).

Toutes ces observations conduiront Alexandre à privilégier l'opposition entre le plaisir et la douleur ( $\lambda \upsilon \pi \dot{\eta}$ ), au détriment de l'opposition entre plaisir et souffrance ( $\pi \dot{\phi} \nu \sigma \varsigma$ ). Cette préséance de la première opposition repose sur la dimension

<sup>204.</sup> Alexandre nous dira en effet plus loin: "La puissance de la raison a été découverte <comme> double; l'une <est> irrationnelle en elle-même, <mais> rationnelle par le fait de pouvoir se laisser persuader par la raison et de s'ordonner sous l'influence du raisonnement (en effet, l'âme appétitive qui est en nous possède cette nature), l'autre est rationnelle en elle-même du fait qu'elle possède en elle-même la raison." (*Problème XXV*, 149.5 et ss). Alexandre reste par ailleurs fidèle au texte d'Aristote qui propose cette division de l'âme en *EN*, I, 7, 1098a4 et *EN*, I, 13, 1103a2.

psychologique intrinsèque à la douleur, par contraste avec la dimension corporelle de la souffrance. Il est maintenant aisé de comprendre pourquoi une telle distinction s'avérait nécessaire : le principe de connaturalité utilisé abondamment par Alexandre dans les *Problèmes* précédents justifie à lui seul l'exploration de cette distinction. Puisque le plaisir est réputé posséder une dimension psychologique, son contraire devait lui aussi s'étendre sur ce terrain. Une recherche de cohérence quant à la relation de contrariété était donc inévitable.

L'indifférence n'est plus la cible principale du *Problème VI*: Alexandre semble bien considérer comme résolues les apories inhérentes à cette théorie. Toutes les critiques qu'il lui a adressées auront ainsi permis d'en arriver à ce point tournant que constitue le *Problème VI*. La coupure entre les *Problèmes V* et *VI* devient plus nette : l'indifférence réfutée, la notion de plaisir se trouve dégagée de sa catégorisation stoïcienne. Alexandre n'en restera pas là.

Un obstacle se dresse toujours sur sa route : le plaisir stoïcien avait non seulement été classé parmi les indifférents, mais jouait aussi un rôle primordial dans l'explication stoïcienne des passions. Or, cette présence du plaisir dans le processus psychologique associé aux passions a un avantage indéniable sur l'aristotélisme.

En effet, à première vue, la portée motivante du plaisir demeure implicite dans la thèse aristotélicienne. Le plaisir est certes constamment présent, mais toujours associé aux activités, comme une conséquence, une entéléchie seconde. Comment ce qui se présente comme une conséquence de l'acte pourrait-il prétendre au rôle de cause motrice? La réponse instinctive d'un aristotélicien sera de répondre que c'est en tant que but  $(\tau \hat{\epsilon} \lambda O \zeta)$  que le plaisir peut jouer ce rôle. Cette réponse a le mérite de contourner la difficulté sans pour autant la résoudre : elle engage une autre dimension de l'individu, déjà énoncée au *Problème II*, son impulsion ( $\delta P \epsilon \xi \iota \zeta$ ) vers ce qui est agréable. Alexandre

semble bien voir qu'une telle explication prête le flanc à la critique. En effet, si la cause n'est pas le plaisir lui-même, mais une certaine capacité désirante qui nous meut vers lui, la portée motivante du plaisir n'est plus intrinsèque, mais réside en quelque chose d'autre.

La difficulté évoquée au *Problème V* subsiste : le processus d'acquisition de la vertu ne repose pas seulement sur la visée d'un plaisir. L'acte vertueux, s'il est globalement plaisant pour l'individu, est parfois accompagné d'expériences douloureuses. Alexandre veut conserver le processus d'acquisition de la vertu aristotélicien et doit absolument résoudre cette aporie dans le processus psychologique sous-jacent au plaisir, qui justifie sa portée motivante.

Or, les Stoïciens avaient fourni à cet égard un schéma explicatif beaucoup plus évolué, et nettement plus convaincant. Ils n'ont pas seulement énoncé que le plaisir avait un rôle à jouer, mais ils ont tenté de rendre compte de la manière par laquelle le caractère plaisant pouvait s'inscrire dans l'âme, non seulement en tant que but, mais en tant qu'impulsion primitive qui meut l'individu vers l'objet de son désir.

Alexandre est parfaitement conscient des mérites de cette explication : en expliquant le phénomène psychologique inhérent au plaisir, les Stoïciens ont élaboré un modèle qui permettait de renforcer la thèse selon laquelle l'âme était cause motrice des corps. Mais Alexandre ne peut récupérer la théorie en entier. Il devait donc dégager le plaisir de son arrière-plan stoïcien, afin d'en saisir l'ultime portée motivante. Ayant d'abord écarté la notion d'indifférence, puis démontré l'indétermination préalable du plaisir, Alexandre pourra désormais repêcher, dans la théorie stoïcienne, les éléments compatibles avec ses propres thèses aristotéliciennes. Nous saisissons dès lors plus clairement l'intérêt qu'il a montré pour le champ sémantique stoïcien : ce glissement lui permet l'intégration de la terminologie stoïcienne sans menacer l'édifice aristotélicien.

Pour arriver à cette fin, Alexandre utilisera le même procédé méthodologique que précédemment, soit opposer deux thèses stoïciennes. Pourtant, le *Problème VI* a ceci d'original que la contradiction présentée s'étend sur deux *Problèmes*, le V et le VI. En effet, la première partie de l'argument repose sur les principes sous-jacents aux relations de contrariété, principes qu'Alexandre a explicités au *Problème V*. Nous y avons alors vu que l'indifférence du plaisir n'admettait pas la possibilité d'une opposition stricte à la douleur. Au *Problème VI*, Alexandre mettra en jeu une autre conception du plaisir. Le plaisir dont il sera alors question n'est plus le plaisir indifférent, mais le plaisir, pourtant tout autant stoïcien, compris comme une passion ( $\pi\alpha\theta$ 0 $\varsigma$ ). C'est donc uniquement le rôle conféré par les Stoïciens à ce type bien particulier de plaisir qu'Alexandre veut reprendre. En effet, la portée motivante du plaisir est inscrite dans le processus aristotélicien d'acquisition de la vertu. Le principe de connaturalité permet du même coup d'octroyer à la douleur une part à ce processus : comme conséquence négative, la douleur permet, au même titre que le plaisir, l'internalisation du comportement moralement bon<sup>205</sup>.

Le *Problème VI* permet donc la récupération du rôle psychologique du plaisir dans la théorie stoïcienne des passions, théorie que rapporte Stobée dans son *Anthologie*:

<sup>205.</sup> Nous rejoignons en ce sens la lecture du processus aristotélicien d'acquisition de la vertu proposé par H. J. Curzer, dans son article "Aristotle's Painful Path to Virtue", *Journal of the History of Philosophy*, 40(2), 2002, 141-162, où il s'oppose à la lecture classique de ce processus, lecture qui s'appuie sur le caractère plaisant de la vertu. Il tente en effet de démontrer que le caractère douloureux inhérent au processus est aussi important que le plaisir et que même l'exercice de la vertu n'est pas toujours exempt de douleur. Alexandre semble bien lui donner raison lorsqu'il insiste au *Problème V* sur le critère de conformité à la nature : les relations de contrariété impliquent en effet qu'un acte produisant un plaisir non conforme à la nature, donc mauvais, devrait être opposé à une douleur moralement bonne. En ce sens, la douleur associée à un acte contre nature sera profitable à l'individu puisqu'elle aura pour rôle de le décourager du comportement contre naturel.

[Les Stoïciens] disent que la passion est une impulsion excessive et qui désobéit aux ordres de la raison, ou un mouvement de l'âme irrationnel et contraire à la nature; et que toute les passions sont du ressort de la faculté directrice de l'âme. [...] Celles qui sont génériquement premières sont les quatre suivantes : l'appétit, la peur, la peine et le plaisir. L'appétit et la peur viennent en premier; celui-là en relation avec ce qui apparaît bon, celle-ci avec ce qui paraît mauvais. Le plaisir et la peine en résultent : le plaisir chaque fois que nous acquérons les objets de notre appétit ou évitons les objets de notre peur ; la peine chaque fois que nous échouons à acquérir les objets de notre appétit ou que ce dont nous avons peur nous arrive. "Irrationnel" et "contraire à la nature" ne sont pas utilisés dans leur sens ordinaire : "irrationnel" équivaut à "qui désobéit à la raison". Car toute passion est excessivement puissante, puisque les gens en état de passion voient fréquemment qu'il n'est pas convenable de faire ceci ou cela, mais sont entraînés par l'intensité de la passion [...] "Contraire à la nature", dans la description schématique de la passion, signifie quelque chose qui se produit contrairement à la raison droite et naturelle.<sup>206</sup>

Dans les notes infrapaginales de ce passage, lorsque la liste des passions génériquement premières est dressée, A.A Long et D. N. Sedley fournissent une information pertinente quant à la compréhension que nous devrions avoir de cette catégorisation : "On admet généralement que ce plaisir n'est pas le même que le plaisir

<sup>206.</sup> SVF III, 378 et 389 = Stobée, Anthologie, II, 88, 6 Ed. C. Wachsmuth. Traduction de J. Brunschwig et P. Pellegrin: πάθος δ' είναι φασιν όρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἰροῦντι λόγῳ ἡ κίνησιν ψυχῆς <ἄλογον> παρὰ φύσιν είναι δὲ πάθη πάντα τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς [...] Πρῶτα δ' είναι τῷ γένει ταῦτα τὰ τέσσαρα, ἐπιθυμίαν, φόβον, λύπην, ἡδονήν. ἐπιθυμίαν μὲν οῦν καὶ φόβον προηγεῖσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὸν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν. ἐπιγίγνεσθαι δὲ τούτοις ἡδονὴν καὶ λύπην, ἡδονὴν μὲν ὅταν τυγχάνωμεν ῶν ἐπεθυμοῦμεν ἡ ἐκφύγωμεν ἀ ἑφοβούμεθα. λύπην δὲ, ὅταν ἀποτυγχάνωμεν ῶν ἐπεθυμοῦμεν ἡ περιπέσωμεν οῖς ἑφοβούμεθα.[...] τὸ δε ἄλογον καὶ τό παρὰ φύσιν οὺ κοινῶς, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄλογον ἴσον τῷ ἀπειθὲς τῷ λόγῷ. πᾶν γὰρ πάθος βιαστικόν ἐστι, ὡς πολλάκις ὁρῶντας τοὺς ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντας ὅτι συμφέρει τόδε ποιεῖν, ὑπο τῆς σφοδρότητος ἑκφερομένους [...] καὶ τὸ παρὰ φύσιν δ'εἴληπται ἐν τῆ τοῦ πάθους ὑπογραφῆ, ὡς συμβαίνοντος παρὰ τὸν ὁρθὸν καὶ κατὰ φύσιν λόγον.

indifférent"<sup>207</sup>. Nous, commentateurs modernes, l'admettons volontiers pour éviter une flagrante incohérence dans les thèses stoïciennes. Cette solution a le mérite de contourner la difficulté. Nous ne sommes toutefois pas en concurrence avec le stoïcisme. Alexandre, en adversaire redoutable, n'admet certainement pas que ce plaisir puisse être autre chose que le plaisir... indifférent. Il veut donc lire là une importante contradiction dans les théories stoïciennes. Évidemment, cette lecture est biaisée. Alexandre a déjà écarté l'indifférence et veut se concentrer sur les mérites de la seconde position, passionnelle, stoïcienne. La question implicite est la suivante : comment un plaisir, indifférent, peut-il être motivant pour l'action morale? En effet, dès lors que le plaisir s'inscrit dans la catégorisation stoïcienne des passions, il acquiert une connotation positive, malgré son irrationalité primitive. Le plaisir se produit alors comme résultat naturel d'un acte ou d'une chose qui apparaît bon à celui qui le ressent. Il demeure ainsi, conformément aux thèses stoïciennes, une conséquence, la résultante d'un acte. Ainsi, dans l'ordre des passions, et ce de l'aveu même des Stoïciens, le plaisir n'est pas opposé à la souffrance  $(\pi \acute{o} \nu o \varsigma)$  mais bien à la douleur  $(\lambda \acute{v} \pi \eta)$ . Cette relecture stoïcienne de leur propre notion de plaisir sera la porte d'entrée de la critique d'Alexandre.

Cette double catégorisation du plaisir constitue une pierre d'achoppement sur laquelle il tablera. En effet, les termes propres ( $\dot{\alpha}\pi\lambda\hat{\omega}\varsigma$ ) n'admettent qu'un seul opposé. Alexandre établira donc, par l'opposition entre le terme au sens propre et celui qui ne l'est pas ( $\dot{\alpha}\pi\lambda\hat{\omega}\varsigma$  -  $o\dot{\upsilon}\kappa$   $\dot{\alpha}\pi\lambda\hat{\omega}\varsigma$ ), que le contraire du plaisir au sens propre doit être la douleur, et que la souffrance ne peut qu'être l'opposé d'un certain plaisir, particulier, qui n'est pas le plaisir au sens propre. Alexandre réussit alors un tour de force. D'un côté, il discrédite l'opposition proposée par le stoïcisme entre la souffrance et le plaisir. Il réitère ainsi son refus de la catégorie des indifférents, tout en maintenant une relation de

<sup>207.</sup> Long, A. A et D. N. Sedley, Op. Cit., note 2, p. 518.

contrariété qui puisse s'inscrire dans la téléologie aristotélicienne, téléologie qui présuppose l'indétermination qualitative fondamentale du plaisir et de son contraire. D'un autre côté, il met la notion de plaisir qu'il entend utiliser à l'abri de la critique stoïcienne, en empruntant à ses partisans leur vocabulaire psychologique. Puis, il propose d'y greffer un principe de compréhension qui distingue le sens propre des divers sens particuliers, le sens propre servant dès lors à délimiter la définition catégorielle du plaisir, compris comme un genre dont les déterminations qualitatives se produiront au niveau des espèces.

Alexandre poursuivra son argument en montrant que sa lecture des termes stoïciens correspond bien à la relation de contrariété qui unit plaisir et douleur. Il dira que l'oppression  $(\theta\lambda \hat{\imath}\psi\iota\zeta)$  et la contraction  $(\delta\delta\upsilon\nu\dot{\eta})$  du corps sont les contraires tout autant de la détente corporelle que de la vigueur et des plaisirs qui en résultent (126.14-126.16). L'utilisation des termes stoïciens de contraction et de détente dans la définition qu'Alexandre a proposée de la douleur et de la souffrance sont maintenant à l'oeuvre. Pour que nous acceptions les définitions alexandristes, il faut tout de même qu'il y ait une contrariété unique entre les termes de détente et de contraction. Autrement, l'attribut de sens propre ne saurait s'appliquer. Or, puisque les Stoïciens opposent eux-mêmes la contraction et la détente, et que la souffrance n'est qu'une oppression tandis que la douleur est une contraction, le plaisir doit être, en tant que détente, opposé à la douleur.

Alexandre se sert ici, pour sa démonstration, des notions stoïciennes associées aux mouvements corporels internes du souffle igné ( $\pi\nu\epsilon\hat{\nu}\mu\alpha$ ). Nous pouvons aisément comprendre ce renvoi lorsque nous considérons la suite de l'argument. Alexandre est pourtant avare de critique à l'égard de la théorie pneumatique. Peut-être ne veut-il simplement pas traiter ce thème, considérant qu'il n'a pas sa place dans un traité éthique. Pourtant, la théorie stoïcienne concernant le souffle igné est à la base de la définition de

l'homme. Il serait dès lors étonnant qu'elle ait été temporairement épargnée. Peut-être considère-t-il alors fondée la présence d'une partie hégémonique en nous (ἡγεμονικόν). Sa propre thèse sur la localisation de l'âme dans son *De anima* pourrait sans doute fournir plus d'indices à ce propos. Toujours est-il qu'Alexandre n'écartera jamais explicitement cette partie hégémonique de son propre modèle dans les *Problèmes Éthiques*, alors même qu'une critique en règle aurait été de mise. Puisque les mouvements internes du souffle sont des phénomènes corporels, et que le plaisir découle de ces mouvements ou, à tout le moins, des interactions avec le monde que ces mouvements rendent possible, la cause corporelle aurait préséance, dans l'ordre des causes, sur la dimension psychologique.

Alexandre s'y opposera, sans grande conviction. Il affirme en effet que ce qui est appelé souffrance de l'âme (τῆς ψυχῆς λεγόμενος πόνος) n'est pas en son principe opposé au plaisir mais se produit de manière concomitante avec celui-ci. Alexandre s'assure alors que la dimension corporelle et la dimension psychologique soient réellement séparées. Même dans l'optique ou quelqu'un s'affligerait du fait de souffrir, ce serait une fois de plus la douleur (dont la dimension psychologique a été maintes fois affirmée) qui serait contraire au plaisir et en ce sens, elle serait un mal de par sa nature propre (126.16-126.20). Cet argument ne sert pas tant à écarter la dimension corporelle de l'ordre des causes qu'à montrer que, dans l'ordre des causes, le plaisir au sens propre s'oppose à un phénomène psychologique. La dimension corporelle est donc reléguée par Alexandre à un rang second, à une opposition particulière qui peut se construire sur un sens particulier du plaisir et de la souffrance, sur le plan des espèces.

### 126.20-126.32 : Un nouveau critère de détermination morale

Au cours de son argumentation, Alexandre va utiliser un autre critère pour prouver que la souffrance ne s'oppose pas au plaisir : ce sera celui de la juste mesure. Au Problème V, Alexandre a déjà entrepris l'étude des critères de détermination morale. Il avait alors établi que le critère de conformité à la nature ( $\kappa\alpha\tau\dot{\alpha}$   $\phi\acute{\nu}\sigma\iota\nu$ ) devait être garant de la détermination bonne de l'acte et de son résultat.

Dans le contexte des passions, ce critère s'applique aussi. Le problème auquel fait face Alexandre maintenant, c'est que s'il veut récupérer la dimension motivante du plaisir de la thèse stoïcienne sans en endosser le caractère foncièrement négatif des passions, il devra expliquer comment la passion, prise en elle-même, admet une indétermination préalable. Rappelons la fin du passage de Stobée :

"Irrationnel" et "contraire à la nature" ne sont pas utilisés dans leur sens ordinaire : "irrationnel" équivaut à "qui désobéit à la raison". Car toute passion est excessivement puissante, puisque les gens en état de passion voient fréquemment qu'il n'est pas convenable de faire ceci ou cela, mais sont entraînés par l'intensité de la passion [...] "Contraire à la nature", dans la description schématique de la passion, signifie quelque chose qui se produit contrairement à la raison droite et naturelle.<sup>208</sup>

Dans la perspective stoïcienne, le plaisir, reconnu comme passion, est irrationnel et contraire à la nature. Alexandre doit bien concéder que le plaisir n'est pas toujours un bien. C'est là une nécessité de son indétermination. Il doit cependant expliquer, en fonction des mêmes critères, comment le plaisir pourra être tantôt un bien, tantôt un mal. La réponse aristotélicienne est évidente : l'excès et le défaut constitueront les modes d'expression "contraires à la nature" de nos passions, tandis que la juste mesure, l'équilibre passionnel, sera le mode privilégié, propre à l'homme vertueux et "conforme à sa nature" d'homme.

Ainsi, certains plaisirs peuvent être excessifs : ce sont les plaisirs corporels (126.20-126.23). Les plaisirs mesurés seront alors louables, tandis que les plaisirs excessifs

<sup>208.</sup> Op. Cit., Anthologie, II, 88, 6, Ed. C. Wachsmuth.

seront blâmables. De cette manière, la douleur se présentera comme un contraire du plaisir mesuré (donc un bien) en tant que défaut (donc en tant que mal). Alexandre montre dans ce passage (126.23-126.28) que la relation de contrariété qu'il préconise s'harmonise, si on la lit dans l'optique de la juste mesure aristotélicienne, avec la théorie des passions stoïciennes. Ainsi, les plaisirs mesurés se produisent en accord avec les actes vertueux, car seuls ces actes sont médiétés et, de par leur nature propre, ceux-ci sont bons (126.31-126.32). Ils sont donc éminemment conformes à la nature de l'homme.

Alexandre peut dorénavant se permettre d'intégrer le processus psychologique stoïcien, qui se trouve être compatible avec les critères aristotéliciens. En effet, la dualité rationnelle-irrationnelle de l'âme aristotélicienne admet que tantôt elle se laisse supplanter par la passion, tantôt elle lui résiste. Toutefois, l'âme demeure toujours en contrôle car sa partie irrationnelle demeure sous l'égide de la raison. Quant au critère de conformité à la nature, la thèse de la médiété permet que le plaisir soit conforme à la nature de l'homme, quand il est modéré, et contraire à sa nature lorsqu'il présente un caractère excessif ou déficient. Alexandre, satisfait de ces progrès, peut dès lors intégrer le processus psychologique stoïcien à sa théorie, présentant alors un modèle du plaisir qui peut être cause motrice tout en étant lui-même entéléchie de l'acte. Il poursuivra par ailleurs sur cette lancée en intégrant, en conclusion du *Problème VII*, le critère de raison droite (ὁρθὸς λόγος) à sa théorie.

127.5

127.10

127.1 Pour quelle raison, si toute douleur est un mal de par sa propre nature, tout plaisir ne sera-t-il pas aussi un bien de par sa propre nature.

Soit, en effet, il faudrait que tout plaisir soit un mal, puisqu'il s'oppose à la douleur comme un mal à un mal, ou alors, si le plaisir n'est pas un mal et qu'il est opposé au mal non pas comme étant blâmable mais comme un bien, <il faudrait que> tout plaisir soit un bien.

Si, en effet, un certain plaisir était un mal, alors, puisque toutes les douleurs sont des maux, et que le plaisir est l'opposé de la douleur, il serait à la fois opposé au mal comme un mal, et opposé au mal comme un bien, ce qu'il faudrait ici discuter.

Ou bien encore, toute douleur n'est pas un mal, si du moins la vertu vise bien le point milieu en ces choses, et que certaines douleurs, voire <certaines> souffrances, sont appropriées pour l'homme vertueux. La souffrance serait alors une chose plus générale que la douleur.

La douleur est en effet une sorte de souffrance. Car, tout comme le plaisir résultant des activités est d'une certaine manière une partie ou un but de celles-ci, et qu'il acquiert par ces activités à la fois son caractère louable mais

aussi celui d'être blâmable (louables en effet sont les plaisirs qui découlent d'activités louables, tandis que sont blâmables ceux qui découlent d'activités qui ne sont pas d'une nature louable), de la même manière, il est aussi raisonnable de soutenir que les douleurs produites par certaines activités tirent aussi elles-mêmes, de ces activités, un caractère louable ou blâmable à l'inverse des plaisirs. Car, les douleurs produites par de belles activités sont blâmables, tandis que celles qui sont produites par des actes honteux sont louables.

127.15

127.20

Si par ailleurs certaines douleurs et <certaines> souffrances sont louables, alors les plaisirs qui sont contraires à ces douleurs seraient blâmables. Et les plaisirs contraires à ces douleurs seraient ceux produits par les activités de nature blâmable. Et pour cette raison, tout plaisir n'est pas un bien, pas plus que toute douleur n'est un mal.

Quelque chose comme <ce qui va suivre> a aussi été dit : que pour ceux qui postulent que toute douleur est un mal, il ne s'ensuit pas nécessairement soit le fait que tout plaisir est un bien soit celui que tout plaisir est un mal, <même s'il> est posé que la douleur est contraire au plaisir. Car dans le cas de ces plaisirs où il existe certains excès, parmi eux certains plaisirs sont louables et certains blâmables.

En effet, les plaisirs médians sont louables, alors que ceux qui sont de l'ordre des excès sont vils. Présentant cette caractéristique, ils font partie des plaisirs corporels. Et dans le cas de certains <plaisirs>, il n'y a pas d'excès parce que même ceux qui se produisent en vue d'être plus grand, se maintiennent dans la catégorie de ce qui est louable. Tous ces plaisirs sont eux-mêmes louables : ce sont ceux qui résultent des actes conformes à l'activité réflexive.

127.30

127.35

128.1

Certains plaisirs sont pourtant contre-nature, tels sont les plaisirs bestiaux et pathologiques, dont <Aristote> a parlé au septième livre des Éthiques. Ces plaisirs ne pourraient ni être appelés plaisirs de l'homme au sens propre, puisqu'ils ne sont pas conformes à la nature, ni louables. C'est ainsi que, pour les plaisirs qui possèdent <ce caractère>, la douleur sera contraire à tous ceux-ci comme un mal puisque qu'il est posé que toute douleur est un mal, et tous ces plaisirs qui sont contre-nature seront eux-mêmes contraires à la douleur comme un mal <s'oppose> à un mal.

Et si quelqu'un voulait aussi classer ces plaisirs dans ceux qui sont excessifs, 
<alors> de ces plaisirs, les uns seront contraires à la douleur comme un bien, 
et ce sont ceux qui prennent assise> dans la médiété et qui ont été délimités 
par le raisonnement juste, tandis que ceux qui sont excessifs, dans lesquels se 
trouvent aussi les plaisirs des intempérants, seront eux-mêmes <contraires à la

douleur> comme un mal à un mal, tandis que parmi les plaisirs où il n'y a pas d'excès, tous ces plaisirs seraient eux-mêmes contraires à la douleur comme un bien à un mal.

Ayant démontré que l'opposition entre le plaisir et la douleur, qu'il lit aussi dans le stoïcisme, supplante celle entre le plaisir et la souffrance, rendue impossible par le principe de connaturalité en raison de leurs différents champs d'exercice (l'un est essentiellement psychologique, tandis que l'autre n'agit que dans le champ corporel), Alexandre va maintenant revenir sur un point qu'il a laissé en plan. En effet, sa thèse sur l'opposition du plaisir et de la douleur suppose que nous tenions pour véridique l'univocité de ces termes sur le plan du genre, et leur équivocité sur le plan des espèces. Il faut donc que les effets de la distinction entre le sens propre et le sens large, qu'Alexandre a postulée sans l'étayer davantage, soient explicités. C'est ce critère de sens propre en effet qui permet l'affirmation de la juste mesure comme critère de détermination morale. Or, la juste mesure justifiera pour Alexandre l'existence de plaisirs particuliers opposables à des souffrances particulières, tout en assurant la pérennité de l'opposition générique primaire entre le plaisir et la douleur.

Au *Problème* précédent, Alexandre a mentionné que tout plaisir n'était pas nécessairement un bien : il existe en effet des plaisirs excessifs, qui n'admettent pas d'être ainsi qualifiés. Nous avons vu aussi que la théorie alexandriste tentait de concilier cette thèse avec celle de l'unicité de l'opposition. Alexandre doit impérativement résoudre cette question avant de poursuivre. Il se demandera donc pourquoi tout plaisir ne sera pas un bien, même si toute douleur est un mal. Nous disons "même si toute douleur est un mal" puisqu'Alexandre semble jongler avec l'idée que la douleur n'en est pas toujours un. Il reviendra au cours de l'argument du *Problème VII* sur cette thèse qu'il avait d'abord écartée, mais qu'il ne se résout pas à abandonner, en raison de la possible participation de la douleur au processus d'apprentissage.

En outre, le corollaire de sa thèse sur la détermination morale par la juste mesure implique, en vertu de la contrariété, qu'une douleur puisse être bonne. Il y a donc en réalité deux difficultés à résoudre. La première consiste à démontrer la compatibilité du critère de médiété avec l'affirmation stoïcienne de la négativité de la douleur. La deuxième, intrinsèquement liée à la première, sera de soutenir que la douleur est tout autant indéterminée que son contraire, sans pour autant soutenir qu'elle est inscrite dans une téléologie qui lui soit propre : Alexandre ne veut certainement pas maintenir qu'une douleur puisse être le but d'une activité!

Ainsi, Alexandre contestera d'abord le statut négatif de la douleur, statut que rapportait Némésius :

Il y a quatre formes d'affliction : la douleur morale, le fardeau, la jalousie et le sentiment de pitié. La douleur morale est une affliction qui nous laisse sans voix; le fardeau est une affliction qui nous alourdit ; la jalousie est une affliction que l'on ressent face aux biens d'autrui ; la pitié est une affliction que l'on ressent face aux vices d'autrui. Chacune de ces afflictions est un mal de par sa propre nature<sup>209</sup>.

Némésius distingue ici quatre types de douleur. "Toute douleur" est donc un ensemble englobant ces quatre types. Cette thèse stoïcienne rapportée par Némésius sert d'assise pour Alexandre : elle lui permet à la fois de contester la conclusion, tout en renvoyant implicitement à un exemple stoïcien d'une forme de distinction entre divers type de douleurs, entre genre et espèce, à l'appui de sa propre théorie. Il faut cependant faire attention ici. L'argument d'Alexandre n'est pas uniquement dirigé contre les Stoïciens.

<sup>209.</sup> SVF III, 416: Némésius, De la nature de l'homme, cp. 19. της δὲ λύπης εἰδη τέσσαρα· ἄχος, ἄχθος, φθόνος, ἔλεος. ἔστι δὲ ἄχος λύπη ἀφωνίαν ἀμποιοῦσα· ἄχθος δὲ λύπη βαρύνουσα· φθόνος δὲ λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς· ἔλεος δὲ λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις κακοῖς· πᾶσα δὲ λύπη κακὸν τῆ ἑαυτης φύσει. Notre traduction.

Car le débat n'est pas nouveau. La position stoïcienne exprimée par Némésius rejoint tout autant l'épicurisme que la position d'Eudoxe qui avait déjà soulevé cette question. Il demandait en effet : si les déplaisirs sont tous mauvais et que nous admettons que plaisir et déplaisir s'opposent, alors pourquoi les plaisirs ne sont-ils pas bons? Cet argument d'Eudoxe est cité par Aristote dans l'Éthique à Nicomaque :

Il croyait encore que sa doctrine résultait non moins manifestement de cet argument a contrario : la peine étant en soi un objet d'aversion pour tous les êtres, il suit que son contraire doit pareillement être en soi un objet de désir pour tous<sup>210</sup>.

Cette théorie était contestée non seulement par Aristote, mais aussi, aux dires de ce dernier, par Speusippe et l'Académie. Aristote, insatisfait des réponses de Speusippe, avait entrepris de solutionner ainsi le problème :

Il ne semble pas non plus que leur critique de l'argument a contrario soit exacte. Ils prétendent (Aristote parle ici de Speusippe et de l'Académie), en effet, que si la peine est un mal, il ne s'ensuit pas que le plaisir soit un bien : car un mal peut être opposé aussi à un mal, et ce qui est à la fois bien et mal peut être opposé à ce qui n'est ni bien ni mal. Ce raisonnement n'est pas sans valeur, mais il n'est pas conforme à la vérité, du moins dans le présent cas. Si, en effet, plaisir et peine sont tous deux des maux, ils devraient aussi tous deux être objet d'aversion, et s'ils ne sont tous deux ni bien ni mal ils ne devraient être ni l'un ni l'autre objet d'aversion ou devraient l'être tous deux pareillement. Mais ce qu'en réalité on constate, c'est que l'on fuit l'une comme un mal, et que l'on préfère l'autre comme un bien : c'est donc comme bien et mal que le plaisir et la peine sont opposés l'un à l'autre<sup>211</sup>.

<sup>210.</sup> EN, X, 2 I I 72b 18-20 : traduction J. Tricot : ούχ ήττον δ' ὤετ' είναι φανερὸν ἐκ τοῦ ἐναντίου· τὴν γὰρ λύπην καθ' αὐτὸ πᾶσι φευκτὸν είναι, ὁμοίως δὴ τοὐναντίον.

<sup>211.</sup> EN, X, 2, 1173a5-13, traduction J. Tricot: οὐκ ἔοικε δὲ οὐδὲ περὶ τοῦ ἐναντίου καλῶς λέγεσθαι. οὐ γάρ φασιν, εἰ ἡ λύπη κακόν ἐστι, τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι· ἀντικεῖσθαι γὰρ καὶ κακὸν κακῷ καὶ ἄμφω τῷ μηδετέρῳ--λέγοντες ταῦτα οὐ κακῶς, οὐ μὴν ἐπί γε τῶν εἰρημένων ἀληθεύοντες. ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν <τῶν> κακῶν καὶ φευκτὰ ἔδει ἄμφω

La réponse aristotélicienne semble aller de soi : plaisir et peine sont qualitativement opposés. Les difficultés sous-jacentes à la connaturalité de l'opposition alexandriste entre plaisir et douleur ne sont pas réglées. Pire encore pour la thèse d'Alexandre, la lecture aristotélicienne semble bien préconiser une opposition qualitative de ces deux notions.

## 127.3-127.5 : La prémisse du rapport entre la douleur et le plaisir

En effet, Alexandre navigue ici entre deux eaux. Il y a deux façons de concevoir le rapport entre douleur et plaisir. Dans l'un et l'autre des cas, les deux pôles sont réputés entretenir une relation de contrariété. C'est bien là la difficulté puisque la thèse d'Eudoxe donne une lecture stricte de la contrariété, c'est-à-dire une opposition entre plaisir au sens propre et douleur au sens propre. Or, Alexandre veut retenir cette opposition au sens strict. Toutefois, il ne peut pas admettre que l'opposition repose sur les déterminations qualitatives, tel qu'Aristote l'exprime. Ce refus d'une opposition qualitative devrait donc obliger Alexandre à rompre momentanément avec l'orthodoxie aristotélicienne. Il ne le fera pourtant pas de manière si radicale. Au mieux, Alexandre s'en écartera légèrement, proposant une lecture qui, si elle distord quelque peu le texte, a tout de même le mérite de demeurer cohérente.

Ainsi, au *Problème VII*, les modalités de l'opposition plaisir-douleur qu'il utilise seront mises à rude épreuve. La nécessité d'une connaturalité de l'opposition ne lui laisse de fait qu'un nombre limité d'alternatives. Il en présentera deux : soit le plaisir est un mal puisqu'il s'oppose à la douleur (un mal) et qu'il doit en posséder la même nature. En ce cas, nous ne serions plus en présence d'une connaturalité de l'opposition

είναι, των μηδετέρων δὲ μηδέτερον ἢ ὁμοίως· νῦν δὲ φαίνονται τὴν μὲν φεύγοντες ὡς κακόν, τὴν δ' αἰρούμενοι ὡς ἀγαθόν· οὕτω δὴ καὶ ἀντίκειται.

générique, mais qualitative. C'était la solution de Speusippe. Soit encore le plaisir s'oppose à la douleur en ce qu'il est un bien, auquel cas la douleur est un mal de par sa définition propre. Nous aurions alors une opposition génériquement qualitative, au sens où plaisir et douleur s'opposeraient l'un à l'autre tant sur le plan de la définition que de la qualité. Nous sommes alors sur le terrain d'Aristote.

Alexandre ne peut endosser aveuglément cette idée car il serait alors impossible de prétendre à une indétermination préalable : la qualité s'inscrirait dans le genre dès la venue à l'être. Alexandre devrait alors aller à l'encontre de sa réfutation de l'indifférence. Pour éviter une pareille incohérence, Alexandre proposera une troisième option explicative en guise de solution : le plaisir au sens propre, et il faut entendre ici le plaisir comme genre encore indéterminé, s'oppose génériquement à la douleur, de sorte que la détermination du plaisir impliquera une détermination opposée de son contraire.

### 127.5-127.10: Le positionnement du problème

Cette réponse est en effet la seule qui soit cohérente avec le système qu'Alexandre a mis en place contre l'indifférence. Le problème posé par l'affirmation stoïcienne "tout plaisir est un bien parce que toute douleur est un mal" tient au fait que le plaisir indéterminé peut devenir tout autant bon que mauvais. Un tel plaisir entretiendrait donc une double relation d'opposition à la douleur, considérée, en tous les cas, comme un mal. La solution que veut retenir Alexandre, simplement envisagée comme hypothèse pour le moment, consiste à soutenir que certaines douleurs sont appropriées à l'homme vertueux. Il avait déjà énoncé cette thèse au *Problème V*, mais l'avait réfutée<sup>212</sup>. C'est le critère d'altérité qui était alors en jeu. Alexandre rejetait ce critère, mais en aucun cas il

<sup>212.</sup> PE V, 124.24-125.1

n'a exprimé son refus d'une détermination positive de la douleur. Sa critique consistait simplement à dire que, si la douleur pouvait être considérée comme un bien, ce n'est certainement pas en raison de la relation d'altérité qu'entretiendrait l'individu souffrant avec la cause de sa douleur.

Les nouveaux critères qu'il a depuis introduits dans son argumentaire lui permettent maintenant de présenter cette thèse du point de vue aristotélicien : le postulat d'une indétermination préalable, les principes entourant la mise en oeuvre de la juste mesure et ceux applicables aux relations d'opposition impliquent déjà que la douleur puisse être bonne. Ainsi, les peines qui résultent des actions honteuses sont louables, car la noblesse de l'âme résulte d'un état d'esprit propre à faire en sorte que les activités viles soient douloureuses. Cette solution préconisée par Alexandre n'est que partiellement légitime du point de vue de l'orthodoxie aristotélicienne.

Alexandre doit donc concilier la lecture aristotélicienne de l'actualisation morale du plaisir et de la douleur avec la proposition d'Aristote qui considère en effet que le plaisir est un bien et la douleur un mal :

En outre, que la peine aussi soit un mal et doive être évitée, c'est ce que tout le monde reconnaît : car la peine est tantôt un mal au sens absolu, tantôt un mal en ce qu'elle est propre à entraver de quelque façon notre activité. Or le contraire d'une chose qu'on doit éviter, en tant qu'elle est à éviter et est un mal, ce contraire est un bien. Le plaisir est donc nécessairement un bien. Speusippe tentait de réfuter cet argument en s'appuyant sur cette comparaison que plus grand est contraire à la fois à plus petit et à égal, mais sa réfutation est inopérante, car on ne saurait prétendre que le plaisir est dans son essence quelque espèce de mal.<sup>213</sup>

<sup>213.</sup> EN, VII.13(14), 1153b1 et ss. Traduction J. Tricot: ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ ἡ λύπη κακόν, ὁμολογεῖται, καὶ φευκτόν ἡ μὲν γὰρ ἀπλῶς κακόν, ἡ δὲ τῷ πῆ ἐμποδιστική. τῷ δὲ φευκτῷ τὸ ἐναντίον ἡ φευκτόν τι καὶ κακόν, ἀγαθόν. ἀνάγκη οῦν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εῖναι. ὡς γὰρ Σπεύσιππος ἔλυεν, οὐ συμβαίνει ἡ λύσις, ὥσπερ τὸ μεῖζον τῷ ἐλάττονι καὶ τῷ ἴσῷ

Harmoniser les présupposés d'Alexandre avec cette thèse aristotélicienne peut sembler à prime abord impossible. La tâche n'est pourtant pas si lourde. Il faut d'abord remarquer que l'argument d'Aristote conserve une portée générale. Ainsi, lorsqu'il affirme que la peine est tantôt un mal au sens propre  $(\dot{\alpha}\pi\lambda\hat{\omega}\varsigma)$ , et tantôt que l'une de ces espèces sera considérée comme telle, Aristote utilise l'exemple d'une douleur qui a déjà une détermination, qui est déjà entéléchie. De la même manière, l'activité qui serait entravée, dont il est ici question, n'est pas une quelconque activité mais bien l'activité bonne. Le contexte indique donc que la discussion ne concerne pas le principe de détermination, mais les principes de la connaturalité et de l'unicité de l'opposition.

Cependant, il est impossible de soutenir qu'il n'y a pas, pour Aristote, de plaisir mauvais. Il les identifiera en effet lui-même au livre VII de l'Éthique à Nicomaque : le vice et l'intempérance par exemple, produisent des plaisirs non naturels et s'opposent d'un côté à la vertu, de l'autre à la tempérance. En tant que tels, ces plaisirs sont mauvais. En outre, Alexandre les citera comme exemples à la fin du présent *Problème*. Y a-t-il là incohérence ? Non ! Alexandre s'autorise à comprendre ici l'assertion selon laquelle "On ne saurait prétendre que le plaisir est dans son essence quelque espèce de mal" comme un énoncé de condition générale de la détermination. Ce qui rend cohérent ce passage avec le reste de l'oeuvre d'Alexandre, c'est sans aucun doute le "dans son essence" (τι είναι). Alexandre croit avoir résolu l'apparente contradiction interne : dès lors que nous situons le plaisir et la peine utilisés par Aristote dans ce passage après le processus d'actualisation, nous obtenons un énoncé compatible avec la thèse alexandriste. Certes, la douleur au sens strict s'oppose au plaisir au sens strict et tout plaisir actualisé, en ce qu'il répond aux exigences de l'actualisation conforme à la nature, est un bien et s'oppose à une douleur mauvaise. Dans son essence, le plaisir ne sera pas

έναντίον ου γάρ αν φαίη όπερ κακόν τι είναι την ήδονήν.

un mal. Alexandre poursuivrait sans doute en annonçant qu'il n'est pas, en son essence, un bien non plus.

En effet, il voit bien les implications de sa propre lecture. S'il veut établir ce double niveau d'opposition générique et qualitative, il doit absolument en annoncer les conséquences sur la douleur. Aussi, les douleurs opposées aux plaisirs qui ne sont pas naturels et ne peuvent conséquemment prétendre au statut de plaisirs bons devront être de bonnes douleurs.

### 127.10-127.19 : La détermination qualitative du plaisir et de son opposé

Pour justifier cette conclusion, Alexandre rappellera que la détermination morale se produit en relation avec les activités. Puisque le plaisir est une partie et un but des activités, qu'il en est une conséquence, l'activité est donc porteuse du caractère désirable ou non du plaisir. La théorie alexandriste implique que la détermination morale du plaisir lui-même est redevable de l'activité qui le produit. C'est de la même manière que la relation de contrariété implique qu'une douleur acquiert le caractère inverse du plaisir.

Alexandre présente subrepticement cette thèse dans une énigmatique formule : "à l'inverse des plaisirs" ( $\xi\mu\pi\alpha\lambda\nu$   $\tau\hat{\omega}\nu$   $\eta\delta\sigma\nu\hat{\omega}\nu$ )<sup>214</sup>. Il ne faut surtout pas comprendre cette intervention comme l'aveu d'une différence dans le processus de prédication. Alexandre n'est pas en train d'affirmer que "contrairement aux plaisirs" les douleurs se déterminent en fonction des activités qui les produisent. Une telle affirmation serait évidemment contradictoire avec tout ce qu'Alexandre a tenté d'établir jusqu'à maintenant. C'est en effet de la même manière que les douleurs et les plaisirs reçoivent une détermination morale. L'expression problématique "à l'inverse des plaisirs" doit être lue comme une reprise de la thèse présentée au *Problème V*, qui évoquait la possibilité

<sup>214.</sup> PE VII, 127.15

pour le vertueux d'une douleur positive en vertu de la relation de contrariété qu'elle entretient avec le plaisir médiocre<sup>215</sup>. L'expression vise donc l'intégration de cette idée dans un contexte plus global. Fort des acquis du *Problème VI*, sur l'opposition entre la douleur ( $\lambda \acute{\nu} \pi \eta$ ) et le plaisir, qui préserve la négativité de la souffrance ( $\pi \acute{\nu} \nu \iota \iota \iota \iota$ ) tout en admettant la potentielle positivité d'une affliction morale, Alexandre s'autorise maintenant à réaffirmer la prédication inverse entre plaisir et douleur. Ainsi, un plaisir à éviter s'opposera à une douleur désirable et vice-versa. Alexandre conclura donc provisoirement, en 127.19-127.20, que tout plaisir n'est pas un bien, puisque certaines activités entraînent des plaisirs contre nature, mais que, incidemment, toute douleur n'est pas non plus un mal de par sa propre nature, puisque la relation d'opposition qui l'unit au plaisir admet une variation sur le plan de la qualité.

# 127.20-127.30 : Une topographie sommaire des plaisirs

Puisque certains plaisirs sont louables et d'autres à éviter, il faudra établir ce qui les rend tels. Une fois de plus, c'est l'état médian qui sera garant des plaisirs qualitativement supérieurs, louables (α΄ι μὲν γὰρ μέσαι α΄ιρεταί)<sup>216</sup>, tandis que les plaisirs excessifs,

<sup>215.</sup> Robert Sharples précise que l'idée n'est évidemment pas que nous devrions éviter les actions nobles qui causent de la douleur et choisir plutôt les actions vicieuses qui en sont productrices, mais que l'énoncé d'Alexandre évoque plutôt l'idée abstraite et schématique selon laquelle nous devrions chercher à être dans une condition où les actions nobles ne sont pas douloureuses tandis que les actions vicieuses le sont. (Sharples, R. W., *Op. cit.*, p. 32, note 78, voir Aristote, EN X, 2, 1173a5-13 et VIII, 13, 1153b4-6, ainsi que Madigan, Arthur, Op. cit., 1987, p. 1276). Ce n'est ici qu'une allusion cependant car l'idée de la responsabilité à l'égard de la disposition ne sera pleinement développée qu'au *Problème IX*.

<sup>216.</sup> Robert Sharples préfère traduire le terme μέσαι par "plaisirs modérés" (Sharples, R. W., *Op. cit.*, 1990, p. 32, note 81). Le terme désigne bien sûr les plaisirs qui ne sont pas excessif et qui correspondent à une juste mesure. Il nous semblait plus opportun de traduire par "plaisirs médians" pour rendre compte du lien sémantique avec la "médiété" dont il est ici question.

qui peuvent être tels parce qu'ils font partie des plaisirs corporels (αὶ σωματικαὶ τῶν ἡδονῶν), seront médiocres.

Par définition, dans les plaisirs médians il n'y a pas d'excès. Ceux-ci se "maintiennent" dans la catégorie de ce qui est louable, car ils résultent des actes "conformes à l'activité réflexive" (κατὰ θεωρίαν) (127.26-127.28). Comme ces activités réflexives sont le propre de l'homme et s'effectuent conformément à sa nature, elles seront éminemment productrices de résultats conformes à la nature, actuellement louables et qualitativement bons. Le principe de conformité à la nature se trouve ici subsumé sous celui de la nature propre de l'homme, sa capacité de raisonner qui le distingue des autres vivants. Ce n'est cependant qu'indirectement que la capacité réflexive endosse ce rôle, parce qu'elle correspond à la nature d'un vivant particulier. Ainsi, c'est toujours la conformité à la nature qui est l'ultime critère de détermination. Les plaisirs qui résultent de l'activité théorique seront donc bons d'abord parce qu'ils sont conformes à la nature de l'homme.

Alexandre ajoute, à la suite d'Aristote, qu'il existe aussi certains plaisirs qui sont carrément contre nature (παρὰ φύσιν). Il utilise alors en exemple ceux évoqués par Aristote au livre VII de l'Éthique à Nicomaque : les plaisirs bestiaux (θηριώδεις) et pathologiques (νοσηματώδεις) (127.28-127.31). Aristote, après avoir décrit ces types de plaisir, ajoute :

Après cela, il nous faut établir, en prenant un autre point de départ, qu'en matière de moralité les attitudes à éviter sont de trois espèces : vice, intempérance, bestialité. Les états contraires aux deux premiers sautent aux yeux (nous appelons l'un vertu, et l'autre tempérance);<sup>217</sup>

<sup>217.</sup> EN, VII.1, 1145a15 ss. Trad. J. Tricot.

Alexandre reprend donc le modèle aristotélicien : les plaisirs qui prennent assise dans la médiété sont de l'ordre de la vertu, ceux qui sont corporels et susceptibles d'excès sont de l'ordre de la tempérance, tandis que les plaisirs contre-naturels sont les plaisirs bestiaux et pathologiques. Trois attitudes pour Aristote, qu'Alexandre assimilera à trois formes de plaisir qui peuvent admettre une détermination positive ou négative, s'inscrivant sous un genre unique qui demeure lui-même indéterminé. La table est maintenant dressée pour qu'Alexandre puisse conclure sur l'aporie initiale.

## 127.31-128.2 : La résolution de l'aporie

Cette topographie assez sommaire des plaisirs, établie en vertu des critères de conformité à la nature, implique en effet que même dans l'optique où toute douleur serait considérée comme un mal de par sa propre nature, il est impossible de soutenir que tout plaisir est un bien. Si nous admettons qu'il existe des plaisirs mauvais, tout en maintenant que la douleur est toujours un mal, il y aura contradiction avec les principes d'unicité de l'opposition. Or, Alexandre identifie deux types de plaisirs mauvais : le plaisir mauvais *stricto sensu*, qui n'est jamais conforme à la nature (ce sont les exemples du livre VII de L'Éthique à Nicomaque), et le plaisir mauvais en vertu de son caractère excessif, qu'Alexandre lie avec l'intempérance. La multiplicité de l'opposition se dessinerait donc ainsi : puisque la douleur doit aussi être opposée aux plaisirs excessifs, et qu'elle est un mal, alors un mal s'oppose au mal. C'est ainsi que les plaisirs bestiaux et pathologiques seront opposés à la douleur.

Pour Alexandre, l'aporie est résolue : les plaisirs ne peuvent pas tous être des biens. Si tel était le cas, nous serions en présence d'un double principe de contrariété, où les plaisirs excessifs s'opposent d'un côté à la douleur comme un mal, tandis que les plaisirs résidant dans la médiété et dans ce qui a été établi par le raisonnement juste (Œt ÈV

μεσότητι καὶ ὡρισμέναι τῷ ὁρθῷ λόγῳ), s'y opposeraient, de l'autre, comme un bien (127.35-128.2).

Le *Problème VII* présente ainsi la réfutation d'une thèse stoïcienne qui plonge ses racines aussi loin que chez Eudoxe. Alexandre a dû se résigner à distordre la défense proprement aristotélicienne contre cette thèse, pour éviter que son principe d'indétermination préalable ne soit remis en cause. Il en résulte un modèle de contrariété qui permet une double opposition, tant générique que qualitative, des notions de plaisir et de douleur. Générique au sens où, bien avant que le plaisir ou la douleur ne se soit imprégnée d'une détermination, ces deux pôles s'opposent sur le plan de leur définition propre. Qualitative, aussi, puisque l'actualisation d'un plaisir implique une détermination contraire de son terme opposé.

Les conséquences de la démonstration peuvent pourtant sembler un peu pauvres. En effet, l'agencement de ce *Problème* dans l'économie générale des *Problèmes Éthiques* ne va pas de soi. Certes, la thématique se poursuit, mais nous comprenons assez mal pourquoi la défense d'une thèse aristotélicienne s'insère à ce moment de la discussion contre le stoïcisme. Il ne faut pas se laisser berner par les apparences : le *Problème VII* a son importance propre.

Il faut se souvenir du contexte inhérent à cette aporie. Alexandre vient tout juste, au *Problème VI*, d'entrer dans le champ des passions stoïciennes. Nous y avons vu qu'il entendait préserver une partie de cette thèse, nommément la portée motivante du plaisir. L'intérêt réel du *Problème VII* repose donc sur les aménagements qu'Alexandre devra imposer au système aristotélicien pour permettre une telle intégration. Le pivot de cette démonstration est, sans l'ombre d'un doute, la thèse de la juste mesure et de l'état médian. La médiété comme vertu est l'expression parfaite de l'indétermination d'Alexandre : la chose, indéterminée, s'actualise en disposition par la répétition des

activités et devient une vertu. Le défi consiste maintenant à choisir le critère qui permettra de qualifier le résultat ainsi obtenu. La concordance à la nature demeure le seul en lice pour le moment.

Le *Problème VII* fournit ainsi tous les éléments théoriques qui permettront à Alexandre d'intégrer le plaisir à son modèle d'acquisition de la vertu. Stobée rapportait en effet :

[Les Stoïciens] disent que la passion est une impulsion excessive et qui désobéit aux ordres de la raison, ou un mouvement de l'âme irrationnel et contraire à la nature ; et que toutes les passions sont du ressort de la faculté directrice de l'âme. [...] "Contraire à la nature", dans la description schématique de la passion, signifie quelque chose qui se produit contrairement à la raison droite et naturelle.<sup>218</sup>

Alexandre considère déjà que la partie irrationnelle de l'âme demeure potentiellement soumise à la partie rationnelle. Il a aussi cherché à démontrer que la composante irrationnelle du plaisir pouvait être écartée dès lors que le plaisir n'est que le résultat d'une activité. Or, une activité conforme à la nature produit un plaisir tout aussi conforme. Ainsi, le plaisir qui résulte des bonnes activités ne peut être qu'un plaisir soumis à la raison puisque la rationalité constitue le fondement de la nature de l'homme. Plus encore, en ajoutant la juste mesure à son modèle descriptif du plaisir, Alexandre vient mettre en échec la définition stoïcienne. En effet, dans la perspective de la juste mesure, les meilleurs plaisirs seront ceux qui résident dans la médiété. Or, le critère associé à cette juste mesure est éminemment rationnel. L'atteinte de la médiété n'est pas affaire de hasard, mais bien l'objet d'un choix réfléchi, dont la valeur repose expressément sur la rectitude de ce qui le sous-tend : le raisonnement droit (o op $\theta$ ò $\varphi$ 

<sup>218.</sup> SVF, III, 389, Op. Cit.

invite à associer la médiété et le raisonnement juste (αί ἐν μεσότητι καὶ ώρισμέναι τῷ ὁρθῷ λόγῳ). Il ouvre alors une brèche béante dans la théorie stoïcienne des passions, dont il pourra désormais récupérer le processus psychologique.

128.5

128.10

Que la vertu n'est ni un genre ni une totalité.

Elle n'est d'abord pas un genre, puisque le genre n'est pas supprimé lorsqu'on enlève une seule des espèces, tandis que la vertu est supprimée par <la disparition> d'une <seule vertu>. Soit, en effet, les vertus s'impliquent mutuellement, <auquel cas> lorsque n'importe quelle vertu est supprimée, la vertu l'est aussi ; et il en sera assurément ainsi <car la suppression> d'une quelconque des espèces entraînera <la suppression> des autres espèces, ce qui ne semble pas être plausible en soi. Ou alors, les vertus ne s'impliquent pas mutuellement, <auquel cas> lorsque la prudence serait supprimée, la vertu serait supprimée aussi puisque l'essence de toutes les vertus est d'être conforme au raisonnement droit, et que ce droit raisonnement repose sur la prudence.

Par ailleurs, la vertu ne peut pas non plus être une totalité, puisque la partie n'admet pas la définition de la totalité dans les choses constituées de parties hétérogènes, or les vertus diffèrent les unes des autres mais admettent la définition de la vertu.

Ou alors, en certaines choses, l'une est première, l'autre seconde, de sorte que la suppression de la première entraîne la suppression de ce qui <leur> est

128.15

128.20

commun et des autres choses qui la suivent. Ces choses sont à ranger parmi celles qui sont équivoques, et qui sont dites <être> "depuis une chose" ou "en relation à une chose", de sorte que si la vertu pouvait être supprimée lorsqu'une vertu quelconque l'est, alors elle serait elle-même <à ranger parmi> les choses qui sont dites ainsi.

Ou encore, ne faut-il pas plutôt dire que la définition propre de la vertu, qui semble être prédiquée des vertus de manière synonyme, est plus générale et n'est pas particulière à la vertu entière de laquelle les vertus elles-mêmes sont des parties. La définition serait pour la vertu entière « la meilleure disposition de toute l'âme rationnelle », laquelle définition ne convient pas à chacune des vertus <séparément>. Aristote aussi semble dire que la vertu achevée est une certaine totalité mais pas un genre.

[On dit certaines choses au sujet de cette aporie dans ce qui va suivre.]<sup>16</sup>

Le  $Problème\ VIII$  a ancré dans le système alexandriste deux nouveaux critères : la médiété (μεσότης) et le raisonnement juste (ὅρθος λόγος). Ces deux critères, déterminants pour la qualité du plaisir, sont intrinsèquement liés à la qualité vertueuse de l'homme. Sur le plan de la structure argumentative, le passage à l'étude de la vertu au  $Problème\ VIII$  n'est peut-être pas une rupture aussi brutale qu'il n'y paraît. Un aspect demeure certain : le but d'Alexandre n'est pas de procéder à une exploration définitionnelle de la vertu. Il dresse plutôt un portrait sommaire de sa structure ontologique. Si, comme nous le considérons, il subsiste dans les  $Problèmes\ Éthiques$  une certaine continuité argumentative, il nous faut comprendre pourquoi Alexandre s'attarde à cette structure ontologique.

Dans la perspective d'une lecture structurée, l'hypothèse la plus plausible pour expliquer la présence d'une discussion de la vertu à cet endroit serait d'envisager qu'Alexandre veut éviter la contamination de la structure ontologique aristotélicienne inhérente à la vertu par celle que proposent les Stoïciens. Nous pourrions objecter ici que l'alexandrisme n'est pas tant en opposition avec le stoïcisme lui-même qu'avec leur héritage socratique. Les commentateurs modernes reconnaissent en effet l'influence majeure qu'ont eue les positions socratiques sur la conception de la vertu stoïcienne<sup>219</sup>. Il serait alors possible de soutenir que l'opposant d'Alexandre sur ce point n'est pas principalement le stoïcisme.

<sup>219.</sup> A.A Long et D. N, Sedley, *Op. cit.*, 2001, p. 471. Ces auteurs annotent aussi un passage de Plutarque (*De la vertu morale* 440E-441D) et affirment que la position qu'il attribue à Zénon ressemble beaucoup à celle que présente Aristote dans l'Éthique à Nicomague (EN, VI, 13, 1144b17-30)

Certes, le débat sur l'ontologie de la vertu a une origine bien antérieure au stoïcisme. Cependant, la difficulté actuelle semble tout autre. Alexandre ne cherche pas ici à établir une catégorisation définitive de la vertu. S'il faut y voir une polémique avec les Stoïciens, l'importance accordée à la notion de raisonnement juste devrait nous aiguiller pour comprendre les objectifs réels qu'il poursuit : Alexandre cherche un modèle de vertu qui intègre un raisonnement juste, mais qui ne s'appuie pas sur une réalité supérieure. Il lui faut donc redonner à cette notion d' $\delta \rho \theta o \zeta \lambda \delta \gamma o \zeta$ , introduite au *Problème* précédent, une connotation essentiellement, et uniquement, aristotélicienne, qui ne s'embarrasse pas d'une référence à une raison supérieure et divine, référence qui aurait pour effet de laisser le champ libre à une explication déterministe<sup>220</sup>. Une notion, donc, qui ne soit pas contraignante pour l'individu, et qui rende possible l'introduction d'une responsabilité morale individuelle, dégagée des *a priori* déterministes du stoïcisme.

C'est dans le même ordre d'idées que le caractère unitaire de la vertu, que défendaient les Stoïciens, sera abordé. Alexandre reconnaît l'interdépendance des vertus, mais refuse de comprendre cette dépendance réciproque comme une totalité. Sa principale critique de la conception d'une vertu "totale" concerne sans doute la possibilité d'accession à la vertu.

En effet, le modèle aristotélicien d'acquisition de la vertu prévoit que la vertu sera accessible, en supposant que nous y investissions les efforts nécessaires, à la plupart des gens (où  $\pi o \lambda \lambda o i$ ). Bien sûr, tous ne parviendront pas à atteindre une vertu achevée, actualisée, mais le modèle aristotélicien laisse subsister cette possibilité. Les *Problèmes Éthiques* rejoignent la critique alexandriste du *De fato* :

<sup>220.</sup> De fato, chap. 22, 44.16-20 (voir note 84).

Si seuls la vertu et le vice, selon [les Stoïciens], sont respectivement un bien et un mal, et si aucun être vivant n'est susceptible ni de l'une ni de l'autre; si la majorité des hommes sont méchants, ou, plutôt, s'il n'a jamais existé qu'un ou deux hommes de bien, comme le racontent leurs fables, [...] si tous les hommes méchants sont aussi méchants les uns que les autres, sans aucune différence, et si tous ceux qui ne sont pas sages sont également méchants, comment l'homme ne serait-il pas le plus misérable des animaux, en ayant de manière innée en lui vice et folie, alloué par le sort ?<sup>221</sup>

L'ontologie de la vertu préconisée par les Stoïciens crée un idéal du développement moral presque impossible à atteindre. Ainsi, la problématique de l'accession à la vertu rencontre sur le plan ontologique les mêmes difficultés que celles qu'avait présentées Alexandre au *Problème I*. La thèse du *De fato* prend une tout autre ampleur dans le champ moral dès lors que nous la lisons à la lumière de l'indétermination essentielle de toute chose. Dans le domaine des vertus, l'indétermination est la condition de possibilité du devenir vertueux. Quant au modèle ontologique stoïcien, Alexandre tentera de démontrer qu'il ne peut rendre compte de la réalité morale. En filigrane, on voit poindre la question du déterminisme qui, si elle n'est pas abordée directement ici, demeure toujours au centre des préoccupations d'Alexandre dans les *Problèmes Éthiques*. Ce schème interprétatif devrait guider l'étude de la thèse du *Problème VIII* selon laquelle "la vertu n'est ni un genre, ni une totalité".

<sup>221.</sup> De fato, chap. 28, 55.1-11. Traduction P. Thillet: εἰ γὰρ ἡ μὲν ἀρετή τε καὶ ἡ κακία μόναι κατ' αὐτοὺς ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν, καὶ οὐδὲν τῶν ἄλλων ζώων οὐδετέρου τούτων ἐστὶν ἐπιδεκτικόν, τῶν δὲ ἀνθρώπων οἱ πλεῖστοι κακοί, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς μὲν εῖς ἡ δεύτερος ὑπ' αὐτῶν γεγονέναι μυθεύεται, [...] οἱ δὲ πάντες κακοὶ καὶ ἐπίσης ἀλλήλοις τοιοῦτοι, ὡς μηδὲν διαφέρειν ἄλλον ἄλλου, μαίνεσθαι δὲ ὁμοίως πάντας ὅσοι μὴ σοφοί, πῶς οὑκ ἀν ἀθλιώτατον ζῷον ἀπάντων ὁ ἄνθρωπος εἴη, ἔχων τήν τε κακίαν καὶ τὸ μαίνεσθαι σύμφυτα αὑτῷ καὶ συγκεκληρωμένα;

# 128.4-128.5 : La relation genre-espèce

Alexandre affirmera d'abord que la vertu n'est pas un genre. Nous pouvons retrouver l'affirmation de ce caractère générique chez les Stoïciens dont l'ontologie, rapportée par Diogène Laërce, impliquait que la vertu en soit un :

Parmi les vertus, les unes sont premières, les autres subordonnées aux premières. Sont premières les suivantes : prudence, courage, justice et modération. En sont des espèces grandeurs d'âme, maîtrise de soi, endurance, acuité d'esprit, bon jugement<sup>222</sup>.

Selon Alexandre, la vertu ne peut pas être un genre : elle ne répond pas aux exigences de la relation genre-espèce. En effet, l'alternative présentée par Alexandre est très claire : soit les vertus s'impliquent mutuellement comme les espèces d'une série ordonnée sous un genre (les nombres par exemple), auquel cas le retrait d'une seule des espèces entraîne la suppression des autres espèces (128.5-128.8) soit, seconde possibilité, les vertus ne s'impliquent pas mutuellement. Nous serions alors dans la perspective d'une série non ordonnée où, de la même manière qu'une espèce animale quelconque peut en venir à s'éteindre, sans pour autant que le genre "vivant" ne soit luimême menacé, la suppression d'une espèce (le courage par exemple) n'entraîne pas celle du genre (la vertu elle-même). Pourtant, dira Alexandre, le retrait de la prudence entraînerait tout de même la suppression de la vertu (128.8-128.10). La vertu est en effet dépendante, en son être, du raisonnement juste qui dépend lui-même de la prudence. Ainsi, peu importe que nous considérions la perspective d'un genre ordonné ou non, la vertu ne peut en être un.

<sup>222.</sup> Diogène Laërce, VII, 92 (*SVF* III, 265). Ce modèle stoïcien est par ailleurs attesté par Stobée (voir aussi *SVF* III, 262 et 164 ou extrait 61H dans J. Brunschwig et P. Pellegrin, *Op. cit.*, 2001).

Ce débat, qui vise probablement les Stoïciens, repose sur l'interprétation qu'Alexandre fait d'un passage du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. Aristote y affirme alors :

Tout le monde admet, en effet, que chaque type de caractère appartient à son possesseur en quelque sorte par nature (car nous sommes justes, ou enclins à la tempérance, ou braves, et ainsi de suite, dès le moment de notre naissance). Mais pourtant nous cherchons quelque chose d'autre, à savoir le bien au sens strict, et voulons que de telles qualités nous appartiennent d'une autre façon. En effet, même les enfants et les bêtes possèdent les dispositions naturelles, mais, faute d'être accompagnées de raison, ces dispositions nous apparaissent comme nocives. De toute façon, il y a quelque chose qui tombe semble-t-il sous le sens, c'est que, tout comme il arrive à un organisme vigoureux mais privé de la vue, de tomber lourdement quand il se meut, parce qu'il n'y voit pas, ainsi en est-il dans le cas des dispositions dont nous parlons ; une fois au contraire que la raison est venue, alors dans le domaine de l'action morale c'est un changement radical, et la disposition qui n'avait jusqu'ici qu'une ressemblance avec la vertu sera alors vertu au sens strict. <sup>223</sup>.

Que nous possédions une disposition naturelle à la vertu, Alexandre l'admettrait sans difficultés. Compte tenu des développements présentés dans les *Problèmes* précédents, il est clair que la vertu est le but de l'homme et qu'en ce sens, la nature offre à celui-ci la possibilité de devenir vertueux. Ce n'est là que disposition pourtant, disposition qui ne saurait être elle-même actualisée par nature. Ainsi, la disposition vertueuse ne peut avoir un sens générique. Nous ne sommes pas disposés au courage en

<sup>223.</sup> EN VI, 13, 1144b5 et ss. Traduction J. Tricot: πασι γαρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γαρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τάλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς· ἀλλὶ ὅμως ζητοῦμεν ἔτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον ὑπάρχειν. καὶ γαρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἔξεις, ἀλλὶ ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οῦσαι. πλὴν τοσοῦτον ἔοικεν ὁρασθαι, ὅτι ὥσπερ σώματι Ἰσχυρῷ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλλεσθαι Ἰσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα· ἐὰν δὲ λάβη νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει· ἡ δὶ ἔξις ὁμοία οῦσα τότὶ ἔσται κυρίως ἀρετή.

tant que genre, qui s'exprimerait en nous selon diverses manières d'être, diverses espèces du courage.

Pourtant, de l'aveu d'Aristote, ces dispositions ne sont pas le bien au sens strict (τὸ κύριως ἀγαθόν), et nous désirons acquérir celles-ci selon une autre modalité. Il est dès lors possible de comprendre qu'il y a un genre pour chacune des vertus, qui à l'état de disposition demeure latent et dont l'acquisition dépend de l'actualisation. Le passage d'Aristote laisse entendre que cette actualisation se produit dès lors que l'individu acquiert la raison ( $\nu$ οῦς). La ligne qui sépare ici la raison aristotélicienne de la raison stoïcienne est bien mince. Et c'est justement la distinction entre ces deux conceptions qu'Alexandre doit maintenir si le *Problème VIII* est lu dans un contexte polémique. Chez les Stoïciens, la raison est d'abord divine, et informe la raison humaine. Elle est en ce sens un ordonnancement universel, dont découle la justesse du jugement particulier. La difficulté est alors bien visible : faire de la raison aristotélicienne le principe d'actualisation de la vertu ouvrirait toute grande la porte à l'ontologie stoïcienne, engageant du même coup la morale sur la voie de leur déterminisme.

Alexandre replace donc l'ontologie de la vertu aristotélicienne dans une autre perspective. La raison n'y sera plus le principe de l'actualisation, principe qui demeure l'habituation ou l'apprentissage d'un point de vue aristotélicien, mais conservera son rôle de galon dans l'actualisation morale sous la forme du raisonnement juste, de la droite règle.

Pour arriver à cette fin, Alexandre doit d'abord éviter l'assimilation de la droite règle aristotélicienne à celle des stoïciens. Ce système englobant, tel qu'il est décrit par Diogène Laërce, aurait des effets dévastateurs sur la conception alexandriste :

Et encore, vivre selon la vertu équivaut à vivre en conformité avec l'expérience des événements naturels, comme le dit Chrysippe au premier livre de son traité *Sur les fins*. 88 Car nos natures sont des parties de celle de l'Univers. C'est pourquoi la fin devient : vivre en suivant la nature, c'est-à-dire à la fois la sienne propre et celle de l'Univers, en ne faisant dans nos actions rien de ce qu'a coutume d'interdire la Loi commune, à savoir la Raison droite qui parcourt toutes choses, cette Raison identique à Zeus, qui est, lui, le chef du gouvernement des êtres. Et c'est en cela que consiste la vertu et la facilité de la vie heureuse, quand tout est accompli selon l'accord harmonieux du démon qui habite en chacun avec la volonté du gouverneur de l'Univers. Quant à Diogène (de Babylonie), il a dit expressément que la fin était d'agir rationnellement dans la sélection des choses conformes à la nature. Archédèmos : que c'était de vivre en accomplissant tous ses devoirs.

89 Chrysippe entend sous (le mot) nature, en conformité avec laquelle il faut vivre, à la fois la nature commune et de façon particulière la nature humaine. Cléanthe cependant n'entend par nature qu'il faut suivre que la nature commune, et non plus la nature particulière.<sup>224</sup>

Les conséquences d'une telle conception sont inacceptables pour Alexandre. La droite règle n'est pas, ne doit pas être, d'inspiration divine, mais exclusivement naturelle. Cette droite règle est liée à la possession de la prudence ( $\phi$ po $\nu$  $\eta$ oug). Elle demeure donc accessible d'un point de vue humain. Ainsi, l'enjeu plus global de cette contestation pourrait bien être la responsabilité. Alexandre veut une responsabilité proprement humaine, dégagée d'un principe supérieur actif qui conduirait à un déterminisme strict. Ainsi, s'il parvient à dégager la notion de raisonnement juste ( $\delta$ p $\theta$ o $\zeta$   $\lambda$  $\delta$ yo $\zeta$ ) de la dimension ontologique que lui attribuait le stoïcisme, il parviendra du même coup à limiter son application à la seule dimension épistémologique. Dès lors, le système déterministe stoïcien s'en trouvera suffisamment ébranlé pour que la raison droite ne puisse plus prétendre à une nécessaire détermination : le raisonnement juste, loin d'être entièrement déterminé par la nature, lui sera uni, mais dans une relation qui reconnaît la dépendance aux circonstances particulières.

<sup>224.</sup> Diogène Laërce, Vie des philosophes..., VII, 87-89. Traduction Richard Goulet.

La prudence sera donc la pierre angulaire de la démonstration d'Alexandre. D'abord, parce que la prudence est une condition *sine qua non* de la possession des autres vertus : elle est dépositaire du raisonnement juste, lui-même condition nécessaire de toute vertu. Ainsi, la classification stoïcienne des vertus en termes de genre et d'espèce ne peut être valide d'un point de vue alexandriste. Si la vertu était un genre unique, il serait alors possible de supprimer la maîtrise de soi, le bon jugement ou l'acuité d'esprit, sans pour autant affecter la prudence ou la modération elle-même. En regard du rapport qu'entretient la prudence avec les autres vertus, c'est strictement impossible. Aussi, la prudence est la vertu éthique par excellence. C'est elle qui, dans le domaine de l'action morale, concerne les actions qu'il faut ou ne faut pas faire.

Mais plus encore, la prudence servait d'assise à la thèse stoïcienne de l'unité de la vertu. Ainsi, la caractérisation genre-espèce de la vertu rencontrait, à l'intérieur même du stoïcisme, une concurrence : la vertu pouvait aussi être une totalité. Nous retrouvons ce témoignage chez Plutarque, d'abord dans son traité *De la vertu morale* :

Ménédème d'Érétrie supprimait la pluralité des vertus et les différences entre elles, soutenant qu'il n'y en a qu'une seule, désignée par beaucoup de noms ; car c'est la même chose qu'on appelle modération, courage, justice, comme c'est le cas pour "mortel" et "homme". Ariston de Chios faisait aussi de la vertu quelque chose d'essentiellement un, qu'il appelait santé. Ce n'est que par la relativité qu'il rendait les vertus en un sens différentes et multiples, comme si l'on voulait appeler notre vision "vision-de-blanc" quand elle saisit des choses blanches et "vision-de-noir" quand ce sont des choses noires, et de même pour les autres cas [...] Zénon de Kition aussi semble être entraîné dans cette direction quand il définit la prudence dans les domaines concernant la distribution comme étant la justice, dans les domaines demandant un choix comme étant la modération et dans les domaines demandant de l'endurance comme étant le courage. Comme justification de cela, ils (i.e. les Stoïciens) considèrent comme science ce que Zénon appelle ici prudence. [...] Tous ces gens sont d'accord pour considérer la vertu comme un certain caractère et un certain pouvoir de la partie directrice de l'âme,

engendrés par la raison, ou plutôt un caractère qui est lui-même une raison cohérente, ferme et immuable.<sup>225</sup>

### Puis, dans le Des contradictions des Stoïciens :

Zénon admet qu'il y a plusieurs vertus différenciées, comme Platon, à savoir la prudence, le courage, la modération et la justice, sous prétexte que, bien qu'elles soient inséparables, elles sont distinctes et différentes les unes des autres. Mais, en définissant chacune d'elles, il dit que le courage est la prudence <dans les domaines demandant de l'endurance, la modération la prudence dans les domaines demandant un choix, la prudence au sens spécial la prudence> dans les domaines touchant l'action, et la justice la prudence dans les domaines concernant la distribution - pour la raison que c'est une vertu unique, qui semble différente dans les actions selon ses dispositions par rapport aux choses. Et non seulement Zénon semble se contredire lui-même sur ce point, mais aussi Chrysippe, qui critique Ariston parce qu'il disait que les autres vertus étaient des dispositions d'une vertu unique, et qui soutient néanmoins Zénon dans la définition qu'il donne de chacune des vertus.<sup>226</sup>

Cette alternative stoïcienne à la thèse de la vertu genre, pose un casse-tête évident pour Alexandre. Il reconnaîtra en conclusion du *Problème VIII* qu'Aristote soutenait lui aussi que la vertu était une certaine totalité<sup>227</sup>. D'entrée de jeu, à l'encontre de Ménédème et d'Ariston, il ne considérera à aucun moment que la vertu puisse être unique et unifiée. Les thèses de Zénon ou Chrysippe sont toutefois plus difficiles à réfuter.

<sup>225.</sup> Plutarque, *De la vertu morale* 440E-441D, Traduction de J. Brunschwig et P. Pellegrin.

<sup>226.</sup> Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens*, 1034C-E. Traduction de J. Brunschwig et P. Pellegrin.

<sup>227.</sup> EN, VI, 12, 1144a5 et V, 1, 1130a9.

Alexandre est en effet forcé de constater que la prudence est nécessaire à la présence en nous de toute autre vertu. D'autant plus qu'Aristote était particulièrement clair à ce propos :

Par conséquent, de même que pour la partie opinante on distingue deux sortes de qualités, l'habileté et la prudence, ainsi aussi pour la partie morale de l'âme il existe deux types de vertus, la vertu naturelle et la vertu proprement dite, et de ces deux vertus la vertu proprement dite ne se produit pas sans être accompagnée de prudence. C'est pourquoi certains prétendent que toutes les vertus sont des formes de prudence, et Socrate, dans sa méthode d'investigation, avait raison en un sens et tort en un autre : en pensant que toutes les vertus sont des formes de la prudence, il commettait une erreur, mais en disant qu'elle ne pouvait exister sans la prudence, il avait entièrement raison. Et la preuve, c'est que tout le monde aujourd'hui, en définissant la vertu, après avoir indiqué la disposition qu'elle est et précisé les choses qu'elle a pour objet, ajoute qu'elle est une disposition *conforme à la droite règle*, et la droite règle est celle qui est selon la prudence. Il apparaît dès lors que tous les hommes pressentent en quelque sorte obscurément que la disposition présentant ce caractère est vertu, je veux dire la disposition selon la prudence<sup>228</sup>.

Il ne cédera pourtant pas sur le sens que confèrent les Stoïciens à la totalité. Cependant, il doit expliquer l'interdépendance qui existe entre les vertus, sans pour

<sup>228.</sup> EN, VI, 13, 1144b. Traduction J. Tricot: ὅστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἴδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἡθικοῦ δύο ἑστί, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως. διόπερ τινές φασι πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἷιναι, καὶ Σωκράτης τῷ μὲν ὁρθῶς ἐζήτει τῷ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ῷετο εἶιναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν. σημεῖον δέ· καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὁρίζωνται τὴν ἀρετήν, προστιθέασι, τὴν ἕξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἄ ἐστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν. ἑοίκασι δὴ μαντεύεσθαί πως ἄπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀρετή ἑστιν, ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν.

autant les subsumer sous une vertu unique. La solution était déjà tracée par Aristote, Alexandre s'en emparera.

En effet, une lecture attentive d'Aristote indique que les vertus s'impliquent les unes les autres et dépendent de la prudence non parce qu'elle est une vertu supérieure aux autres vertus, mais parce que son assise spécifique est la conformité à la droite règle. En effet, toute disposition qui prétend au caractère vertueux doit d'abord être conforme à ce que dicte la raison. C'est donc le critère lui-même qui unit toutes les vertus sous l'égide de celle dont il est le domaine.

C'est en ce sens que doit être comprise l'assertion "une certaine totalité": les vertus s'impliquent mutuellement puisque la prudence est garante de toutes et que nous ne saurions être prudents, c'est-à-dire agir conformément au raisonnement juste, sans agir conformément à ce même critère dans l'ensemble de nos activités. L'implication mutuelle des vertus ne découle donc pas d'une relation de genre à espèce, mais bien d'une nécessaire cohérence de la téléologie : la prudence ( $\phi pov \dot{\eta} \sigma \iota \varsigma$ ), comme assise des autres vertus, sera prédominante car c'est d'elle que dépend le choix réfléchi, nécessaire aux activités bonnes. Elle ne sera donc pas une vertu unique s'exprimant de diverses manières dans des domaines différents.

### 128.10-128.12 : la relation méréologique

Alexandre ne se contentera pas de ce simple argument. Il veut bien marquer la différence entre l'interdépendance dont il parle et la notion de totalité. Le glissement entre la prudence prédominante et la prudence comme unique vertu serait encore trop facile. Or, si les vertus s'appliquent à des champs d'action différents, c'est précisément parce que les vertus diffèrent entre elles. Alexandre s'appuiera donc simplement sur les principes inhérents à la totalité hétérogène pour écarter définitivement la possibilité

d'une unification de la vertu : puisque la partie n'admet pas la définition du tout dans les composés anoméomères, alors que les vertus diffèrent les unes des autres mais admettent la définition de la vertu, la vertu ne pourra pas être une totalité.

# 128.12-128.16 : le genre ordonné

Un autre point retiendra un court moment l'attention d'Alexandre. Une troisième possibilité d'interprétation subsiste à la lecture des thèses présentées par Plutarque. Le passage sur Ariston présente en effet une version de la série ordonnée qui mérite notre attention :

Ce n'est que par la relativité qu'il rendait les vertus en un sens différentes et multiples, comme si l'on voulait appeler notre vision "vision-de-blanc" quand elle saisit des choses blanches et "vision-de-noir" quand ce sont des choses noires, et de même pour les autres cas<sup>229</sup>.

Alexandre fait remarquer que dans les séries ordonnées, où une chose est première et l'autre seconde, le retrait d'un terme premier entraîne la suppression de ce qui est commun (le genre) tout autant que la suppression de ce terme et des choses qui viennent après lui. Ces choses possèdent des acceptions multiples et sont dites être "depuis une chose" ou "en relation à une chose". Aussi, si la vertu était à considérer comme une série ordonnée de cette manière, elle posséderait de multiples acceptions. Ainsi, la thèse d'Ariston impliquerait que la vertu puisse être un genre unique, dont la suppression d'une seule vertu (la prudence) entraînerait la suppression du genre. Les vertus seraient alors hiérarchiquement ordonnées et codépendantes des vertus qui leur sont supérieures. La prudence pourrait dès lors remplir le rôle qui lui était confié par Socrate tout autant que par ses héritiers stoïciens.

<sup>229.</sup> Plutarque, De la vertu morale, 440E-441A. Voir note 224.

Cette solution n'est pas sans mérite, puisqu'elle admet l'interdépendance des vertus et la prédominance de la prudence. Alexandre s'y opposera toutefois, puisque cette conception ne permet pas que les vertus soient séparées les unes des autres. Aristote avait d'ailleurs mis en garde ses lecteurs à cet effet :

On voit ainsi clairement, d'après ce que nous venons de dire, qu'il n'est pas possible d'être homme de bien au sens strict, sans prudence, ni prudent sans la vertu morale. Mais en outre on pourrait de cette façon réfuter l'argument dialectique qui tendrait à établir que les vertus existent séparément les unes des autres, sous prétexte que le même homme n'est pas naturellement le plus apte à les pratiquer toutes, de sorte qu'il aura déjà acquis l'une et n'aura pas encore acquis l'autre. Cela est assurément possible pour ce qui concerne les vertus naturelles ; par contre, en ce qui regarde celles auxquelles nous devons le nom d'homme de bien proprement dit, c'est une chose impossible, car en même temps que la prudence, qui est une scule vertu, toutes les autres seront données. - Et il est clair que, même si la prudence n'avait pas de portée pratique, on aurait tout de même besoin d'elle, parce qu'elle est la vertu de cette partie de l'intellect à laquelle elle appartient; et aussi, que le choix délibéré ne sera pas correct sans prudence, pas plus que sans vertu morale, car la vertu morale est ordonnée à la fin, et la prudence nous fait accomplir les actions conduisant à la fin.<sup>230</sup>

<sup>230.</sup> EN, VI, 13, 1144b-1145a5. Traduction J. Tricot: δήλον ούν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οίόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἡθικῆς ἀρετῆς. ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτῃ λύοιτ' ἄν, ῷ διαλεχθείη τις ἄν ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αὶ ἀρεταί· οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς εὑφυέστατος πρὸς ἀπάσας, ὥστε τὴν μὲν ἤδη τὴν δ' οὕπω εἰληφως ἔσται· τοῦτο γὰρ κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται,

καθ' άς δὲ ἀπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἑνδέχεται· ἄμα γὰρ τῆ φρονήσει μιᾳ ὑπαρχούση πῶσαι ὑπάρξουσιν. δῆλον δέ, κἄν εἰ μὴ πρακτικὴ ἡν, ὅτι ἔδει ἀν αὐτῆς διὰ τὸ τοῦ μορίου ἀρετὴν εἶναι, καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.

Alexandre maintient donc, à l'instar d'Aristote, que les vertus s'impliquent mutuellement et coexistent sans pour autant se subsumer dans une vertu totale ou unique, ni se réduire à des espèces d'une vertu générique. L'interdépendance des vertus est plutôt inscrite dans la dimension rationnelle de l'homme : le principal critère d'actualisation de la vertu, le raisonnement juste, se déploie dans l'ensemble des vertus et les unit l'une à l'autre, à commencer par la prudence. La possession des vertus entraîne alors une disposition vertueuse plus globale, simple disposition qui n'admet ni les relations d'une structure générique, ni celles d'une totalité. Alexandre répondra à l'argument d'Ariston en ces termes :

Ou encore, ne faut-il pas plutôt dire que la définition propre de la vertu, qui semble être prédiquée des vertus de manière synonyme, est plus générale et n'est pas particulière à la vertu entière de laquelle les vertus elles-mêmes sont des parties. La définition serait pour la vertu entière " la meilleure disposition de toute l'âme rationnelle ", laquelle définition ne convient pas à chacune des vertus <séparément>.<sup>231</sup>

Ce n'est qu'une manière supplémentaire d'affirmer que la dimension rationnelle (ce qui est prédiqué de manière synonyme) n'est pas propre à une vertu particulière, ni même à la vertu en tant que telle, mais qu'elle se présente comme une condition nécessaire à chacune des vertus, indépendamment des autres. La rationalité n'est donc pas propre à une vertu globale, mais s'exprime à toutes les étapes de l'actualisation des vertus particulières. Ainsi, le critère du raisonnement juste soutient l'édifice que constitue la vertu, s'inscrivant dans la téléologie comme une donnée essentielle, comme une pierre d'assise pour l'atteinte de la fin. Lorsqu'il propose d'adopter pour définition de la vertu "la meilleure disposition de toute l'âme rationnelle", Alexandre prend le contre pied de la définition stoïcienne. Plutarque disait des Stoïciens:

<sup>231.</sup> PE VIII, 128.17-20

Tous ces gens sont d'accord pour considérer la vertu comme un certain caractère et un certain pouvoir de la partie directrice de l'âme, engendrés par la raison, ou plutôt un caractère qui est lui-même une raison cohérente, ferme et immuable.<sup>232</sup>

Les différences entre ces deux définitions sont majeures. Celles-ci divergent d'abord sur un point fondamental : le rôle de la rationalité. Alexandre propose de lire le raisonnement juste comme un critère sous-jacent à l'action morale. Les Stoïciens proposent plutôt une assimilation de la raison et de l' $\delta\rho\theta$ o $\varsigma$   $\lambda$  $\delta\gamma$ o $\varsigma$  à l'état vertueux luimême. À la vision aristotélicienne d'une vertu disposition, actualisée, s'oppose ainsi une vertu engendrée par la raison mais qui s'y absorbe. Ce sont alors deux visions du monde qui se confrontent. La vertu stoïcienne est une raison conforme à l'ordre du monde, qui est raison divine ou nature. Cette vertu est ainsi déterminée par une entité supérieure qui n'est autre que la raison parfaite.

Le rôle que peut jouer l'étude de la vertu présentée au *Problème VIII* dans la lutte contre le déterminisme stoïcien n'est pas à prime abord évident. Il y a, sur le plan de la forme, une apparente rupture dans la progression argumentative que nous avons tenté de mettre en lumière. Cela n'est peut-être que le fait du caractère inachevé et parcellaire du texte que nous avons sous les yeux. Si cependant la rédaction des *Problèmes Éthiques* a une certaine proximité temporelle avec celle du *De fato*, texte avec lequel les *Problèmes* entretiennent une affinité doctrinale certaine, il nous est permis d'y chercher la justification du traitement de la vertu dans l'exploration de la responsabilité morale.

La vertu aristotélicienne, nous pourrions dire ici alexandriste, est une disposition conforme à la raison, qui n'est pas raison supérieure, mais raison humaine, relative à nous et qui, loin de se tourner vers un principe extérieur, s'en remet aux circonstances particulières pour porter le meilleur jugement possible. La vertu d'Alexandre est à

<sup>232.</sup> Plutarque, De la vertu morale, 441E. Voir note 224.

proprement parler l'expression actualisée de la responsabilité humaine. C'est en ce sens que le *Problème VIII* pourrait avoir été inséré dans la progression argumentative des *Problèmes Éthiques*: il marquerait ce passage à une étude de la responsabilité morale, en introduisant les notions ontologiques qui lui sont nécessaires, notamment la participation du raisonnement juste au processus d'actualisation de la vertu.

En effet, lorsqu'Alexandre considère les vertus et les vices, dans son *De fato*, il exprime son anti-déterminisme en ces termes :

Si, disent-ils [les Stoïciens], la liberté consiste à pouvoir faire l'opposé, et si c'est à des actions faites dans ces conditions que s'adressent louanges et blâmes, conseils et défenses, punitions et honneurs, la sagesse et la possession des vertus ne seront pas au pouvoir de ceux qui les possèdent, parce qu'ils ne sont plus capables des vices opposés aux vertus, et les vices ne seront pas davantage au pouvoir des méchants, car il n'est pas en leur pouvoir de n'être plus méchants. Mais assurément, il est absurde de dire que les vertus et les vices ne sont pas en notre pouvoir, et en même temps que les louanges et les blâmes s'y attachent. Ce n'est donc pas de cette façon que se définit la liberté.<sup>233</sup>

Le parallèle est frappant : les thèmes soulevés dans ce passage sont très exactement les mêmes que ceux qui seront traités au *Problème IX*. La structure démonstrative des *Problèmes Éthiques* suggère donc un passage de l'étude de la vertu à l'étude de la

<sup>233.</sup> De fato, chap. 26, 50.20-51.5. Traduction de P. Thillet: Ει, φασίν, ταῦτα ἐστιν ἐφ' ἡμῖν ὡ καὶ τὰ ἀντικείμενα δυνάμεθα, καὶ ἐπὶ τοῖς τοιούτοις οἴ τε ἔπαινοι καὶ οἱ ψόγοι, προπτοπαί τε καὶ ἀποπτροπαί, κολάσεις τε καὶ τιμαί, οὐκ ἔσται τὸ φρονίμοις εἷιναι καὶ τὰς ἀρετὰς ἔχειν ἐπὶ τοῖς ἔχουσιν, ὅτι μηκέτ' εἰσὶν τῶν ἀντικειμένων κακιῶν ταῖς ἀρεταῖς δεκτικοί, ὁμοίως δὲ οὐδὲ αἰ κακίαι ἐπὶ τοῖς κακοῖς· οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τούτοις τὸ μηκέτ' εἷιναι κακοῖς · ἀλλὰ μὴν ἄτοπον τὸ μὴ λέγειν τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ἐφ' ἡμῖν μηδὲ τοὺς ἐπαίνους καὶ τοὺς ψόγους ἐπὶ τούτων γίνεσθαι· οὐκ ἄρα τὸ ἐφ' ἡμῖν τοιοῦτον.

responsabilité morale, qui constituera la catégorie de "ce qui dépend de nous" ( $\tau$ ò  $\epsilon$ ¢'  $\eta\mu \hat{\imath}\nu$ ), parallèle à l'étude du *De fato*.

128.30

129.1

Que ce ne sont pas tous ceux qui commettent des fautes qui les commettent en ignorant que leurs actes sont mauvais et nuisibles.

Que ce ne sont pas tous ceux qui commettent des fautes qui les commettent en ignorant que leurs actes sont mauvais et nuisibles><sup>17</sup>, c'est évident si on considère l'exemple de ceux qui savent qu'ils commettent une faute et qui pourtant ne se contrôlent pas eux-mêmes, à cause de leur mollesse et de leur manque de discipline.

Parmi eux se trouvent aussi ceux qui sont malades et qui posent <néanmoins> des actes nuisibles pour leur propre personne, tout en n'ignorant pas la nature de ces actes ; et puisqu'ils ne sont pas ignorants <de la nature de ces choses>, ils se blâment eux-mêmes, appellent à l'aide ceux qui ne commettent pas des fautes de même nature, et implorent les dieux de leur accorder un meilleur tempérament. Et parmi ceux-ci se rangent aussi ceux qui sont amoureux, eux qui, si le fait de tomber amoureux, <comme> celui de cesser d'aimer, <était> en leur pouvoir, agiraient de leur plein gré lorsqu'ils agissent conformément à ce que leur dicte leur amour.

Et <cela est> aussi évident <lorsque l'on considère l'exemple> de ceux qui commencent à commettre des fautes. En effet, aucun d'eux ne va vers ces actes au départ en ignorant que les choses mauvaises sont mauvaises. C'est ainsi que tous ceux qui commencent <à commettre des fautes> éprouvent de la honte et s'efforcent de se cacher; sous prétexte qu'ils ne feront pas deux fois des choses semblables, ils les accomplissent, <même> en étant convaincus qu'ils subiront un tort à cause de celles-ci, et ils cèdent au plaisir, non pas tant par la conviction <qu'ils font> ce qui est le plus louable pour eux, mais parce qu'ils ne veulent pas résister au plaisir en faisant un petit effort.

129.5

129.10

129.15

Cette préconception qu'ils ont au sujet des choses mauvaises, ils l'ont en raison d'une conception ferme de celles-ci qui leur fait voir ce qu'elles sont, et la cause première de ces choses en est la nature; en effet ceux qui n'ont pas encore été pervertis entièrement mais qui sauvegardent les conceptions communes et naturelles peuvent se faire une idée des meilleures choses. Car, que la nature de chacun soit inclinée vers les meilleures choses, c'est évident puisque ceux qui sont déjà engagés dans les actions mauvaises n'en font pas moins l'éloge de ceux qui n'en commettent pas, et ceux qui commettent ces fautes ne poussent pas leurs propres enfants à les faire à leur tour. L'opinion commune et la préconception de l'humanité sont aussi suffisantes pour enseigner comment les mauvaises choses sont inappropriées.

Quant aux lois qui proclament ces choses, elles sont aussi suffisantes pour enseigner celles qui sont les meilleures. Outre ces choses, tous les enseignants et les précepteurs également permettent aux enfants de se faire une idée des meilleures choses en les avisant généralement de fuir les mauvaises choses.

Alors, que ce n'est pas par ignorance de ce qui est mauvais que les fautes sont commises, c'est évident <lorsque l'on considère> ces exemples et d'autres de même nature. Que ce n'est pas non plus par contrainte que <ceux qui commettent des fautes> posent les actes qui sont vils, c'est clair puisque ce sont eux-mêmes qu'ils meuvent toutes les parties de leur corps en vue de telles actions, en y réfléchissant et en les choisissant de manière délibérée. Car si ceux qui posent un acte délibéré sont contraints, quels seraient ceux qui n'agissent pas sous la contrainte?

129.20

 était assurément en leur pouvoir de ne pas faire ces choses qui les ont rendus tels, ils ne s'en sont pas gardés.

Si, par contre, lorsqu'ils commencèrent eux-mêmes à commettre des fautes, les

mauvaises choses ne leur apparaissaient pas utiles et louables, et qu'ils ont
pourtant persévéré dans ces choses et ont acquis une mauvaise disposition à
cause de la négligence de leur propre personne, les choses leur apparaissent

dorénavant> ainsi. Dans ce cas, ils seraient eux-mêmes responsables d'une
représentation de cette nature résultant de ces actes, étant pour eux-mêmes
responsables d'une telle disposition. C'est en vertu de cette disposition qu'ils
possèdent de telles représentations à propos des mauvaises choses.

En témoigne aussi le fait que l'on déteste et que l'on châtie ceux qui commettent des fautes de cette manière, parce que c'est volontairement qu'ils agissent et qu'ils sont responsables de telles actions, alors que ceux qui posent involontairement un acte quelconque de cette nature obtiennent le pardon. Car pour quelle raison, si tous les actes sont involontaires, les uns sont-ils pardonnés tandis que les autres ne le sont pas ?

130.5

Si, en effet, lorsque c'était en leur pouvoir de s'abstenir de ces actes en en reconnaissant la nature et si, sachant cela, ils ne s'en soucièrent pas, alors ils seraient encore eux-mêmes responsables et les <actes> de cette nature seront

accomplis de plein gré. Par contre, s'ils ignoraient même cela, comment ne seraient-ils pas eux-mêmes dignes de pardon ?

<Il y a> une preuve suffisante que certains fautifs ne commettent leurs fautes
130.10 ni sous l'effet de la contrainte, ni par ignorance des meilleures choses : c'est le fait qu'ils n'en éprouvent aucune peine, ni ne se repentent des fautes qu'ils ont commises. En effet, les actes qui sont faits involontairement sont causes d'affliction et s'accompagnent de regret.

Que, si les fautes étaient involontaires, elles ne seraient pas dépendantes de nous, c'est évident du fait que les actes involontaires sont ceux qui adviennent sous l'effet de la contrainte ou par ignorance et que ce que nous faisons en étant forcé, il n'est pas en notre pouvoir de ne pas le faire (car les actes qu'il n'est pas en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire, ceux-là sont faits sous l'effet de la contrainte); d'un autre côté, les fautes commises en suivant la pulsion colérique ou le désir, on dit qu'elles sont le fait de ceux qui agissent par contrainte, de sorte que les fautes commises en suivant la pulsion ou le désir ne dépendent pas de nous. Certes, si les châtiments s'appliquent aux choses qui dépendent de nous, ceux qui commettent des fautes à cause de la pulsion ou du désir n'auraient pas de raisons d'être châtiés.

130.20

130.25

Quant aux fautes qui sont commises par ignorance, si ceux qui agissent mal sont causes de leur propre ignorance, celles-là seraient dépendantes d'eux. Ils seraient alors eux-mêmes responsables de leur ignorance, si, au moment pour eux de se tourner vers les meilleures choses et de ne pas accéder à une disposition d'une nature telle qu'à travers elle ils ignorent les bonnes choses, ils ont négligé de faire une telle chose.

Toutefois il n'était pas possible pour eux de se tourner vers les meilleures choses, s'ils n'ont jamais considéré les belles choses comme étant de cette nature. Si les mauvaises choses leur renvoyaient à chaque fois la représentation des belles choses, alors il n'était plus en leur pouvoir de ne pas choisir ces choses.

Cependant ceux qui se représentent les belles choses comme <étant> belles, et qui ensuite ne choisissent pas ces choses, commettraient des fautes volontairement. Car ce n'est ni par contrainte ni par ignorance qu'ils ne portent pas leur regard vers le choix des meilleures choses, de sorte que c'est de leur propre chef qu'ils commettent des fautes et ce choix est donc volontaire.

S'ils n'étaient pas responsables de leur propre ignorance, commettre des fautes par ignorance ne serait pas dépendant d'eux ; de cette manière, aucun de ceux qui commettent des fautes n'aurait raison d'être châtié, si du moins les

châtiments s'appliquent à ce qui dépend de nous, et aucune des mauvaises actions commises ne dépend de nous, si du moins elle est involontaire, et tout ce qui est involontaire, l'est soit par ignorance, soit par contrainte.

Le Problème IX se présente d'abord comme une exploration de deux causes de l'acte involontaire : l'ignorance et la contrainte. Toutefois, cette exégèse des causes aristotéliciennes de l'involontaire, si orthodoxe soit-elle, prend chez Alexandre une couleur particulière. Elle doit en effet être lue à l'aune de la critique du déterminisme stoïcien. Cette critique n'est évidemment pas le point de mire d'Alexandre. Les adversaires stoïciens ne sont donc pas aussi présents au Problème IX. Ils n'en sont pas moins les interlocuteurs privilégiés, la question du déterminisme demeurant au coeur du problème qui touche la responsabilité morale. Il faut maintenant tenter de comprendre pourquoi Alexandre désire instaurer une responsabilité morale intrinsèque à la vie ellemême, conséquence inévitable de l'indétermination préalable sous-jacente aux êtres susceptibles de génération et de croissance. Une nécessaire responsabilité donc qui, audelà du simple caractère moral, est une responsabilité du devenir. Alexandre présentera donc au Problème IX les principes qui fondent une telle responsabilité. Il n'en définira le contenu qu'au *Problème* suivant : la responsabilité s'inscrira alors dans la téléologie même de l'être humain, au sens où le devoir d'une actualisation bonne incombe aux individus encore susceptibles d'adopter une disposition, quelle qu'elle soit par ailleurs. L'opposition systémique fondamentale entre le stoïcisme et l'alexandrisme en est une entre une explication déterministe du rapport au monde et une explication téléologique de ce même rapport.

En défendant cette approche de la responsabilité morale, Alexandre s'inscrit véritablement en faux contre l'assertion cicéronienne :

Les anciens philosophes ont pris deux partis. Il y a eu ceux qui pensaient que tout arrive par le destin, d'une manière telle que ce destin apporte la force de la nécessité. Telle était la position de Démocrite, d'Héraclite, d'Empédocle et d'Aristote. Les partisans de

l'autre position croyaient qu'il existe des mouvements volontaires de notre esprit, libres de tout destin<sup>234</sup>.

Cette classification de la pensée du Stagirite a de quoi surprendre. A.A. Long et D.N. Sedley émettent à ce sujet l'hypothèse que l'acceptation par Aristote de l'art divinatoire (thèse que Cicéron présente dans *De la divination* I, 53, 81) justifie peut-être sa présence dans cette liste. Nous ne saurions prétendre qu'Alexandre connaissait ou non ce texte de Cicéron. Chose certaine cependant, si l'idée d'associer Aristote à une forme de déterminisme était toujours véhiculée à l'époque impériale, ce qui en soi n'est pas attesté, il ne fait aucun doute qu'Alexandre devait s'y opposer avec vigueur.

La lecture qu'il propose au *Problème XI* sur le thème de la responsabilité ne laisse planer aucune ambiguïté quant à ce qu'il considère comme la position aristotélicienne par rapport à cette question : non seulement l'âme accomplit de multiples mouvements volontaires, mais plus encore, la *force de la nécessité* est limitée aux deux causes que sont l'ignorance et la contrainte. Au *Problème IX*, il restreindra considérablement le champ de ces deux causes, en explicitant avec précision les conditions de leur possibilité. Au *Problème XII*, il exclura en outre de l'involontaire, à la suite d'Aristote, tout ce dont l'origine est interne à l'agent. Alexandre fait vraisemblablement mentir Cicéron. Aussi, Cicéron poursuivait-il :

Il me semble que Chrysippe a voulu se poser en arbitre officieux entre les deux positions, et atteindre un juste milieu. Mais bien qu'il se penche plutôt vers ceux qui sont en faveur de mouvements de l'âme libres de la nécessité, en développant sa propre formulation, il tombe dans deux difficultés qui le mènent à affirmer malgré lui la nécessité du destin<sup>235</sup>.

<sup>234.</sup> SVF II, 974 = Cicéron, Du destin 39-43. Traduction de J. Brunschwig et P. Pellegrin.

<sup>235.</sup> Ibidem.

La première difficulté dont parle Cicéron est celle qui consistera à justifier la responsabilité morale en conciliant imputabilité et destin. Quant à la deuxième, elle sera de situer l'origine de l'assentiment de telle sorte qu'il s'inscrive dans un processus causal sans être pour autant entièrement déterminé. Chrysippe avait tenté de répondre à l'une et l'autre de ces difficultés. Dans chacun des cas Chrysippe aura réussi à préserver à la fois le déterminisme et une forme relative de liberté morale à l'égard du destin. Cependant, les solutions chrysipéennes n'auront pas su satisfaire Alexandre. La téléologie héritée de l'éthique aristotélicienne qui inspire le système alexandriste y est radicalement opposée.

Alexandre confrontera ainsi le déterminisme à une forme de responsabilité, corollaire essentiel de la notion aristotélicienne du volontaire. En exposant les deux causes de l'involontaire, il veut en effet limiter la portée des influences extérieures sur l'agir humain. Pour parvenir à cette fin, Alexandre doit d'abord éviter que la responsabilité ne se limite à la simple imputabilité. Ainsi, en proposant une responsabilité morale antérieure à l'acte, naturellement inscrite dans la dimension téléologique, Alexandre entend rivaliser avec la nécessité. Cette responsabilité "préexistante" est bien un effet direct de la reconnaissance de l'importance de la vie ellemême, vie qui impose naturellement à l'individu une téléologie propre et particulière, comme Alexandre le soutenait au *Problème I*.

En explicitant l'involontaire aristotélicien, il veut démontrer que la responsabilité ne s'applique pas seulement à l'acte accompli, mais aussi, et surtout, à l'acte à venir, dont les conditions d'une actualisation bonne (conformité à la nature, etc.) ont déjà été explicitement posées. Or, puisque la responsabilité touche à l'acte, elle devra s'étendre jusqu'à ce qui le soutient : la disposition.

# 128.25-129.3 : La responsabilité originelle

La responsabilité à l'égard de la disposition découle de l'indétermination préalable. Puisque nous sommes d'abord dans un état moralement indéterminé, et que nos activités produiront de manière connaturelle une disposition de qualité identique, nous sommes d'abord responsables de notre propre actualisation vertueuse. Cette idée est aussi présente dans le *De fato*. Après avoir démontré au chapitre 28 que nous sommes libres de notre devenir, Alexandre poursuit au début du chapitre 29:

Nous avons donc montré que de cette façon il est au pouvoir de l'homme sensé d'être tel (bon), parce qu'il est lui-même cause d'une telle disposition et de son acquisition du fait qu'il possède tout d'abord la liberté de ne point devenir tel<sup>236</sup>.

Cette thèse sera développée davantage au *Problème X* des *Problèmes Éthiques*. Alexandre montrera pour le moment, à l'instar des chapitre 27-28 du *De fato*, que l'actualisation de la vertu échappe à la nécessité et au destin, interdisant alors que les activités qui l'engendrent ne soient imposées à l'individu "de l'extérieur". Telle sera donc la condition première de toute responsabilité : le caractère volontaire des activités susceptibles de produire la disposition, tout autant les bonnes que les mauvaises, doit être assuré.

Alexandre exclura ainsi de l'involontaire, en introduction du *Problème LX*, les comportements qui semblent à première vue posséder cette nature, mais qui relèvent de fait d'un manquement à cette responsabilité à l'égard de la téléologie naturelle. Il y aura d'abord ceux à qui on a démontré qu'ils commettaient une faute, mais qui par mollesse

<sup>236.</sup> De fato, chap. 29, 55.15-18. Traduction P. Thillet: ἐδείξαμεν δὲ ὅτι οὕτως ἐπ'αὐτῷ τῷ φρονίμῳ τὸ είναι τοιούτῳ ὅτι τῆς τοιαύτης ἔξεως καὶ τῆς κτήσεως αὐτῆς αὐτὸς αἴτιος τῷ καὶ τοῦ μὴ γενέσθαι τοιοῦτος ἔχειν πρότερον τὴν ἑξουσίαν.

et manque de discipline (διὰ μαλακίαν καὶ ἀνασκησίαν) la commettront tout de même. À classer parmi la même catégorie, nous trouvons les malades qui ne s'abstiennent pas d'actes nuisibles à leur santé bien qu'ils sachent que ces activités sont nuisibles. Alexandre y ajoute ceux qui aiment, puisque le fait d'aimer dépend d'eux et, finalement, ceux qui commencent à commettre des fautes et ne rebroussent pas chemin (128.25-129.3).

Cette critique de la "facilité" et du manque d'effort peut aussi être envisagée comme une conséquence de l'acceptation de la thèse déterministe. Alexandre dénonce dans le *De fato* les effets du déterminisme sur l'effort moral en ces termes :

Si donc, la réalité étant bien telle, leur doctrine prenait une telle force que les hommes en arrivent à croire que nous ne sommes maîtres de rien, qu'au contraire nous ne faisons toujours que nous laisser conduire par les circonstances, [...] qu'en seront les conséquences? Tout le monde, par suite de cette croyance, renoncera à tout ce qui exige effort et soucis, et choisira les plaisirs faciles. [...] Étant donc dans de telles dispositions, et puisque leurs actes sont en conformité avec leurs préférences — car manifestement, par suite de leur fausse croyance à leur égard, les choses ne pourront être autrement qu'elles sont — qu'en pourra-t-il résulter sinon un mépris de tous à l'égard du bien, parce que l'acquisition et la conservation de tout ce qui est de cet ordre exigent un effort, tandis que le choix du mal se fait avec facilité et même plaisir?<sup>237</sup>

<sup>237.</sup> De fato, chap. 16, 35.4-24. Traduction P. Thillet: εἰ δὲ τούτων οὕτως ἐχόντων ἀσχὺν αὐτῶν ἡ δόξα τοσαύτην λάβοι, ὡς πάντα ἀνθρώπους πιστεῦσαι, ὅτι ἡμεῖς μὲν οὐδενὸς κύριοι, ἑπόμεθα δὲ τοῖς περιεστῶσιν ἀεὶ, [...] πάντας ἀνθρώπους διὰ τὴν τοιάνδε πίστιν τὰ μὲν ὅσα μετὰ πόνου τινὸς καὶ φροντίδος γίνεται, τούτοις μὲν χαίρειν λέγειν, αἰρεῖσθαι δὲ τὰς μετὰ ῥαστώνης ἡδονάς; [...] Οὕτως δ' αὐτῶν διαῖκειμένων [...] (οὐ γὰρ δὴ διὰ τὴν περὶ αὐτῶν ἐψευσμένην πίστιν ἄλλως πως ἔξει τὰ πράγματα ὡς ἔχει) ἄλλο τι ἢ τῶν μὲν καλῶν παρὰ πάντων ὁλιγωρία τις ἔσται· πάντων γὰρ ἡ κτῆσίς τε καὶ παρουσία τῶν τοιούτων μετὰ καμάτου περιγίνεται, τῶν δὲ κακῶν αἴρεσις ἄτε γινομένων μετὰ ῥαστώνης τε καὶ ἡδονῆς; Les thèmes de l'acquisition (κτῆσις) et de la présence (παρουσία) en nous des vertus apparaîtront dans la conclusion du Problème suivant

Ainsi, les diverses "fautes", identifiées par Alexandre, sont autant de manières d'échapper à notre téléologie naturelle, téléologie que décrivait en ces termes Aristote:

Objectera-t-on que tous les hommes ont en vue le bien qui leur apparaît comme tel, mais qu'on n'est pas maître de ce que telle chose nous apparaît comme bonne, et que le tempérament de chacun détermine la façon dont la fin lui apparaît. <À cela nous répliquons> que si chacun est en un sens cause de ses propres dispositions, il sera aussi en un sens cause de l'apparence; sinon personne n'est responsable de sa mauvaise conduite, mais c'est par ignorance de la fin qu'il accomplit ses actions, pensant qu'elles lui procureront le bien le plus excellent; et la poursuite de la fin n'est pas ainsi l'objet d'un choix personnel, mais exige qu'on soit né, pour ainsi dire, avec un œil qui nous permettra de juger sainement et choisir le bien véritable; et on est bien doué quand la nature s'est montrée libérale pour nous à cet égard (c'est là, en effet, le plus grand et le plus beau des dons, et qu'il n'est pas possible de recevoir ou d'apprendre d'autrui, mais qu'on possédera tel qu'on l'a reçu en naissant, et le fait d'être heureusement et noblement doué par la nature sur ce point constituera, au sens complet et véritable, un bon naturel)<sup>238</sup>.

La responsabilité morale alexandriste propose une forme de détermination naturelle qui n'affecte pas la responsabilité elle-même, mais bien les capacités naturelles de l'individu, celles inhérentes aux facultés de son âme, à sa rationalité. Nous pourrions

<sup>(</sup>PEX, 131.14-15).

<sup>238.</sup> EN, III, 5, 1114a31-1114b12. Traduction J. Tricot: εἰ δέ τις λέγοι ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ' ὁποῖός ποθ' ἔκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ· εἰ μὲν οῦν ἔκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεώς ἐστί πως αἰτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος· εἰ δὲ μή, οὐθεὶς αὐτῷ αἴτιος τοῦ κακοποιεῖν, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν τοῦ τέλους ταῦτα πράττει, διὰ τούτων οἰόμενος αὐτῷ τὸ ἄριστον ἔσεσθαι, ἡ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ἡῆ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἰρήσεται, καὶ ἔστιν εὐφυὴς ῷ τοῦτο καλῶς πέφυκεν· τὸ γὰρ μέγιστον καὶ κάλλιστον, καὶ ὁ παρ' ἑτέρου μὴ οῖόν τε λαβεῖν μηδὲ μαθεῖν, ἀλλ' οῖον ἔφυ τοιοῦτον ἕξει, καὶ τὸ εῦ καὶ τὸ καλῶς τοῦτο πεφυκέναι ἡ τελεία καὶ ἀληθινὴ ἄν εἴη εὐφυῖα.

dire, de manière plus forte, qu'il est ici question de poser, de manière préliminaire mais très nette, ce qui constituera une condition incontournable du rapport responsable de l'individu au monde : la relation d'intériorité. Tout ce qui dépend de nous, en tout ou en partie, est susceptible d'être influencé par nos actions. Alexandre avait déjà insisté au *Problème I*, sur la naturalité du mieux :

Le fait de « vivre »[...] nous a été concédé par la nature en vue de « vivre bien ». [...] Il est préférable de <choisir> en vue de la meilleure des possibilités qui sont advenues en nous. En effet, la meilleure finalité est la vie bonne, et cela ne peut pas se produire indépendamment du fait de vivre <lui-même>.<sup>239</sup>.

Une lourde responsabilité nous incombe en regard de la vie elle-même. Chez Alexandre, cette responsabilité de conduire notre vie en vue d'acquérir une disposition de qualité est centrale. Tout le processus d'apprentissage de la vertu est dirigé vers cet état presque permanent, mais jamais entièrement assuré, de la vertu actualisée dans l'homme. Et c'est précisément cette responsabilisation téléologique de l'individu que ne permet pas le déterminisme stoïcien.

Il n'est pourtant pas aisé de tracer un portrait global de ce déterminisme. Une multitude de positions s'affrontent, se complètent ou se contredisent, et ce à l'intérieur même du système stoïcien. Deux de ces positions, représentant deux grandes tendances explicatives du destin, peuvent pourtant être mises en lumière dans les *Problèmes Éthiques*. La première est celle d'un déterminisme strict, où tout, absolument tout, est entièrement soumis à une forme de volonté divine. C'était, par exemple, la position de Cléanthe : "Conduisez-moi, Zeus et toi Destinée, vers là où vous l'avez disposé pour

<sup>239.</sup> PEI, 119.19-21.

moi. Car je suivrai sans faillir. Mais si je devenais méchant et si je ne le voulais pas, je ne suivrai pas moins."<sup>240</sup>

Le passage du *De fato* précité s'adresse à ce type de déterminisme. Alexandre l'a aussi critiqué au *Problème* précédent. Ici encore, il sera critique à l'égard de ceux qui maintiennent une telle détermination du monde :

Et puisqu'ils ne sont pas ignorants <de la nature de ces choses>, ils se blâment euxmêmes, appellent à l'aide ceux qui ne commettent pas des fautes de même nature, et implorent les dieux de leur accorder un meilleur tempérament<sup>241</sup>.

En rapportant le déterminisme strict dans le giron de la perspective aristotélicienne des causes de l'involontaire, Alexandre accuse le stoïcisme de refuser la responsabilité inhérente au savoir et à la capacité qui le sous-tend, ce qui, pire encore, revient à nier l'importance de la vie, suprême conformité à notre nature.

129.3-129.20 : Le savoir et l'ignorance, dimension sociale de la responsabilité

Pour Alexandre, le déterminisme est inconciliable avec la raison humaine qui, à l'instar de toute disposition, doit s'actualiser de manière conforme à la nature, conforme au raisonnement juste. Accepter la conclusion de Cléanthe constitue au yeux d'un alexandriste une aliénation complète à l'égard de la responsabilité. Les exemples d'Alexandre servent précisément à démontrer qu'un déterminisme qui remplacerait la responsabilité morale dans la justification des actes est incompatible avec les thèses stoïciennes elles-mêmes. En effet, arguera-t-il, si nous acceptons que ceux qui agissent mal ont honte et cherchent à se dissimuler et que, s'ils savent que ce qu'ils font est

<sup>240.</sup> *SVF* I, 527 = Cléanthe, cité par Épictète, *Manuel*, 53, traduction de J. Brunschwig et P. Pellegrin.

<sup>241.</sup> PE IX, 128.29-30.

nuisible, ils cèdent au plaisir parce qu'ils refusent de fournir l'effort nécessaire pour résister (129.3-129.8) alors comment pouvons-nous aussi affirmer à l'instar d'Épictète:

De manière fort convenable, la seule chose que les dieux ont mis en notre pouvoir, c'est celle qui est de la plus haute importance : l'usage correct de nos représentations. [...] Que dit Zeus? "Épictète, si cela avait été possible, j'aurais rendu ton misérable corps et ton petit avoir libres et sans entraves. [...] Puisque, néanmoins, je n'ai pas été capable de faire cela, je t'ai donné une partie de moi-même, ce pouvoir de rechercher et d'éviter, de désirer et de fuir, en un mot, le pouvoir de te servir de tes impressions. Si tu en prends soin et si tu places en lui tout ce que tu as, tu ne seras jamais empêché, ni entravé<sup>242</sup>.

Alexandre se rabat alors sur la terminologie stoïcienne. Il s'en remettra en effet à leur noétique, affirmant que ceux qui posent des gestes condamnables ne sauraient le faire par ignorance : les fautifs ont, en effet, une conceptions innée, une préconception ( $\pi p \acute{o} \lambda \eta \psi \iota \varsigma$ ) du mal, déjà actualisée en une conception ferme ( $\check{\epsilon} \nu \nu o \iota \alpha$ ) de ce que sont les choses médiocres. L'énoncé est simple : nous ne pouvons agir en dehors du cadre moral. Nous pourrions dire, en termes plus modernes, qu'Alexandre ne conçoit pas la possibilité d'une figure amorale, dégagée du cadre global que constitue l'éthique, cadre qui se superpose à l'ensemble des citoyens certes, mais aussi au vécu individuel. Cette expression morale de la loi, internalisée à la manière aristotélicienne, est suffisante pour garantir la transmission des connaissances morales quant à la nature bonne ou mauvaise de chaque chose qui tombe sous elle (129.8-129.16)<sup>243</sup>. Aussi, la cité a pour mission de

<sup>242.</sup> Épictète, Entretiens I, 1, 7-12. Traduction J. Brunschwig et P. Pellegrin.

<sup>243.</sup> Robert Sharples fait remarquer à propos du passage de 129.9-129.11 ("Cette préconception qu'ils ont au sujet des choses mauvaises, ils l'ont en raison d'une conception ferme de celles-ci [...]; en effet ceux qui n'ont pas été pervertis entièrement mais qui sauvegardent les notions communes et naturelles peuvent se faire une idée des meilleures choses") que la terminologie utilisée par Alexandre (πρόληψις, ἕννοια, κοινή τε καὶ φυσική) est essentiellement stoïcienne. Il suggère en outre qu'elle a été empruntée à l'Épicurisme. Pour les Stoïciens, les préconceptions (πρόληψεις) sont des conceptions (ἕννοιαι) qui se développent naturellement. Robert Sharples émet cependant un doute quand à l'utilisation qu'en fait Alexandre

s'assurer que la transmission de ces notions soit effective, par l'entremise des lois, des enseignants et des précepteurs. Ainsi, Alexandre propose un cadre citoyen de la morale, fondé sur l'opinion commune ( $\dot{\eta}$  κοιν $\dot{\eta}$  φών $\eta$ ) qui, mise en relation avec les préconceptions individualisées ( $\pi$ ρόληψις), ajoute à la dimension personnelle de la responsabilité une dimension plus vaste : celle d'une responsabilité communautaire. Or, cette responsabilité plus vaste à l'égard des lois de la cité, de leur connaissance et de leur reconnaissance, assure le caractère volontaire des actes commis à l'intérieur de ce cadre moral.

Lorsqu'un individu agit de manière répréhensible, l'acte qu'il commet est l'oeuvre de sa volonté propre : il a en somme déjà donné son assentiment au moment de commettre sa faute et, en vertu de sa participation sociale à la moralité, il doit l'avoir fait en toute connaissance de ce que commande la convenance. Si Épictète reconnaît que l'impression, et l'assentiment qui la suit, doivent avoir été libres, il faut que l'homme échappe au destin, si l'origine de cette impression primitive est bel et bien l'éducation reçue, telle qu'elle se superpose à l'état naturel hérité dès la naissance.

Les Stoïciens concilient pourtant l'affirmation que l'ordre du monde est raison  $(\lambda \acute{o} \gamma o \varsigma)$  et que le sage doit tendre vers une connaissance toujours plus grande, plus divine, et celle qui veut que tout soit entièrement déterminé. Mais comment peut donc s'inscrire dans ce modèle la responsabilité morale ? Contre le déterminisme strict, Alexandre affiche une intransigeance complète. Mais le déterminisme plus nuancé de

dans le contexte du *Problème LX*: le terme "préconception" ne semble pas, selon lui, rendre le sens du texte. (Voir Sharples, R. W., *Op. cit.*, 1990, p. 36, note 100). Il nous semble nécessaire de l'utiliser cependant, afin d'éviter une confusion entre les termes de πρόληψις et d'ἔννοια présents ici côte à côte. Robert Sharples insiste aussi sur le fait qu'Alexandre utilise une terminologie stoïcienne pour exprimer un point de vue qui ne l'est pas. Cela n'a rien de surprenant ici compte tenu de l'utilisation fréquente de ce procédé d'emprunt terminologique dans les *Problèmes* précédents.

Chrysippe, décrit par Cicéron mais aussi par Aulu-Gelle dans ses *Nuits Attiques*, offre une réponse qui pourrait bien s'avérer convaincante :

Le destin que les Grecs nomment είμαρμένη, Chrysippe, chef de la philosophie stoïcienne, l'a défini à peu près ainsi : le destin est, dit-il, une suite et un enchaînement éternel et immuable de faits se déroulant et se nouant lui-même par un ordre constant de successions dont il est formé et tressé. Mais j'ai transcrit les mots même de Chrysippe autant que j'ai pu m'en souvenir, afin que si quelqu'un trouve à mon interprétation trop d'obscurité, il porte son attention aux mots du philosophe lui-même. Dans le livre IV du traité *De la providence*, il dit que le destin est un ordre naturel pour la totalité des événements, puisqu'ils découlent les uns des autres et se donnent naissance les uns les autres de toute éternité, leur entrelacement étant intransgressible. [...]

Quoique ce soit un fait, dit-il, qu'en raison d'une structure nécessaire et fondamentale tout soit déterminé et enchaîné par le destin, cependant la nature de nos esprits est soumise différemment au destin suivant leur qualité individuelle. Car s'ils ont été façonnés par la nature dès l'abord pour la santé et l'utilité, ils franchissent toute cette violence du destin qui les attaque de l'extérieur sans trop d'obstacles et de difficultés. Si au contraire ils sont rudes, maladroits, grossiers et ne sont pas soutenus par l'appui d'une bonne éducation, même s'ils ne subissaient qu'un assaut faible ou nul de désagréments dus au destin, ils se ruent cependant dans des fautes et des erreurs continuelles d'un élan spontané, du fait de leur gaucherie. L'enchaînement naturel et nécessaire, qu'on appelle destin, fait aussi que cela se passe de cette manière. La définition même veut en effet, pour ainsi dire, qu'il soit fatal par enchaînement de causes que les mauvaises natures ne soient pas exemptes de fautes et d'erreurs<sup>244</sup>.

Aux dires d'Aulu-Gelle, Chrysippe soutient donc que l'enjeu du déterminisme n'est pas uniquement la relation causale physique qui semble unir les choses, mais bien davantage la force de la nécessité qui s'impose ou non à l'être humain. S'il y a destin alors que l'homme est apte à se libérer de l'emprise de la nécessité, il y aura possibilité d'une imputabilité et d'une responsabilité morale. Cependant, il reste encore à identifier le truchement par lequel les êtres humains peuvent échapper à la contrainte du destin.

<sup>244.</sup> Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, VII, 2, 1-14, traduction de R. Marache, modifiée par R. Dufour.

La réponse stoïcienne sera simple : certes le destin et le monde, qui relèvent d'un seul et même ordre rappelons-le, imposent des impressions, mais il demeure en notre pouvoir d'y adhérer ou non. Ainsi, le concept fondamental qui permettra à Chrysippe d'intégrer une forme de responsabilité dans son modèle déterministe sera la notion d'assentiment.

### 129.20-129.24: La contrainte et l'assentiment

Cette solution ne satisfait pas Alexandre. En effet, la perspective alexandriste associe implicitement la nécessité imposée par le destin à une forme de contrainte  $^{245}$ . Or, Alexandre entend démontrer qu'à l'instar de l'ignorance, la contrainte qu'exerce le destin ne saurait décharger l'individu de sa responsabilité, pas plus qu'elle ne peut être cause de ses mauvaises actions. Pour Alexandre, la contrainte ne peut être cause de nos mauvaises actions dès lors que ces actions impliquent préalablement un choix. Lorsque nous cherchons à combler nos appétits, dit-il, nous n'agissons pas par contrainte, mais c'est par une impulsion propre à nous-mêmes (κατὰ τὴν ἑξ αὑτῶν ὁρμὴν) que nous mettons en mouvement nos membres vers les objets de plaisir. Et pour qu'un tel mouvement soit possible chez l'être humain, il faut d'abord que l'agent ait souhaité l'objet de son désir, et qu'il ait choisi de s'y diriger (129.20-129.24) $^{246}$ . Nous avons déjà

<sup>245.</sup> La structure duelle du *Problème IX* se retrouve aussi dans le chapitre 29 du *De fato*: Alexandre y traite la responsabilité à l'égard de la disposition (voir note 198), puis s'attarde à la liberté à l'égard du devenir (*De fato*, chap. 29, 56.3-5. Traduction P. Thillet.: "En second lieu, ce n'est pas contraint par la nécessité que l'homme sensé fait l'un des actes qu'il a choisi de faire, mais bien en tant qu'il est maître lui-même de ne pas le faire.").

<sup>246.</sup> La contrainte, ou compulsion ( $\beta$ i $\alpha$ ), est une cause entièrement externe. Un désir, interne, ne peut donc pas être une  $\beta$ i $\alpha$ , puisque ce qui résulte du choix et de la délibération doit être volontaire, même lorsque ce choix se fait en réponse à une situation difficile (*EN*, III, 1, 1110a4-19; voir aussi *PE XII*).

montré comment ce passage pouvait être lu en parallèle avec le *De fato*. <sup>247</sup> Mais qu'en est il du lien entre Alexandre et le Stagirite? Alexandre se conforme ici en tout point à la pensée de son maître quant au caractère volontaire d'une telle impulsion :

[...] l'acte volontaire semblerait être ce dont le principe réside dans l'agent lui-même connaissant les circonstances particulières au sein desquelles son action se produit. Sans doute, en effet, est-ce à tort qu'on appelle involontaires les actes faits par impulsivité ou par concupiscence. D'abord, à ce compte-là on ne pourrait plus dire qu'un animal agit de son plein gré, ni non plus un enfant. Ensuite, est-ce que nous n'accomplissons jamais volontairement les actes qui sont dus à la concupiscence ou à l'impulsivité, ou bien serait-ce que les bonnes actions sont faites volontairement, et les actions honteuses involontairement? Une telle assertion n'est-elle pas ridicule, alors qu'une seule et même personne est la cause des unes comme des autres ? Mais sans doute est-il absurde de décrire comme involontaire ce que nous avons le devoir de désirer : or nous avons le devoir, à la fois de nous emporter dans certains cas, et de ressentir de l'appétit pour certaines choses, par exemple pour la santé et l'étude. D'autre part, on admet que les actes involontaires s'accompagnent d'affliction, et les actes faits par concupiscence, de plaisir. En outre, quelle différence y a-t-il, sous le rapport de leur nature involontaire, entre les erreurs commises par calcul, et celles commises par impulsivité? On doit éviter les unes comme les autres, et il nous semble aussi que les passions irrationnelles ne relèvent pas moins de l'humaine nature, de sorte que les actions qui procèdent de l'impulsivité ou de la concupiscence appartiennent aussi à l'homme qui les accomplit. Il est dès lors absurde de poser ces actions comme involontaires<sup>248</sup>.

<sup>247.</sup> De fato, 40.10-14. Traduction de P. Thillet: "Ce n'est pas en effet sous l'action de quelque chose qui les contraint du dehors qu'ils font les actes qu'ils font, contre lesquels il leur était possible sans doute de se prémunir aussi, mais sous l'effet de la nature qui est en eux, il ne leur est pas possible de faire quoi que ce soit pour l'avoir appris; qui, dès lors, ne serait pas responsable de ces fautes mêmes?" (Ου γάρ υπό τινος έξωθεν καταναγκάζοντος αυτούς ποιούσιν & ποιούσιν ω ισως ενήν αυτοίς και φυλάξασθαι, άλλ' υπό της φύσεως της εν αυτοίς ουδέν οιόν τ' εστιν μαθόντας ποιήσαι, και τίς ουκ &ν αυτοίς τοίς άμαρτανομένοις αιτιος είη;).

<sup>248.</sup> EN, III, 1, 1111a24 et ss, traduction J. Tricot: [...] τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἀν είναι οῦ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἔκαστα ἐν οῖς ἡ πρᾶξις. ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια είναι τὰ διὰ θυμὸν ἡ ἐπιθυμίαν. πρῶτον μὲν

Ainsi, si ceux qui effectuent un choix peuvent être réputés contraints, tous seraient contraints<sup>249</sup>. Si nous admettons un déterminisme dans le domaine du choix, nous faisons de l'involontaire une catégorie si englobante que la responsabilité y disparaît. La question du destin se pose dorénavant ainsi : avons-nous la possibilité de résister à nos représentations?

Alexandre n'invente rien ici. Le stoïcisme avait déjà été confronté à cet obstacle. Cicéron décrivait ainsi ce problème rencontré par Chrysippe :

Si tout arrive par le destin, tout arrive en vertu d'une cause antécédente. Et si c'est le cas pour l'impulsion, c'est aussi le cas pour ce qui suit de l'impulsion; donc c'est le cas pour les actes d'assentiment. Mais si la cause de l'impulsion ne réside pas en nous, l'impulsion, elle non plus, n'est pas en notre pouvoir. Mais s'il en est ainsi, les résultats eux-mêmes de l'impulsion ne sont pas en notre pouvoir. Donc, ni les actes d'assentiment ni les actions ne sont en notre pouvoir. Il en résulte que ni les louanges, ni les blâmes,

γὰρ ουδὲν ἔτι τῶν ἄλλων ζώων ἑκουσίως πράξει, ουδ' οἱ παίδες εἶτα πότερον ουδὲν ἑκουσίως πράττομεν τῶν δι' ἐπιθυμίαν καὶ θυμόν, ἢ τὰ καλὰ μὲν ἑκουσίως τὰ δ' ἀισχρὰ ἀκουσίως; ἢ γελοῖον ἑνός γε αἰτίου ὄντος; ἄτοπον δὲ ἴσως ἀκούσια φάναι ῶν δεῖ ὁρέγεσθαι δεῖ δὲ καὶ ὁργίζεσθαι ἐπί τισι καὶ ἐπιθυμεῖν τινῶν, οῖον ὑγιείας καὶ μαθήσεως. δοκεῖ δὲ καὶ τὰ μὲν ἀκούσια λυπηρὰ εῖναι, τὰ δὲ κατ' ἐπιθυμίαν ἡδέα. ἔτι δὲ τί διαφέρει τῷ ἀκούσια εῖναι τὰ κατὰ λογισμὸν ἢ θυμὸν ἀμαρτηθέντα; φευκτὰ μὲν γὰρ ἄμφω, δοκεῖ δὲ οὺχ ἣττον ἀνθρωπικὰ εῖναι τὰ ἄλογα πάθη, ὥστε καὶ αἱ πράξεις τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας. ἄτοπον δὴ τὸ τιθέναι ἀκούσια ταῦτα.

<sup>249.</sup> Alexandre a compris au sens très large l'assertion d'Aristote en EN III, 1 1110b11, qui veut que le plaisir ou le caractère agréable ne puisse représenter une contrainte, sous peine de généraliser la contrainte à l'ensemble des actes (εἰ δέ τις τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλὰ φαίη βίαια είναι ἀναγκάζειν γὰρ ἔξω ὄντὰ, πάντα ἀν εἰη αὐτῶ βίαια·).

ni les honneurs, ni les punitions ne sont justes. Puisque ce raisonnement est vicieux, ils considèrent comme une inférence probable que tout n'arrive pas par le destin.<sup>250</sup>

Selon Cicéron, la contre-offensive de Chrysippe à cet argument consiste à subdiviser l'ordre des causes qui produisent l'action :

Parmi les causes, dit-il, certaines sont complètes et premières, d'autres auxiliaires et prochaines. De sorte que, quand nous disons que tout arrive par le destin en vertu de causes antécédentes, nous ne voulons pas qu'on entende cela au sens de "causes complètes et premières" mais au sens de "causes auxiliaires et prochaines". Il réplique comme suit au raisonnement que j'ai exposé plus haut : "Si tout arrive par le destin, il s'ensuit bien que tout arrive par des causes antérieures, non pas cependant par des causes premières et complètes, mais par des causes auxiliaires et prochaines. Si ces dernières ne sont pas en notre pouvoir, il ne s'ensuit pas que notre impulsion elle-même ne soit pas en notre pouvoir. Si, par contre, nous disions que tout arrive par des causes complètes et premières, il s'ensuivrait effectivement que, puisque ces causes ne sont pas en notre pouvoir, l'impulsion non plus ne serait pas en notre pouvoir." [...] Il pense qu'il peut facilement expliquer l'affirmation selon laquelle les assentiments viennent de causes antérieures. Car bien que l'assentiment ne puisse pas se produire à moins qu'il ne soit provoqué par une impression, pourtant, puisque cette impression est sa cause prochaine, et non sa cause première, Chrysippe entend lui donner l'explication que je viens de dire.251

Alexandre accepte assurément que les assentiments proviennent de causes antérieures. Ce qu'il conteste, c'est le caractère nécessaire de ces causes et de leurs implications sur le plan de l'action humaine. Nous laissons provisoirement de côté l'hypothèse des causes, qui sera traitée ultérieurement par Alexandre. Disons pour le moment que la cause de l'assentiment ne se limite pas chez Alexandre à la pure impression<sup>252</sup>.

<sup>250.</sup> SVF II, 974 = Cicéron, Du destin, 39-43, traduction J. Brunschwig et P. Pellegrin.

<sup>251.</sup> *Ibidem*.

<sup>252.</sup> Alexandre critique par ailleurs l'argument stoïcien qui vise à concilier destin et liberté par l'entremise de l'impulsion et de l'assentiment dans le *De fato*, chap. 14, 29.1-

L'impression ne se produit pas dans le vide. Lorsqu'elle se présente à l'agent, elle est perçue en fonction de la disposition. Or, dans cette disposition, Alexandre a suffisamment insisté là-dessus, s'inscrit déjà une responsabilité. Alexandre oppose alors l'assentiment chrysippéen à ce qui le sous-tend : l'éducation. En effet, c'est l'éducation reçue, de l'aveu même de Chrysippe, qui forme la disposition dont dépend l'assentiment. Or dans une perspective téléologique comme celle que défend Alexandre, il est impossible, du point de vue de la disposition, d'échapper à la responsabilité morale, puisque le simple devenir est en soi objet de responsabilité.

Alexandre en proposera deux exemples : ceux qui ont acquis une disposition perverse ne sont pas ignorants des mauvaises choses, et une telle disposition ne saurait en aucun cas justifier le caractère involontaire des fautes (129.24-130.2) ; si un homme devient à ce point perverti qu'il n'a plus honte, et qu'il se croit apte à juger de la qualité morale d'un acte, cela ne prouve en rien que les fautes qu'il commet sont involontaires. Cet homme demeure la cause première de l'intégration à sa disposition des mauvais jugements qu'il pose, car il était d'abord en son pouvoir de s'abstenir de commettre des fautes (129.24-129.28). L'homme est ainsi responsable d'abord et avant tout de sa

<sup>32.20.</sup> 

<sup>253.</sup> Cette responsabilité est liée à la raison, qui rend l'homme naturellement supérieur et libre de ses assentiments. De fato, chap 11, 22.2-7. Traduction P. Thillet: "En fait, tout le monde est d'accord pour reconnaître que, sur tous les autres animaux, l'homme tient de la nature cette supériorité qu'il ne suit pas ses représentations de la même manière qu'eux, mais qu'il a reçu d'elle comme juge des représentations qu'il reçoit, pour décider lesquelles peuvent être choisies, la raison". (ὁμολογεῖται δὴ πρὸς ἀπάντων τὸ τῶν ἄλλων ζώων τὸν ἄνθρωπον τοῦτο παρὰ τῆς φύεως ἔχειν πλέον τὸ μὴ ὁμοιως ἐκείνοις ταῖς φαντασίαις ἕπεσθαι, ἀλλ' ἔχειν παρ' αὐτῆς κριτὴν τῶν προσπιπτουσῶν φαντασιῶν περί τινων ὡς αἰρετῶν τὸν λόγον ῷ χρώμενον, [...])

disposition et des connaissances morales qu'il se doit d'acquérir. Il est donc, *stricto sensu*, responsable des causes antécédentes de ses assentiments. En effet, même l'homme qui n'est pas ignorant et qui sait distinguer le bien du mal; s'il persévère dans les actes répréhensibles, acquiert une disposition médiocre, par négligence de sa propre personne (129.28-129.31)<sup>254</sup>. Bien que cette disposition médiocre lui fasse maintenant concevoir de manière fausse la qualité morale de ses actes, il demeurait au départ responsable de ne pas acquérir cette disposition (129.31-130.2).

En établissant cette responsabilité à l'égard de nos dispositions, Alexandre lie l'assentiment au processus téléologique. Il étend alors la responsabilité inhérente à ce processus à l'être particulier et individuel. Il montrera en outre dans la suite du *Problème* que la distinction aristotélicienne entre le volontaire et l'involontaire suffit comme modèle explicatif de la réalité morale, dès lors que notre regard se porte vers un critère unique de détermination : cela dépend-il de nous ?

130.2-130.19: Ce qui dépend de nous (τὰ εφ' ἡμῖν)

Puisqu'Alexandre veut prendre le contre-pied du déterminisme, il devra d'abord montrer que la catégorisation involontaire-volontaire résiste aux critiques sur l'assentiment et s'applique sur le plan pratique. Puis, il lui faut établir le critère unique qui permet de déterminer lequel de ces pôles peut être prédiqué de chacune des actions particulières. La première démonstration d'Alexandre sera de faire voir que la dualité volontaire-involontaire permet d'établir la valeur morale d'un acte. Il faut lire le passage de 130.2-130.12 à la lumière de l'argument, cité ci-haut, évoqué par Cicéron :

<sup>254.</sup> Voir aussi *De fato*, chap. 27, 10-13. Traduction P. Thillet: "Car ceux qui possèdent les vertus, ayant préféré le meilleur plutôt que de négliger (ἀμελεῖν) le meilleur, se sont faits eux-mêmes causes de l'acquisition de leurs vertus (αὐτοῖς αἴτιοι τῆς τῶν ἀρετῶν ἐγένοντο κτήσεως)".

Si tout arrive par le destin, tout arrive en vertu d'une cause antécédente. Et si c'est le cas pour l'impulsion, c'est aussi le cas pour ce qui suit de l'impulsion; donc c'est le cas pour les actes d'assentiment. Mais si la cause de l'impulsion ne réside pas en nous, l'impulsion, elle non plus, n'est pas en notre pouvoir. Mais s'il en est ainsi, les résultats eux-mêmes de l'impulsion ne sont pas en notre pouvoir. Donc, ni les actes d'assentiment ni les actions ne sont en notre pouvoir. Il en résulte que ni les louanges, ni les blâmes, ni les honneurs, ni les punitions ne sont justes.

Le contraste entre la réponse stoïcienne, en la personne de Chrysippe, et celle d'Alexandre sera remarquable. La description déterministe stoïcienne offre une perspective de morale individuelle, intégrée à, et alignée sur, un univers vaste et complet auquel se rapporte cet individu. De l'autre côté, même si elle laisse entrevoir une individualité responsable, la position alexandriste demeure résolument politique. Ainsi, la responsabilité individuelle n'a de sens que dans l'intérêt d'une responsabilité plus vaste. En ce sens, la sanction sociale est un guide de l'évaluation morale. Alexandre doit donc justifier la légitimité de cette relation qui se tisse entre l'individu et le social.

Pour Alexandre, cette légitimité réside précisément dans la possibilité de distinguer l'involontaire du volontaire, distinction que n'admet pas le déterminisme, qui condamne la volonté aux chaînes de la nécessité. C'est dans cette perspective que la distinction volontaire-involontaire servira de réponse à la question de l'imputabilité morale. Alexandre soutiendra d'abord que la sanction sociale ne peut être appliquée qu'à une faute commise volontairement, l'involontaire étant par ailleurs susceptible de pardon. Le passage de 130.2-130.5 est une simple reformulation de l'argument présenté par Cicéron, en termes de volontaire et d'involontaire : dans la mesure où le destin joue un rôle de cause de nos actions, et que cette cause est imposée de l'extérieur, tous nos actes seraient involontaires. Pourquoi alors certaines fautes seraient-elles dignes de pardon et d'autres pas? Rien de bien original de la part d'Alexandre, puisqu'il se conforme en tout point ici à la pensée du Stagirite.

Il y a dans l'ignorance une forme de négation de la faculté raisonnable, ce qui est inadmissible tant pour Alexandre que pour Aristote, puisque l'homme est aussi, et ce au premier chef, responsable de sa faculté irrationnelle :

[...] l'acte volontaire semblerait être ce dont le principe réside dans l'agent lui-même connaissant les circonstances particulières au sein desquelles son action se produit. Sans doute, en effet, est-ce à tort qu'on appelle involontaires les actes faits par impulsivité ou par concupiscence. D'abord, à ce compte-là on ne pourrait plus dire qu'un animal agit de son plein gré, ni non plus un enfant. Ensuite, est-ce que nous n'accomplissons jamais volontairement les actes qui sont dus à la concupiscence ou à l'impulsivité, ou bien serait-ce que les bonnes actions sont faites volontairement, et les actions honteuses involontairement? Une telle assertion n'est-elle pas ridicule, alors qu'une seule et même personne est la cause des unes comme des autres ? Mais sans doute est-il absurde de décrire comme involontaire ce que nous avons le devoir de désirer : or nous avons le devoir, à la fois de nous emporter dans certains cas, et de ressentir de l'appétit pour certaines choses, par exemple pour la santé et l'étude. D'autre part, on admet que les actes involontaires s'accompagnent d'affliction, et les actes faits par concupiscence, de plaisir. En outre, quelle différence y a-t-il, sous le rapport de leur nature involontaire, entre les erreurs commises par calcul, et celles commises par impulsivité ? On doit éviter les unes comme les autres, et il nous semble aussi que les passions irrationnelles ne relèvent pas moins de l'humaine nature, de sorte que les actions qui procèdent de l'impulsivité ou de la concupiscence appartiennent aussi à l'homme qui les accomplit. Il est dès lors absurde de poser ces actions comme involontaires<sup>255</sup>.

<sup>255.</sup> EN, III, I, III1a24 et ss, traduction J. Tricot: [...] τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἀν είναι οῦ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ΄ ἔκαστα ἐν οῖς ἡ πρᾶξις. ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια είναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν. πρῶτον μὲν γὰρ οὐδὲν ἔτι τῶν ἄλλων ζώων ἑκουσίως πράξει, οὐδ΄ οἱ παῖδες· είτα πότερον οὐδὲν ἑκουσίως πράττομεν τῶν δι' ἐπιθυμίαν καὶ θυμόν, ἢ τὰ καλὰ μὲν ἑκουσίως τὰ δ΄ αἰσχρὰ ἀκουσίως; ἢ γελοῖον ἑνός γε αἰτίου ὄντος; ἄτοπον δὲ ἴσως ἀκούσια φάναι ῶν δεῖ ὀρέγεσθαι· δεῖ δὲ καὶ ὀργίζεσθαι ἐπί τισι καὶ ἐπιθυμεῖν τινῶν, οῖον ὑγιείας καὶ μαθήσεως. δοκεῖ δὲ καὶ τὰ μὲν ἀκούσια λυπηρὰ εῖναι, τὰ δὲ κατ' ἐπιθυμίαν ἡδέα. ἔτι δὲ τί διαφέρει τῷ ἀκούσια είναι τὰ κατὰ λογισμὸν ἢ θυμὸν ἀμαρτηθέντα; φευκτὰ μὲν γὰρ ἄμφω, δοκεῖ δὲ οὐχ ῆττον ἀνθρωπικὰ εῖναι τὰ ἄλογα πάθη, ὥστε καὶ αἱ πράξεις τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ θυμοῦ καὶ ἑπιθυμίας. ἄτοπον δὴ τὸ τιθέναι ἀκούσια ταῦτα.

Le critère retenu par Alexandre est le suivant : ne pourront être involontaires, incidemment dignes de pardon, que les actes qui échappent entièrement à notre emprise et qui ne peuvent dès lors être rangés sous la catégorie des choses qui dépendent de nous (τὰ εφ' ἡμῦν).

Ce critère est l'assise alexandriste de la responsabilité morale. En effet, cette catégorie des τὰ ἐφ' ἡμῖν s'oppose dans sa dimension causale à la force de la nécessité. Plus important cependant, la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'est pas de notre ressort a un effet indirect majeur : comme ultime critère de l'intériorité de l'action morale, la catégorie des "choses qui dépendent de nous" étend la responsabilité à l'ensemble des possibles dans le champ de l'action humaine. En sortant l'individu d'un ordre des causes déterminé par une raison extérieure, Alexandre crée un être humain dramatiquement responsable de son devenir, restreignant l'influence de la nécessité à des situations limites, où l'agent ne contribue en rien à son action 256. Car la responsabilité alexandriste n'est pas seulement une responsabilité de l'acte. Elle est tout autant une responsabilité passive et propédeutique.

Passive en effet, dira Alexandre, car lorsqu'il est en notre pouvoir de résister à nos passions, et que nous négligeons de le faire, nous demeurons causes de nos actes fautifs. Ces actes seront dès lors volontaires. L'incompatibilité d'une telle assertion avec le déterminisme ne laisse planer aucun doute : si une cause externe (comme le destin par exemple) peut provoquer un acte, mais que nous conservons la possibilité de résister à

<sup>256.</sup> C'est aussi la lecture que Robert Sharples fait du πάλιν (à nouveau) de la ligne 130.8 ("ils seraient encore eux-mêmes responsables..."). Selon lui, Alexandre soutient ici qu'il y a deux raisons d'être tenu responsable : d'abord parce que nous savions ce que nous faisions au moment où nous le faisions, ensuite parce que nous avons omis d'acquérir la connaissance morale lorsque nous en avions l'occasion (Sharples, R. W., Op. cit., 1990, p. 37, note 105) Ce sont les deux sens que nous retenons ici.

cette cause, nous aurons un devoir de résistance. Alexandre n'est en ce sens pas tellement loin de l'assentiment chrysipéen, ajoutant même au passage que seule l'ignorance pleine et entière de la nature des actes fautifs, qui justifierait une erreur d'assentiment, peut être pardonnable (130.6-130.9)<sup>257</sup>.

Comme preuve de cet état de fait, Alexandre propose de considérer l'exemple de ceux qui commettent des fautes sans être contraints, ni ignorants de la qualité morale de leurs actes, et qui ne se chagrinent toutefois pas ni ne font preuve de repentir. Alexandre précise alors que leurs actes ne pourront pas être involontaires: l'involontaire est cause d'affliction et s'accompagne de regret (ἐπιλυπά τε καὶ ἐν μεταμελεία)<sup>258</sup> (130.9-130.12). Cet argument aristotélicien semble s'insérer un peu artificiellement dans l'économie de l'argument. Nous voyons mal, dans le contexte d'une discussion sur l'intériorité causale ce que peut signifier une considération sur les effets moraux d'un acte fautif involontaire. Peut-être devons-nous y lire une critique de la figure du sage stoïcien que décrivait Cléanthe, sage qui abdique impassiblement sa responsabilité au destin et qui, tout en possédant le savoir, se laisse entraîner par la nécessité.

<sup>257.</sup> Selon Robert Sharples (Sharples, R. W., *Op. cit.*, 1990, p. 37, note 106), Richard Sorabji considère qu'Alexandre va plus loin qu'Aristote ici (voir aussi *PE LX*, 130.25). En effet, pour Aristote, l'agent qui ne sait pas ce qui est bien *stricto sensu* ne peut être digne de pardon, tandis que l'ignorance des circonstances particulières entourant une action donnée peut-être pardonnée (*EN*, III, 1, 1110b28-1111a2; III, 5, 1114a9-10, 1114a31-b25). R. Sharples doute cependant qu'il y ait réelle divergence entre Aristote et Alexandre. Le cas de figure évoqué par le passage de 130.8-9 serait celui d'une personne qui ne savait pas même que ses actions avaient une incidence sur son développement moral. À l'instar de R. Sharples, nous ne croyons pas qu'Alexandre soutiendrait qu'une telle personne existe vraiment (même les déterministes montrent par leurs actions une compréhension de ce fait. *De fato*, 18, 188.19-189.9). Aristote envisageait déjà que les "exceptions" à la norme humaine ne pouvaient être intégrées à une théorie morale générale (*EN*, VII, 5, 1149a16).

<sup>258.</sup> Voir aussi EN, III, I, II 10b22 et ss. : τὸ δὲ δι ἀγνοιαν οὐχ ἑκούσιον μὲν ἄπαν ἑστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἑν μεταμελεί $\alpha$ .

Nous avons suffisamment démontré qu'Alexandre s'objecte à un abandon de la responsabilité au profit du destin. Il lui reste maintenant à démontrer que le critère d'intériorité de la cause peut résoudre les apories concernant l'imputabilité morale, comprise comme une reconnaissance du caractère volontaire d'un acte fautif. Ce qui détermine en dernier lieu ce caractère volontaire ou non d'un acte, c'est la relation de dépendance à nous (ἐφ' ἡμῦν) de la cause antécédente. Il faut comprendre ici que l'utilisation de cette catégorie du rapport de dépendance est teintée d'une polémique. Chrysippe, en effet, reconnaît que l'agent exerce une influence. Il conçoit cette influence comme une co-participation agent-destin à l'acte qui s'effectue. Diogenianus, cité par Eusèbe dans sa *Préparation évangélique*, rapporte ainsi cette défense chrysipéenne:

Par conséquent, [Chrysippe] dit dans le livre II [de son traité *Du destin*] qu'il est évident que beaucoup de choses ont leur origine en nous, mais qu'elles aussi sont pourtant co-déterminées par le destin en liaison avec le gouvernement du monde. Et il recourt à des exemples tels que ceux-ci. Que le vêtement ne doive pas être détruit, cela était déterminé par le destin, non pas absolument, mais en même temps que le soin avec lequel on le garde en bon état.[...] Car beaucoup de choses ne peuvent se produire sans que nous les voulions et que nous leur appliquions le plus ferme intérêt et les plus grands efforts, puisque, dit-il, c'est en même temps que ceux-ci qu'elles sont co-déterminées par le destin<sup>259</sup>.

<sup>259.</sup> SVFII, 998 = Diogenianus (Eusèbe, Préparation évangélique, VI, 8, 25-29), traduction A. A Long et D. N. Sedley: φὴσιν οῦν ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ "τὸ μὲν ἐξ ἡμῶν πολλὰ γίνεσθαι δῆλον εἶναι, οὐδὲν δὲ ῆττον συγκαθειμάρθαι καὶ ταῦτα τῆ τῶν ὅλων διοικήσει." κέχρηταί τε παραδείγμασι τοιούτοις τισί. τὸ γὰρ μὴ ἀπολεῖσθαι, φησί, θοιμάτιον οὐχ ἀπλῶς καθείμαρτο, ἀλλὰ μετὰ τοῦ φυλάττεσθαι, [...] πολλὰ γὰρ μὴ δύνασθαι γενέσθαι χωρὶς τοῦ καὶ ἡμᾶς βούλεσθαι καὶ ἐκτενεστάτην γε περὶ αὐτὰ προθυμίαν τε καὶ σπουδὴν εἰσφέρεσθαι, ἐπειδὴ μετὰ τούτου, φησίν, αὐτὰ γενέσθαι καθείμαρτο."

Chrysippe utilise ici le syntagme "depuis nous" (ἑξ ἡμῶν). Il poursuivra en disant que "ces choses nous accompagneront… (ἀλλὰ παρ' ἡμᾶς μὲν ἔσται)" <sup>260</sup>. Il faut garder en mémoire que les expressions ἑφ ἡμῦν et παρ' ἡμᾶς sont deux équivalents stoïciens, qui recouvrent pratiquement le même champ sémantique et qui représentaient une forme de liberté, mais une liberté distincte de celle recouverte par l'ελευθέρια, forme réservée à la figure stoïcienne du sage<sup>261</sup>. C'est précisément sur ce terrain qu'Alexandre entend combattre.

Fort de son critère de la dépendance de la cause, qui lui aura permis de tirer à grands traits les limites de la liberté humaine, Alexandre va maintenant s'engager à résoudre le problème de l'imputabilité, du point de vue de l'opposition volontaire-involontaire. Le présupposé de base est simple : les actions fautives qui sont involontaires ne dépendent pas de nous, de sorte que nous ne pouvons y appliquer de châtiments. Or, les actes involontaires sont ceux qui adviennent par la contrainte ou par l'ignorance, et dont il n'est pas en notre pouvoir de ne pas les faire (130.12-130.14). Quant aux actes qu'il n'est pas en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire, ceux-là seront faits par contrainte. Si nous acceptons ces définitions alexandristes, il faut bien reconnaître que le destin stoïcien, même remanié par Chrysippe, ne laisse pas beaucoup de jeu à l'imputabilité morale. Alexandre ira plus loin. Il reconnaît en effet que les actions commises sous le coup d'une pulsion colérique ou du désir, non pas le désir orectique qui tend à l'agréable mais le désir thumétique, sont des actions effectuées sous la contrainte. Alexandre considérera donc qu'elles ne dépendent pas de nous (130.14-130.17). Incidemment, puisque les châtiments ne s'appliquent qu'à ce qui dépend de

<sup>260.</sup> Ibidem.

<sup>261.</sup> Bobzien, Suzanne, "Stoic Conceptions of Freedom and their Relation to Ethics", in Sorabji, R. *Aristotle and after*, London, Institute of Classical Studies, 1997, p. 72.

nous, les fautes commises à cause de la pulsion ou du désir ne pourront pas, ne devront pas même, être châtiées (130.17-130.19). Que la pulsion colérique puisse être une cause externe de l'acte, soit. Toutefois, il est étonnant de constater qu'Alexandre place le désir dans cette même catégorie. En réalité, il n'en est rien.

Puisqu'il est question d'imputabilité morale, Alexandre va considérer cette thèse comme une simple hypothèse. Il ne peut pas réfuter ici ce point de vue. Il n'a toujours pas introduit sa propre distinction des causes qu'il entend utiliser pour réfuter celle de Chrysippe entre cause première et auxiliaire. Mais la distinction des causes qu'il cherche à introduire repose une fois de plus sur la dimension téléologique de son éthique. Dans cette perspective, l'homme, s'il doit être responsable de ses actes, doit d'abord être naturellement apte à déterminer quel est le but propre à chaque chose. Ainsi, pour que la distinction alexandriste soit effective, il lui faudra d'abord montrer que l'ignorance ne peut être en soi reconnue comme une cause de l'involontaire. Alexandre montrera donc que l'ignorance dépend de nous, avant de revenir sur la contrainte au *Problème XII*.

## 130.19-130.29 La responsabilité à l'égard du savoir

La responsabilité que nous impose Alexandre en est aussi une propédeutique : elle doit recouvrir tout autant nos actions présentes que le développement moral et intellectuel qui les soutient. Dans ce passage, nous nous trouvons toujours dans la perspective de l'apprentissage aristotélicien de la vertu, processus essentiellement téléologique. Maintenant que le critère d'intériorité a été présenté, Alexandre peut désormais justifier la responsabilité à l'égard du savoir ou, pour l'exprimer de manière plus véridique, à l'égard de l'éducation morale. Le critère d'intériorité sera au centre de sa démonstration : il lui permet de restreindre l'involontaire à sa signification la plus stricte.

Plus cette catégorie de "ce qui dépend de nous" ouvre l'horizon d'un champ moral empreint d'une liberté à l'égard de l'influence des causes extérieures sur l'action humaine, plus elle augmente le bassin des actes volontaires. Dans la même foulée, une augmentation des occurrences d'actes volontaires implique une imputabilité accrue. Cela équivaut à autant de responsabilité. Tel est le sens d'une restriction de l'involontaire. Une responsabilité plus affirmée, agissant sur les causes mêmes plutôt que les actes, parfait antagoniste des forces de la nécessité.

L'ignorance dépend de nous parce que la cause de cette ignorance est interne. Le savoir ne se forme que par l'exercice, l'habitude et les efforts répétés. Au vu de son importance pour l'acte moral – il a en été question au Problème III au moment d'établir le critère distinctif de l'humanité – nous avons un devoir propédeutique indéniable à son égard. Ainsi, ceux qui agissent mal par ignorance demeurent responsables de leurs actes si, au moment où il dépendait d'eux de se tourner vers les meilleures choses, ils ont négligé de le faire. Ils sont alors réputés causes de leur propre ignorance. Alexandre nous enjoint donc de considérer le savoir du point de vue de la disposition morale qui le soutient : la même responsabilité y prévaut. Nous devons en effet nous efforcer de ne pas acquérir une disposition qui rend insensibles à la qualité morale, car une telle disposition entrave notre compréhension de ce que sont les bonnes choses. L'ignorance de ceux qui n'ont pas endossé la responsabilité à l'égard de leur disposition, responsabilité qui, en tout état de cause, leur est naturellement imposée, dépendra d'eux et d'eux seuls. Une telle ignorance, et les résultats qui en découlent, est à ce titre condamnable (130.19-130.22). La catégorie des τὰ εφ' ἡμῖν est donc éminemment restrictive sur le plan épistémologique : la seule ignorance qui soit involontaire est celle qui ne dépend pas de nous.

Cependant, Alexandre apportera une nuance. Il doit rendre compte en effet d'un autre cas de figure : il est possible qu'un homme n'ait pas acquis les notions des belles choses. Il faut noter qu'Alexandre ne précise pas les raisons pour lesquelles quelqu'un pourrait ne pas avoir acquis ces notions. Dans ce cas pourtant, si les mauvaises choses peuvent laisser à l'agent une impression positive, il ne sera pas en son pouvoir de ne pas les choisir (130.22-130.26)<sup>262</sup>. La concession à Chrysippe est très nette. Si nos assentiments dépendent de nous, les impressions que présente le monde ne sont pas quant à elles en notre pouvoir. Leur cause, le monde, est externe. Il sera donc possible de donner son assentiment à des impressions dont la qualité morale aura été mal interprétée. Telle est la forme d'ignorance justifiant le caractère involontaire d'un acte. À l'inverse, l'homme qui possède les notions nécessaires à l'évaluation morale mais qui ne choisit pas les belles choses commet les fautes volontairement, car s'il se détourne des meilleures choses, ce n'est ni par ignorance, ni par contrainte, et le choix dépend alors de lui (130.26-130.29). Alexandre ne peut faire autrement que d'accepter la notion d'assentiment en ce sens. Seul l'assentiment libre pourra en effet garantir la liberté de l'individu, condition nécessaire à la responsabilité.

<sup>262.</sup> Le cas envisagé cette fois est celui des personnes pour lesquelles les mauvaises choses projettent l'image de bonnes choses. Comme le fait valoir Robert Sharples, ce n'est qu'une partie dialectique d'un contre-argument auquel Alexandre ne répondra pas directement. La référence à ces personnes s'insère entre deux exemples de personnes qui sont responsables de leurs actes mauvais. Une fois de plus, il n'est pas évident que ces personnes qui perçoivent les choses de manière inverse à la norme existent. R. Sharples précise qu'Aristote concédait lui aussi que des personnes peuvent ne pas être responsables de la perception de la fin, en soulignant cependant que dans ce cas, la vertu devait être tout aussi involontaire que le vice (voir Sharples, R. W., *Op. cit.*, 1990, p. 37, note 106; Aristote, EN, III, 5, 1114a31-b25; voir aussi note 253 ci-haut).

Fort de ces constatations, Alexandre démontre qu'en adoptant la position aristotélicienne, nous échappons au problème de l'imputabilité morale. En effet, les châtiments s'appliquent à ce qui dépend de nous. Or, puisque ce qui est involontaire possède ce caractère soit à cause de l'ignorance, soit de la contrainte, et qu'une mauvaise action ne dépend pas de l'agent si elle est involontaire, alors aucun châtiment ne pourra s'appliquer à ceux qui ne sont pas cause de leur ignorance. En effet, seules l'ignorance et la contrainte qui ne dépendent pas de nous justifient le caractère involontaire d'un acte (130.29-130.33). "Ne pas dépendre de nous" est une condition qui doit impliquer une influence extérieure. Alexandre a montré que cette influence n'a pas pour autant à être comprise comme une imbrication de causes qui s'étendent et se déploient dans l'ensemble du monde. En d'autres termes, le destin n'est pas la seule justification possible du caractère involontaire d'un acte : l'imputabilité morale dépend de la liberté inhérente à l'action humaine.

La discussion des deux causes aristotéliciennes de l'involontaire remet donc en cause le déterminisme stoïcien. Le point de jonction, et de confrontation, entre les deux théories s'articule autour de deux grands thèmes. D'abord la question de l'assentiment, et de la possibilité que cette puissance humaine offre d'échapper aux contraintes exercées par la nécessité. Puis, une exploration de l'imputabilité morale, à l'aune d'un nouveau critère applicable à la causalité : la catégorie de ce qui dépend de nous. L'exégèse alexandriste de l'ignorance constitue d'abord une habile charge contre le rôle conféré à l'assentiment par Chrysippe. Cette attaque tient au fait qu'Alexandre présente un système téléologique. Dans ce contexte, l'assentiment ne peut se réduire à une simple appréciation momentanée propre à chaque situation. Il est chargé de l'héritage individuel, acquis au cours de la formation morale de l'individu. Pourtant, la dualité des causes (premières et complètes ou prochaines et auxiliaires) proposée par Chrysippe n'est pas sans charme pour Alexandre. Il doit reconnaître qu'il y a quant à l'action

humaine une distinction à établir. Sa réponse, originale, demeurera foncièrement aristotélicienne : il y a bien distinction entre les causes, mais cette distinction peut très bien être inscrite à l'intérieur même du système des causes déjà établi. Il présentera par ailleurs ses conclusions à cet égard au *Problème XII*.

131.5

131.10

Que l'homme existe en vue des vertus, et non l'inverse.

S'il y a, parmi les êtres qui se produisent naturellement, quelque chose en vue de quoi ce qui se produit ainsi le fait, et si cette chose, en vue de laquelle certaines autres se produisent, est la finalité de celles-ci, alors il y a une certaine

finalité dans les êtres qui adviennent par nature.

Cependant, la fin est meilleure que les choses qui se produisent en vue de la fin, de sorte que les fins de celles qui sont produites par nature sont meilleures que ces productions. Et l'homme fait partie aussi des êtres qui adviennent par nature, de sorte que pour lui aussi il y a une certaine fin et que celle-ci est supérieure à ce qui dépend d'elle.

La fin de l'homme est de devenir un homme vertueux - l'homme existe en vue de cette fin - et le fait de devenir vertueux consiste à posséder les vertus de l'homme. Toutefois, il ne serait pas possible à l'homme de posséder les vertus s'il n'était pas d'abord un homme. En conséquence, c'est l'homme qui existe en vue de l'acquisition des vertus, et non pas les vertus qui existent en vue de l'homme. Et c'est pourquoi aussi l'homme qui a acquis les vertus est mieux que

l'homme qui est privé d'elles. Car les vertus ne se produisent pas <indépendamment de l'homme>.

En effet, nous n'acquérons pas celles-ci comme nous acquérons une parcelle de terre, un esclave ou une demeure, mais la genèse des vertus de chaque homme se produit dans l'acquisition même de celles-ci. Et si leur genèse se produit dans leur acquisition, et que leur être réside en cela, alors notre fin est l'acquisition de celles-ci et les vertus seraient nos finalités. Aussi, nous existerions en vue de celles-ci. C'est pourquoi les vertus sont meilleures que nous, et que, conséquemment, notre finalité se trouve dans la présence <en nous> des vertus et dans leur acquisition.

Les effets de la réfutation du déterminisme sur la moralité sont multiples. Outre la création d'une forme de liberté magnifiée par l'utilisation du critère d'intériorité périphrastique des τὰ ἐφ' ἡμιν et l'extension corrélative de l'imputabilité morale, une conséguence attendue se dessine. Dans la mesure où nous sommes libres de nos assentiments, la justification d'un impératif moral apte à diriger les comportements volontaires des individus devient une nécessité. La conception alexandriste a déjà suggéré que l'éducation devait jouer un rôle dans la formation de cet impératif. Alexandre ne peut cependant pas se contenter d'une telle explication : puisque l'individu est essentiellement libre, la force contraignante de la morale, même si elle s'appuie sur l'éducation, ne peut en être issue de manière exclusive. L'éducation n'est alors comprise que comme un moyen d'atteindre la liberté morale. Nous verrions d'un mauvais oeil en effet qu'un système moral qui fait appel à l'intériorité de l'individu lorsque vient le temps de motiver sa conduite vertueuse dans des circonstances particulières se rabatte soudainement sur une forme de contrainte morale extérieure au moment d'établir l'origine de l'impératif moral. D'autant plus qu'Alexandre a considéré, suivant Aristote au Problème précédent, qu'il y avait, dans la nature de chacun, une affinité particulière avec la morale. Même si cette affinité n'est à la naissance que potentielle, son actualisation n'en aura pas moins une assise naturelle. Faire concorder la responsabilité morale alexandriste avec cette conception aristotélicienne d'une naturalité du bien chez l'homme sera l'objet du *Problème X*. Cette question de la portée téléologique de la vertu n'a évidemment pas son pendant dans l'Éthique à Nicomaque : l'opposition au déterminisme stoïcien en est la justification première. En effet, la vertu comme finalité humaine doit ici être développée par Alexandre de manière à ce qu'elle n'engendre pas en elle-même une détermination complète de l'impératif moral. Le *Problème X* résulte ainsi de cette nécessité de distinguer l'impératif moral, qui en termes de finalité naturelle n'est pas entièrement externe à l'individu, de la sphère de l'action humaine proprement dite, guidée par une responsabilité interne. L'absence de cette discussion dans l'Éthique à Nicomaque va donc de soi.

L'explication alexandriste des vertus aura pour effet d'établir ce que nous nommerons le *contenu* de la responsabilité morale, soit la présence naturelle chez l'homme d'un impératif moral en puissance dont l'expression finale, transigeant par la téléologie, aura un caractère naturel. Cette naturalité de la morale se figera dans l'expression alexandriste : "Que l'homme existe en vue des vertus et non l'inverse" (130.34). Cet homme téléologique est une reconnaissance de la problématique liée à la distinction entre les moyens et la fin, fin dont la naturalité pour l'homme garantit la supériorité. La responsabilité est ainsi l'insertion volontaire de l'homme dans un processus téléologique qui le rend meilleur. C'est donc l'assentiment, partiellement hérité de Chrysippe, qui permet paradoxalement à l'être humain d'échapper à la contrainte extérieure que représente la téléologie naturelle. Ainsi, la liberté de l'assentiment permet au système alexandriste de maintenir la téléologie telle que l'avait conçue l'aristotélisme, sans pour autant verser dans le déterminisme que lui associaient les Stoïciens.

Au *Problème III*, dans un contexte différent certes – celui de la contestation d'un état intermédiaire entre la vertu et le vice –, Cléanthe affirmait : "il n'y a aucun intermédiaire entre la vertu et le vice. Et, en effet, tous les hommes ont une tendance naturelle à la vertu ... lorsque les choses sont inachevées, elles sont viles, tandis qu'une fois achevées, elles sont nobles"<sup>263</sup>. Il faut bien prêter attention aux termes utilisés dans

<sup>263.</sup> SVF I, 566 = Stobée Anthologie II 65,7 Éd. C. Wachsmuth : ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν είναι μεταξύ. πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετήν, καὶ οἱονεὶ τὸν τῶν ἡμιαμβείων λόγον ἔχειν, κατὰ Κλεάνθην · ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντας είναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ

cette seconde partie de la citation, car c'est bien le τέλος qui, ici, est à l'oeuvre : ἀτελεῖς μὲν ὄντας εῖναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους. Cet achèvement téléologique que Cléanthe associe au caractère vertueux de l'homme n'était pourtant pas encore présent chez Zénon. À en croire Stobée :

L'avis de Zénon et des philosophes stoïciens qui le suivent est qu'il y a deux genres d'hommes, celui des vertueux et celui des mauvais. Celui des vertueux pratique les vertus au cours de sa vie entière, celui des mauvais, les vices. De là vient que le premier genre agit toujours droitement dans tout ce qu'il entreprend de faire, le second commet toujours des fautes. <sup>264</sup>

De toute évidence, Alexandre n'accepte pas l'assimilation de la pratique continue de la vertu décrite par Zénon à l'état d'achèvement dont Cléanthe semble faire la condition nécessaire de l'état vertueux. Une fois de plus, l'impossibilité de la responsabilité est au coeur de la discussion. Si nous acceptons une forme "statique" de téléologie, comme le préconise Cléanthe, soit une forme d'achèvement naturel garant du caractère vertueux de l'homme, nous déresponsabilisons l'individu. Or, la responsabilité alexandriste repose sur une téléologie "dynamique", un processus évolutif de tension vers le mieux. Seule cette dynamisation du processus permet l'intégration de l'assentiment nécessaire à la responsabilité. Dans cette perspective, libérer l'homme et le rendre responsable revient donc à le soustraire à la conception d'un nécessaire achèvement téléologique comme condition de la pratique vertueuse.

σπουδαίους.

<sup>264.</sup> SVF I, 216 = Stobée, Anthologie, II, 99.3-8, Éd. C. Wachsmuth, Traduction de J. Brunschwig et P. Pellegrin : ἀρέσκει γὰρ τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ Στωικοῖς φιλοσόφοις δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις ὁθεν τὸ μὲν ἀεὶ καθορθοῦν ὲν ἄπασιν οῖς προστίθεται, τὸ δὲ ἀμαρτάνειν.

La difficulté qui se pose à Alexandre demeure pourtant sérieuse : comment peut-il "dynamiser" le processus téléologique, sans pour autant remettre en question l'affirmation aristotélicienne qui décrivait le bonheur comme une ultime atteinte de la fin propre de l'homme, jugée à l'aune de sa vie entière.

## 130.35-131.4 : le syllogisme téléologique

La démonstration d'Alexandre repose sur un syllogisme. Dans ce qui se produit naturellement, il y a une finalité en vue de laquelle les choses se produisent. Cette finalité est naturelle (130.35-131.2). La fin est supérieure à ce qui advient en vue d'elle. En conséquence, les finalités des choses naturelles sont meilleures que ce qui advient en vue d'atteindre ces fins (131.2-131.4). Puisque l'homme est une chose naturelle, au sens où il naît, advient ou se produit conformément à la nature, il possédera une finalité. Or cette finalité doit être plus excellente que ce qui en dépend, car elle en représente le moment achevé et parfait.(131.4-131.5). Comme la fin de l'homme est de devenir vertueux, sa fin consistera à posséder les vertus (131.5-131.7). Cette démonstration vise précisément à lier l'homme à sa finalité. À ce point de l'argument, Alexandre pourrait reconnaître que la formule de Cléanthe a une certaine valeur. Cependant, cette conception impose une détermination corrélative de l'état d'achèvement et du caractère vertueux. Or, cet état ne peut être stable et fixe dans une perspective d'actualisation comme celle proposée par la thèse aristotélicienne. Alexandre devra donc nuancer cette proposition, pour maintenir la participation de l'individu à la téléologie en dépit de la nécessité d'achèvement qui s'impose pour que la prédication vertueuse soit effective.

La solution qu'il entend développer est double. D'abord, Alexandre devra dégager l'homme d'une relation déterminée au monde, détermination qui nierait la capacité raisonnable individuelle en lui suppléant la raison stoïcienne au sens de "conformité à l'ordre du monde". Puis, il lui faut ensuite redéfinir le processus d'actualisation de la

vertu en l'homme, afin que ce dernier y prenne activement part. C'est dans le sens de cette démonstration que s'inscrit le premier argument d'Alexandre : l'homme ne peut posséder les vertus s'il n'est d'abord un homme. Incidemment, l'homme existe en vue de l'acquisition des vertus, mais les vertus n'existent pas en vue de l'homme (131.9-131.10). Cela lui permettra d'affirmer, en raison des prémisses établies dans le syllogisme introductif quant à la supériorité de la finalité, que l'homme qui a acquis les vertus est meilleur que celui qui ne les a pas acquises (131.10-131.11).

Alexandre inverse donc l'énoncé stoïcien : ce n'est pas parce que l'homme est dans un état d'achèvement qu'il est vertueux, mais il est dans un état d'achèvement parce qu'il est vertueux. Dans la foulée, il soustrait l'homme au caractère déterministe de la position stoïcienne en l'associant au processus qui vise son achèvement particulier et son développement moral. Il préserve ainsi son état intermédiaire, à partir duquel s'ébauche le cheminement vers la vertu, et circonscrit le champ de la responsabilité morale qu'il a introduit.

131.11-131.15 : le champ de la responsabilité morale est l'acquisition même des vertus

En effet, les vertus n'existent pas en soi (οὐ γὰρ αἱ ἀρεταὶ γίνονται)<sup>265</sup>. Elles sont créées par l'homme qui endosse sa responsabilité et conduit sa vie en vue de les

<sup>265.</sup> PE, X, 131.11. Nous retenons ici la version des manuscrits tels que modifiée par Diels. Ivo Bruns a supprimé dans son édition le <χωρίς>("indépendamment"). Robert Sharples souligne que A. Kenny suggérait de conserver le texte des manuscrits et de traduire "les vertus n'adviennent pas <strictement>". Nous avons retenu cette proposition. Par souci de clarté, nous avons cependant préféré traduire χωρίς par "indépendamment de l'homme". Comme R. Sharples le remarque, cela a pour effet d'introduire un contraste entre "ce qui advient à travers un processus" et "ce qui advient de lui-même". Il ne voit pas comment la suite pourrait justifier une telle interprétation (Sharples, R. W., Op. cit., 1990, p. 39, note 110). Si pourtant l'enjeu est la responsabilité morale comme responsabilité téléologique, en opposition avec l'interprétation de Cléanthe, cette distinction semble tout à fait légitime ici.

acquérir. Ainsi, dit Alexandre, nous n'acquérons pas les vertus comme nous le faisons avec les biens physiques: la genèse d'une vertu réside dans l'acquisition même de celleci (131.11-131.13)<sup>266</sup>. Si la genèse des vertus est telle, alors notre fin naturelle n'est pas simplement la possession des vertus, mais leur acquisition active. En ce sens, aussi, nous existons en vue des vertus, qui sont meilleures que nous, et notre finalité réside dans leur acquisition et leur présence en nous (131.15-131.17). L'expression la plus singulière de la responsabilité alexandriste semble bien être celle-ci : "l'homme existe en vue des vertus". Cette constatation logique situe d'entrée de jeu la responsabilité dans le processus téléologique inhérent aux vertus, insérant l'homme dans une nature qui, si elle a posé pour lui ce qu'il y avait de mieux, l'a laissé libre de s'y diriger. Nous dirions, une fois de plus d'une manière moderne, que l'impératif moral incarné dans la potentialité vertueuse ne saurait s'imposer à l'homme qu'à partir du moment où il s'y engage et accepte d'être à l'origine de sa propre moralité, en ce qu'il est le moteur essentiel de la genèse et de l'actualisation du "mieux" que lui a offert, comme possibilité, la nature.

<sup>266.</sup> PE, 131.12-13: ἡ τῶν ἑκάστου ἀρετῶν γένεσις ἐν τῆ κτήσει αὐτῶν ("la genèse des vertus de chaque homme se produit dans l'acquisition même de celles-ci"). Cette formule n'a pas d'équivalent précis dans le De fato. Plusieurs passages y développent cependant cette thèse. Alexandre dit que l'homme est cause de l'acquisition des vertus (De fato, chap. 27, 51.12 et chap. 29, 55.15-17), que la nature aide l'homme à acquérir les vertus (De fato, chap. 27, 53.24), que nous avons naturellement la capacité à recevoir la vertu et que son acquisition demande un effort (De fato, chap. 32, 63.11-16).

131.20

131.25

Que l'involontaire ne s'entend pas en plusieurs sens, du seul fait <qu'il englobe tout autant le résultat des actes commis> par contrainte ou par ignorance.

De la même manière que l'animal ne s'entend pas en plusieurs sens du seul fait qu'un animal est raisonnable tandis qu'un autre est privé de raison, et que le vice ne s'entend pas en plusieurs sens sous prétexte que l'un est vice selon l'excès et l'autre selon le défaut, ainsi l'involontaire ne possède pas des significations multiples parce <qu'il est le résultat> de <ce qui est commis>, d'une part, par contrainte et, d'autre part, par ignorance. Ces choses sont en effet soit des parties, soit des espèces de l'involontaire.

Si l'involontaire ne s'entend pas en plusieurs sens, alors le lieu commun ne pourrait être rejeté pour cette raison, lui qui prétend que "si l'un des contraires possède plusieurs significations, alors l'autre aussi s'entend en plusieurs sens; pourrait-on affirmer par exemple que le volontaire ne s'entend pas en plusieurs sens, alors que l'involontaire, qui est son contraire, posséderait plusieurs significations?"

En effet, le vice ne s'entend pas en plusieurs sens parce que l'un réside dans l'excès et l'autre dans le défaut. Le vice est un certain genre qui englobe à la

fois l'excès et le défaut dans ses espèces; le vice recouvre chacun des deux, tout autant le vice par excès que celui par défaut. Il n'est en effet pas possible que ce qui est mal soit en même temps un mal selon les deux modes, et alors en vérité la vertu n'est donc pas non plus double, puisqu'une certaine vertu particulière est opposée à l'un et l'autre des vices; en effet, ne pas être dans l'excès ou, inversement, ne pas être dans le manque, n'est pas suffisant pour atteindre la vertu, mais il faut, si la vertu devait en venir à se produire, n'être dans aucun de ces deux états. <Tout comme le vice recouvre chacune des deux modalités>, de la même manière l'essence de ce qui est volontaire réside elle aussi dans l'antithèse de l'une et l'autre des choses dans lesquelles consiste l'essence de l'involontaire.

131.30

En effet, il faut que celui qui fait quelque chose volontairement possède en lui132.1 même le principe directeur des actions qu'il accomplit et, qu'encore, il
connaisse les circonstances particulières : dans le premier cas, cela détruit le
caractère volontaire en raison de la contrainte et, dans l'autre, à cause de
l'ignorance. Conséquemment, le volontaire est opposé simultanément à l'une
et l'autre des parties de l'involontaire, chacune ne pouvant coexister avec
l'autre.

Car il n'est pas possible que celui qui fait ou subit quelque chose par contrainte

132.5 commette ces fautes en ignorant aussi les circonstances particulières. En effet,

l'ignorance ou la connaissance des faits particuliers ne contribue en rien au fait

d'agir involontairement pour ceux qui sont contraints par certaines choses.

Le lieu commun n'est pas invalidé non plus sous prétexte que le fait d'aimer s'entend en plusieurs sens et que le fait de haïr, qui est le contraire de celui-ci, ne s'entend pas en plusieurs sens. En effet, si le fait de haïr était l'opposé en tout à celui d'aimer, et qu'il ne pouvait pas être dit en plusieurs sens, alors le lieu commun serait invalidé; si par contre le fait de haïr est seulement contraire au fait d'aimer selon la disposition, mais qu'il n'est pas aussi contraire au fait de chérir, alors le lieu commun n'est pas rejeté.

132.10

132.15

Il serait cette fois rejeté, si, pour l'ensemble de ce qui est désigné par la multiplicité de sens, il y avait un certain contraire qui n'était pas lui-même entendu en plusieurs sens. Car, pour le blanc qui s'entend en de multiples sens, le noir, qui est son contraire, est dit en plusieurs sens, puisque il est contraire à tout ce qui est désigné par le blanc ; car le noir est contraire au blanc dans la couleur et à celui dans la voix, de sorte que si un seul de ceux-ci était contraire à l'autre, celui-ci ne pourrait être dit en plusieurs sens.

Si on adopte une lecture structurée des *Problèmes Éthiques*, le *Problème XI* semble s'insérer assez mal dans l'économie de l'argument. En effet, d'une critique du déterminisme et d'une restructuration en conséquence de la téléologie aristotélicienne, Alexandre passe à l'étude de la relation de contrariété entre le volontaire et l'involontaire<sup>267</sup>. Si cette étude s'avère nécessaire, pour autant que le problème soit réel, nous comprenons mal comment elle s'insère dans une défense de la téléologie aristotélicienne mise en contraste avec le déterminisme stoïcien. Le *Problème XI* ne présente pas, en effet, le ton virulent que laissaient transparaître les *Problèmes* précédents. Devrions-nous pour autant conclure qu'il a été interpolé à cet endroit ? Ou serait-il simplement une contre-preuve tangible à la lecture structurée, peut-être encore une simple exception confirmant la règle ?

Assurément, le *Problème XI* ne présente pas une grande polémique. Cet état de fait tient évidemment à son objet même. La discussion à propos de la signification multiple du terme involontaire, de son appartenance à la classe des choses qui s'entendent en plusieurs sens ( $\pi o \lambda \lambda \alpha \chi \hat{\omega} \zeta \lambda \epsilon \gamma \delta \mu \epsilon \nu o \nu$ ) en est une relativement technique. Ce n'est pourtant pas suffisant pour expliquer la sensible retenue dont fait ici preuve le texte alexandriste. Disons, plus simplement, que l'opposition entre les thèses aristotélicienne et stoïcienne quant aux principes qui régissent les relations de contrariété ne constitue

<sup>267.</sup> Cette interprétation est celle de Robert Sharples, qui explique que la discussion de l'ambiguïté du terme "involontaire" conduit à une thèse plus générale selon laquelle lorsque deux termes sont véritablement opposés, il n'est pas possible que l'un de ces termes soit ambigu et l'autre non. Voir Sharples, R. W., *Op. cit.*, 1990, p. 39-40, note 111. Voir aussi Sharples, R. W., "Ambiguity and opposition: Alexander of Aphrodisias, Ethical Problem 11", *Bulletin of the Institute of classical Studies*, 32, 1985, p. 109-116. Selon R. Sharples, la position adoptée ici est similaire à celle d'Aspasius dans son *commentaire sur l'Éthique à Nicomaque*, *CAG*, 20, 141.10-20.

pas un accroc philosophique majeur. Il n'y a simplement pas de réelle opposition entre ces deux théories.

En effet, les ouvrages que nous possédons indiquent que, même s'ils ont voulu y apporter quelques ajustements, somme toute mineurs, la définition aristotélicienne de la contrariété fut intégralement reprise par les Stoïciens<sup>268</sup>. Ainsi, la discussion sur l'involontaire introduite ici par Alexandre ne doit pas être lue comme une opposition de principe au stoïcisme en ce qui concerne le principe de contradiction. Une solution envisageable serait de considérer que le problème rencontré par Alexandre dans sa définition de l'involontaire doit se situer à un autre niveau, celui de la reconnaissance des dicibles.

En effet, Alexandre fait face à cette importante nouveauté : l'introduction, par les Stoïciens, de la notion de dicible (λεκτέον) dans la théorie de la signification. Ainsi, chez Aristote, entre notre pensée et l'objet, il n'y a que le mot, censé être le symbole de notre pensée. Pour les Stoïciens toutefois une notion de "dicible" se place en position intermédiaire entre l'objet et le mot. Dans une optique moderne, le dicible correspond ainsi à la signification de l'objet, s'opposant dans cette fonction au mot, qui en constitue le signifiant. La difficulté semble ici assez secondaire. Dans le contexte de la discussion éthique, Alexandre ne s'attardera pas vraiment à cette théorie de la signification. Ce qui l'intéresse, c'est d'abord les effets qu'elle pourrait avoir sur la notion d'involontaire et, par extension, sur celle de son opposé. Quelles seraient donc ces conséquences sur la thèse de la responsabilité alexandriste ?

<sup>268.</sup> Selon R. Dufour, les Stoïciens auraient "pratiquement commenté pas à pas le chapitre 10 des *Catégories*, ainsi que *Métaphysique* Δ 10 et 22 [...] Les stoïciens [sic.] reconnaissent la valeur de l'exposé d'Aristote, auquel ils n'apportent que des ajustements et quelques compléments". Dufour, R.[2004:1] p. 185.

De manière indirecte, la responsabilité pourrait être remise en cause : la présence d'un "dicible" comme signification du mot "involontaire" semble, du point de vue stoïcien, entraîner une multiplicité de significations du terme τὸ ἀκούσιον. Agissant comme un intermédiaire entre l'acte et sa prédication involontaire, le dicible représenterait, et intégrerait, la nuance qualificative de l'objet. Ainsi, la signification du terme "involontaire" inclurait parfois une composante contraignante, tandis qu'une autre utilisation mettrait l'accent sur une ignorance constitutive. Nous aurions ainsi deux significations de l'involontaire. Le problème qui se pose alors à Alexandre concerne les relations de contrariété. Il exprime de cette manière la problématique : "si l'un des opposés possède plusieurs significations, alors l'autre aussi s'entend en plusieurs sens; pourrait-on affirmer par exemple que le volontaire ne s'entend pas en plusieurs sens, alors que l'involontaire, qui est son contraire, posséderait plusieurs significations ?" (131.24-131.26). Cela revient à dire qu'un terme involontaire qui serait doublement qualifié adopterait incidemment une double relation de contrariété à un terme univoque. En effet, le volontaire est un acte qui s'effectue sans contrainte (ce qui constitue une première opposition au terme volontaire) et en parfaite connaissance des circonstances particulières de l'action (deuxième opposition). Alexandre doit réfuter cette hypothèse de la multiplicité des significations, s'il veut préserver la doctrine aristotélicienne de la dualité des causes de l'involontaire.

#### 131.19-131.26 : L'équivocité et la contrariété

Une difficulté se dresse devant les concepts aristotéliciens dont hérite Alexandre: si le volontaire est un terme univoque, cela invalide-t-il le raisonnement selon lequel "si l'un des opposés est multiple, alors son contraire est multiple aussi"? Puisque le volontaire est univoque, alors même que la définition de l'involontaire proposée par Alexandre au *Problème IX* admet, en accord avec la thèse aristotélicienne, deux types, deux origines, de l'involontaire, comment Alexandre peut-il dire que l'opposition entre

le volontaire et l'involontaire ne contredit pas le principe qui régit la multiplicité des significations dans les relations d'opposition? Y a-t-il contradiction ?

En apparence, assurément. Il n'est donc pas aisé de soutenir l'inverse sans mettre à mal la définition de l'involontaire. Pour maintenir le principe d'opposition, deux solutions demeurent envisageables : soit le volontaire est un terme équivoque, soit l'involontaire est un terme univoque. La première alternative ne semble strictement pas possible. Nous imaginerions mal, en effet, que le volontaire puisse s'effectuer selon deux (ou plusieurs) modalités, car si l'une des conditions rendant l'acte volontaire venait à manquer, l'acte ne serait plus volontaire. Le volontaire semble bien être une prédication, univoque, de l'acte achevé. Il reste donc à montrer que l'involontaire est lui aussi un terme univoque. C'est la voie qu'empruntera Alexandre, arguant qu'il y a de fait univocité de l'involontaire, dont les modalités (la contrainte et l'ignorance) ne sont que des parties ou des espèces (131.22).

Madigan avait déjà souligné, dans sa brillante étude sur les *Problèmes Éthiques*, le caractère étrange de la procédure utilisée au *Problème XI*<sup>269</sup>. Il souligne en effet que la méthode aristotélicienne propose habituellement une recherche de l'équivocité des termes. Or, dans ce *Problème*, c'est bien l'univocité de l'involontaire qu'Alexandre entend démontrer. Pourtant, dans la mesure où nous assistons à une tentative de résister à l'intégration des dicibles dans une théorie de la contrariété, la thèse qui veut "que l'involontaire ne s'entend pas en plusieurs sens, du seul fait <qu'il englobe tout autant le résultat des actes commis> par contrainte ou par ignorance" (131.18) prend tout son sens.

<sup>269.</sup> Madigan, Arthur, "Alexander of Aphrodisias: the Book of *Ethical Problems*", in Haase, Wolfgang, ed., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung.* Berlin & New-York, Walter de Gruyter, Volume 36, Tome 2, 1987, p. 1268.

Simplicius, dont nous avons hérité les informations sur le traitement stoïcien de ces questions, trace ainsi le portrait de la contrariété stoïcienne :

De fait, <les Stoïciens> comprennent les dispositions contraires à la manière d'Aristote, par exemple la prudence et l'imprudence; les prédicats, tel le fait d'être prudent et le fait d'être imprudent ; et les moyens, comme le fait d'agir avec prudence ou avec imprudence. Toutefois, ils ne considèrent plus que les choses qualifiées et les choses dans une certaine manière d'être sont contraires, mais qu'elles sont contraires de manière relative, et ils disent que cet homme <n'est pas> contraire à cet autre homme, mais que c'est l'homme prudent qui est immédiatement contraire à l'imprudent. Et si nous disons aussi parfois qu'un homme est contraire à un autre, c'est en considérant les contraires immédiats, disent-ils, que nous donnons un sens à nos paroles. Ainsi, la contrariété est principalement observée dans le cas des dispositions, des états, des activités et des choses qui leur sont semblables. Et au second degré, les prédicats et les choses qui leur sont en quelque manière associées sont appelés des contraires. Et s'ajoute d'une manière quelconque aux contraires le fait d'agir avec prudence ou avec imprudence. Les contraires sont observés de manière générique dans les choses, et la prudence est ainsi dite être immédiatement contraire à l'imprudence, non pas cette prudence-ci à cette imprudence-là<sup>270</sup>.

<sup>270.</sup> Simplicius, Commentaire sur les Catégories 387, 17-389, 5. Traduction de Richard Dufour : [...] τούτοις οθν οι άπὸ τῆς Στοᾶς ἐχρήσαντο πᾶσι καὶ τοῖς άλλοις διορισμοίς τοίς περί των εναντιών Αριστοτέλους κατά πόδας ήκολούθησαν, εκείνου τὰς ἀφορμὰς αὐτοῖς δεδωκότος εν τῶ Περὶ τῶν άντικειμένων συγγράμματι, ας εξειργάσαντο εν τοίς αυτών βιβλίοις. Καὶ γὰρ καὶ τὰς έξεις εναντίας ὑπέλαβον ὡς ἐκεῖνος, οῖον φρόνησιν άφροσύνην, κὰ τὰ κατηγορήματα, ὥσπερ τὸ φρονεῖν καὶ άφραίνειν, καὶ τὰς μεσότητας, οίον τὸ φρονίμως ἡ ἀφρόνως. Τοὺς μέντοι ποιοὺς καὶ πῶς ἔχοντα οὐκέτι ἐναντίους ὑπέλαβον, ἀλλ' ἐναντίως ἔχειν καὶ <οὑ> τοῦτον τούτω, άλλ' ἀμέσως τὸν φρόνιμον τῷ ἄφρονι λέγουσιν. Εὰν δέ ποτε καὶ λέγωμεν τοῦτον τούτω ἐναντίον είναι, ἐπὶ τὰ ἄμεσα <βλέποντες> ποιούμεθα τὴν σημασίαν, ὤς φασιν. Κυριώτατα μὲν οθν επί τῶν εξεων καὶ τῶν σχέσεων καὶ τῶν ενεργειῶν καὶ τῶν τούτοις παραπλησίων ή εναντίωσις θεωρείται, δεύτερον δὲ ὡς ἐναντία λέγεται τὰ κατηγορήματα καὶ τὰ πως ἐκείνοις · προσάγει δὲ άμωσγέπως πρὸς τάναντία καὶ τὸ φρονίμως καὶ άφρόνως. Ολως δὲ ἐν τοῖς πράγμασιν τάναντία θεωρείται, και ή φρόνησις τῆ άφροσύνη άμεσως οὕτως

Notre attention ne doit donc pas tant se porter sur la recherche de l'univocité du terme "involontaire" que sur la dimension générique qui en découle. En affirmant, par analogie avec la vertu et le vice, que la contrainte et l'ignorance ne sont que des espèces de l'involontaire, Alexandre met en échec la stratégie qui consisterait à identifier une double signification de ce terme. Il évite du même coup que les qualifications "ignorance" et "contrainte" ne soient des qualifications effectivement essentielles.

Il suffit d'en revenir aux prémisses du *Problème*, présentées en 131.19-131.22 pour appréhender la méthodologie qu'adoptera Alexandre. Il procédera par analogie : nous ne disons pas du vivant qu'il est multiple, dira-t-il, même s'il y a des vivants raisonnables et d'autres qui ne sont pas doués de cette faculté. Le vice n'est pas multiple non plus sous prétexte qu'un vice l'est par excès, l'autre par déficience. L'involontaire n'est donc pas multiple parce qu'il est tel "par contrainte" ou "à travers l'ignorance". Les deux modalités de l'involontaire devront ainsi en être des espèces ou des parties.

L'origine aristotélicienne de l'étude stoïcienne fait ressortir dans le texte alexandriste un parallèle frappant. Les exemples utilisés sont, analogiquement, les mêmes. Là où les Stoïciens parlent d'opposer l'homme prudent à l'homme imprudent, Alexandre oppose le vivant raisonnable à celui qui est privé de raison. Il ne fait pourtant aucun doute que le "vivant" demeure un terme univoque. À côté de la prudence, Alexandre place l'exemple générique de la vertu et du vice. Une fois de plus, les deux modalités vicieuses (excès et déficience) ne suffiraient pas à justifier l'équivocité du terme vice. En brodant sur cette analogie, Alexandre assimilera les modalités de

εναντία λέγεται, ούχ ήδε τῆδε.

l'involontaire à des espèces, des formes relatives prises par l'involontaire, qui conserve pourtant ses prérogatives génériques.

## 131.26-131.34 : L'analogie entre vice et involontaire

L'analogie entre le vice et l'involontaire en est une substantielle. Ainsi, l'univocité du volontaire et de son contraire répond aux principes de la médiété. Le vice peut l'être par excès ou défaut, mais le vice n'est pas pour autant multiple (131.26-131.27). Le vice est un genre, englobant l'excès et le défaut dans ses espèces. Sa définition recouvre chacune de ces deux modalités vicieuses. Ce qui est mal ne peut l'être, en même temps, selon les deux modes, et la vertu ne s'oppose pas à l'un ou l'autre, mais aux deux modes à la fois. Ne pas être excessif ou déficient n'est pas suffisant pour posséder la vertu : il faut n'être dans aucun de ces deux états (131.27-131.32). L'image explicitée, il ne restera à Alexandre qu'à conclure. Tout comme l'essence de la vertu se conçoit dans une relation d'opposition à un terme dont les modalités sont multiples, ainsi l'essence du volontaire réside dans l'antithèse des deux espèces de l'involontaire (131.32-131.34).

131.34-132.7 : La définition du volontaire et son assimilation analogique à l'état vertueux

Alexandre semble alors avoir établi que le terme involontaire était univoque, l'associant au passage à une forme "vicieuse" du volontaire. Il poursuivra ensuite sur le chemin qu'il vient d'emprunter, en proposant une définition du volontaire, définition toute aristotélicienne, dont la structure ressemble étrangement à la vertu. Le volontaire, dit-il, est ce dont le principe d'action est interne à l'agent (ἐν αὐτῷ τὴν ἀρχὴν ἔχειν), lorsqu'il connaît les circonstances particulières de son acte (εἰδέναι τὰ καθ'ἔκαστα). L'involontaire ne serait donc qu'une dérivation ou, plus vraisemblablement, une déviation "vicieuse" de l'une ou l'autre de ces composantes

définitionnelles du volontaire. Une contrainte exercée sur l'acteur sera destructrice du caractère volontaire, tout autant qu'une erreur d'appréciation des circonstances particulières dans lesquelles prend place l'action (131.34-132.2). De cette manière, le volontaire doit s'opposer simultanément à l'une et l'autre parties de l'involontaire, parties qui sont, par ailleurs, mutuellement exclusives (132.2-132.4)<sup>271</sup>. Alexandre soutiendra en effet que celui qui agit sous la contrainte ne peut pas ignorer les circonstances particulières dans lesquelles l'action s'effectue. Cette position pourrait apparaître à prime abord contestable. Cependant, elle doit être appréhendée dans le contexte d'une théorie de l'action : Alexandre ne soutient pas que nous ne pouvons pas être contraints tout en étant ignorants mais plutôt que la connaissance ou non des circonstances dans lesquelles s'effectue l'acte contraint ne sont pas pertinentes : puisque l'acteur est contraint, il ne contribue pas à l'acte. L'appréciation qu'il pourrait avoir des circonstances n'a donc aucune prise sur la décision d'agir ou non. Dès lors, son action sera involontaire (132.4-132.7). En conséquence, il ne saurait y avoir de degré d'involontaire, pas plus qu'une cohabitation des deux modalités dans la genèse du caractère involontaire de l'acte.

Le volontaire semble ainsi posséder une structure ontologique similaire à celle de la vertu: il est une forme de médiété, dont la double modalité de l'involontaire est analogique à ce que sont l'excès et le défaut dans la structure de la vertu. Ceci étant dit,

<sup>271.</sup> La raison rend l'homme apte à être le principe de ses actes : "[...] pour l'homme elle [la caractéristique naturelle] consiste dans le don de la raison (ἐν τῷ λογικῷ) qui équivaut au fait d'avoir en soi le principe (τῷ ἐν αὐτῷ ἀρχὴν ἔχειν) et de choisir et de refuser une même chose" (De fato, chap 14, 31.19-21. Traduction P. Thillet). L'ajout de la condition du savoir moral (εἰδέναι τὰ καθ'ἕκαστα) est secondaire, en ce qu'elle dépend de la raison, mais nécessaire, en ce qu'elle réaffirme l'implication du savoir (Problème X) dans la notion de volontaire, soulignant du même coup qu'elle s'oppose en tout à l'involontaire.

la prétention de l'involontaire non qualifié au statut de terme générique a tout son sens. Tout comme l'analogie au vice d'ailleurs.

# 132.7-132.17 : L'opposition relative et l'opposition générique

Alexandre poursuivra en soutenant que le raisonnement qui consiste à dire que les termes équivoques doivent avoir des opposés qui soient eux-mêmes équivoques n'est pas invalidé lorsque nous considérons la relation d'opposition qui unit le fait d'aimer (τὸ φιλείν) et celui de haïr (τὸ μισείν). En effet, "aimer" possède plusieurs significations (aimer, chérir, etc), tandis que "haïr" n'en a qu'une seule. Nous devrions donc considérer que ces deux termes ne peuvent être strictement opposés. Alexandre affirmera que ce n'est pourtant pas le cas. Il faudrait que "haïr" soit totalement (en tout : παντί) opposé au fait d'aimer, et qu'il ne puisse pas être multiple, pour invalider le raisonnement. Le παντὶ qu'Alexandre pose comme condition essentielle d'une réfutation de l'opposition amour-haine, doit être compris comme le caractère générique de l'opposition. Certes, le terme s'applique à la signification. Nous devons donc comprendre en 132.9-132.10 : "Si le fait de haïr était l'opposé en tout au fait d'aimer (ie. à chacune des significations "d'aimer")...". Alexandre utilise donc ce "παντί" justement parce que la discussion ne se situe pas sur le plan essentiel, mais d'abord sur le plan significatif. En raison du contexte de la discussion cependant, ce terme doit être lu dans une perspective distinctive entre le genre et les espèces.

Par cet exemple, Alexandre veut démontrer qu'une opposition générique, impliquant la totalité des significations, est à distinguer d'une opposition secondaire, dans laquelle la relation de contrariété n'est que relative. Car, selon Alexandre, si "haïr" n'est opposé à "aimer" que selon la disposition, mais qu'il n'est pas opposé au fait de chérir, alors le raisonnement tient la route (132.8-132.11).

Pour invalider le raisonnement, il faut donc que la totalité des significations d'un terme soit opposée à un terme univoque (132.12-132.13). Alexandre illustrera cette possibilité par l'exemple chromatique. En effet, le blanc possède une multitude de significations et a pour contraire le noir, qui est lui-même un terme équivoque. Leur opposition porte sur l'ensemble de leur signification : le noir est tout autant contraire au blanc lorsque nous le considérons dans le registre des couleurs ( $\grave{\epsilon}\nu$   $\tau\hat{\omega}$   $\chi\rho\hat{\omega}\mu\alpha\tau\iota$ ) que dans celui de la voix ( $\grave{\epsilon}\nu$   $\varphi\omega\nu\hat{\eta}$ )<sup>272</sup>. Si un seul de ces blancs était contraire au noir, alors il ne pourrait être dit multiple (132.13-132.17).

L'exemple de l'amour et de la haine répond à la méthodologie alexandriste. Une fois de plus, il présuppose l'acceptation de la thèse stoïcienne décrite par Simplicius. Hypothétiquement considérée comme valide, cette thèse sera retournée contre ses auteurs et servira à mettre en échec la critique sur l'impossibilité d'une opposition entre le volontaire et l'involontaire. En montrant que l'opposition amour-haine est valide sur le plan générique même si la haine, univoque, ne s'oppose pas à la totalité des significations du terme "aimer", Alexandre se dote des outils théoriques nécessaires pour défendre, sur le plan épistémologique, l'opposition entre le volontaire et l'involontaire. Tablant sur les doctrines aristotéliciennes acceptées par les Stoïciens, il échappe ainsi à une importante contradiction. Ainsi, il préserve l'univocité du volontaire, tout en admettant une dualité de l'involontaire, dualité qui n'est pas générique, et qui

<sup>272.</sup> Robert Sharples explique que cette expression désigne, chez les Grecs, une voix claire, par opposition à une voix indistincte (Aristote, *Topiques*, 1.15, 106b7-8; voir Sharples, R. W., *Op.cit.*, 1990, p. 41, note 118). L'expression pourrait tout autant signifier ici une caractéristique vocale ("une voix claire") ou musicale ("une voix aiguë") sans que cela n'affecte profondément le sens de l'argument. Peut-être devons-nous aussi y lire une allusion à la théorie de la signification des Stoïciens, pour qui la signification repose sur la φωνή.

s'inscrit dans une relation d'opposition relative au volontaire. Dès lors, la relation de contrariété entre le volontaire et l'involontaire sera préservée.

Au-delà de cette discussion purement technique sur les relations de contrariété, le *Problème XI* a le mérite de faire considérablement progresser les notions de volontaire et d'involontaire. La rupture apparente de l'argumentation n'en est vraisemblablement pas une. Il y a d'abord une résurgence thématique (vertu, amour, volontaire) du *Problème IX*, même si cet indice s'avère évidemment insuffisant pour démontrer la cohérence de la structure argumentative. Nous pourrions aisément expliquer cette résurgence par l'objet même de l'étude. Cependant, force est de constater que les arguments invoqués par Alexandre pour défendre l'univocité du volontaire ratissent plus large que la simple question des relations de contrariété. L'étude de ces relations de contrariété, dont les principes aristotéliciens étaient globalement acceptés par les Stoïciens rappelons-le, illumine une nouvelle avenue pour l'étude du volontaire. Alexandre y aura introduit un concept de volontaire analogue à celui de la vertu.

Cette analogie a de grandes répercussions sur la notion de volontaire : si le volontaire a une structure ontologique semblable à celle de la vertu, alors les mêmes conséquences ontologiques s'y appliquent. Il faudra donc considérer que le volontaire s'inscrit dans un processus téléologique. La vertu est, en effet, l'atteinte d'une médiété. Ainsi, le volontaire se caractérise par la présence du principe interne de l'action et de la connaissance des circonstances particulières dans lesquelles l'action prend place. L'involontaire est quant à lui une absence de l'une ou l'autre de ces conditions. Si le volontaire, condition essentielle de la responsabilité établie au  $Problème\ IX$ , est analogue à la vertu, qu'il s'acquiert dans les mêmes conditions, au sens d'une pratique constante et active de la faculté qui le soutient (pratique évoquée au  $Problème\ X$ ), il devra aussi posséder une finalité ( $\tau \dot{\epsilon} \lambda o \varsigma$ ). Au  $Problème\ X$ , Alexandre a affirmé que cette finalité

devait être supérieure à ce qui en dépendait. Il en avait conclu à ce point que "l'homme existe en vue des vertus" (131.17), conclusion dont il avait énoncé pour corollaire que l'homme avait une responsabilité à l'égard de la finalité naturelle, nommément l'acquisition des vertus. Si nous voulons maintenir une lecture cohérente des Problèmes Éthiques, et que nous soutenons que l'analogie entre la vertu et le volontaire est substantielle, il faudra bien que le  $\tau \in \lambda \circ \zeta$  du volontaire réponde à ces principes. Une application stricte des arguments du Problème précédent nous force à conclure que l'homme existe aussi - car ce ne sont pas là deux définitions concurrentes mais complémentaires - en vue du volontaire. L'éthique alexandriste présente ainsi deux définitions qui se supportent et se nourrissent mutuellement. Le *Problème X* proposait une lecture de la vertu qui reposait sur une responsabilité individuelle, position qui ne pouvait d'aucune manière s'associer au déterminisme. Le Problème XI aura servi à construire une notion du volontaire qui s'inscrit dans une même naturalité de la finalité, et dont l'expression s'oppose d'autant au déterminisme stoïcien : si la fin naturelle de l'homme est d'acquérir et de posséder les vertus et que de la même manière l'homme doit volontairement participer à ce processus d'acquisition, il ne peut être d'aucune manière soumis à la contrainte du destin. Le volontaire est peut-être le concept le plus fort auquel Alexandre ait fait appel dans son opposition au déterminisme: puisque le volontaire est à ce point nécessaire à l'achèvement éthique, il ne saurait y avoir une structure ontologique supplémentaire imposant à l'homme une destinée qui soit autre que le "mieux".

132.25

132.30

Le passage du troisième livre de l'Éthique à Nicomaque.

"Il semble assurément que le contraint est ce dont l'origine est externe, et que celui qui est contraint n'y contribue en rien".

<Aristote> disait dans ce qui précède que "ne contribue en rien à cela celui qui agit ou subit", plutôt que "celui qui est contraint" et, dans ce qui est dit maintenant, il le montre en modifiant sa pensée et en ne disant plus "lorsque celui qui agit ou subit ne contribue en rien" mais en parlant plutôt "de celui qui a été contraint". Nous nous exprimons en disant tantôt faire, tantôt subir ; car nous disons aussi "il a agi en ayant été contraint " et " il a subi sous la contrainte".

On pourrait dire que la cause externe dans le cas de ceux qui sont contraints est la cause efficiente. En effet, la cause finale, et le terme en vue de quoi <un acte est accompli> est externe dans le cas de toutes les actions, du moins si chaque agent fait ce qu'il fait en vue de quelque chose qui est à l'extérieur de lui. Plus encore, cela ne serait pas, chez ceux qui font ou subissent quelque chose sous la contrainte, la cause en tant que fin. Car celui qui est contraint par quelque

chose n'a pas une fin particulière placée devant lui-même, en vue de laquelle il est contraint par ce qui le contraint.

Pour celui qui contraint quelqu'un et agit ainsi<sup>20</sup>, il y a en effet une fin particulière placée devant lui et pour cette raison, il le fait <et exerce la contrainte><sup>21</sup>. Mais pour celui qui est contraint, il n'y a aucune finalité. Tandis que ceux qui subissent les contraintes sont ceux pour qui le principe efficient est extérieur, parce que celui qui subit ne contribue pas à ce qui advient et ne coopère d'aucune manière : comme Aristote l'a montré, c'est ce qui advient à ceux qui naviguent, lorsqu'ils ont été repoussés de leur course par un vent contraire, ou ce qui est exercé par ceux qui sont maîtres et gouvernent ceux qui sont inférieurs, et les poussent où bon leur semble.

Sinon, quelqu'un contraint par un autre de faire avec l'un de ses membres un certain mouvement, mouvement qui accomplit ce qui advient par contrainte, celui-ci pourrait alors contribuer à ce qui advient par contrainte. Mais ce n'est pas le cas car, s'il avait été poussé par quelqu'un et qu'il tombait sur quelqu'un ou s'il renversait une personne en ayant bougé ses jambes, on pourrait alors dire qu'il accomplit ce qui advient. Si cependant il avait fait cela selon une impulsion et une intention propre <à lui-même>, il serait celui qui accomplit cette chose; tandis que s'il avait bougé les jambes selon une manière habituelle

et un transport naturel, il ne le serait nullement, et c'est précisément ce qu'Aristote disait <en affirmant> qu'en effet "le principe de la mise en mouvement des membres est en <l'agent> lui-même dans les actions de cette nature".

Car celui qui, à cause du danger, jette les cargaisons hors du navire dans la mer de ses propres mains agit volontairement, non pas parce qu'il bouge les mains, mais parce qu'il a fait cela en ayant choisi de le faire, et que c'est de cette manière qu'il le fait. Ceux qui font quelque chose par plaisir n'agissent nullement par contrainte, parce que ceux-ci font ce qu'ils font à cause du plaisir, et qu'ils ont une cause efficiente qui n'est pas externe ; en effet, ce qui est plaisant est cause en tant que but et fin, mais pas en tant que cause efficiente.

Puisqu'Alexandre dispose désormais d'un concept de volontaire qui résiste à la critique stoïcienne, il peut déployer une lecture d'Aristote qui, sans déroger aux écrits du maître sur les points fondamentaux de la doctrine éthique, affiche le caractère anti-déterministe de l'éthique aristotélicienne. Le *Problème XII* viendra ainsi clôturer la première partie des *Problèmes Éthiques*, en montrant que les mécanismes internes de l'éthique aristotélicienne sont suffisants pour expliquer la réalité éthique individuelle. Ainsi, cette exégèse sert d'abord et avant tout le propos de notre auteur : en expliquant la doctrine aristotélicienne présentée au livre III de l'*Éthique à Nicomaque*, Alexandre opposera son concept de volontaire à une explication déterministe du monde. Le *Problème XII* est ainsi l'aboutissement de l'exploration des concepts aristotéliciens qui ont mené Alexandre à l'affirmation d'une responsabilité morale individuelle et profondément volontaire.

### 132.18-132.20 : Une lecture du troisième livre de l'Éthique à Nicomaque

Malgré l'annonce de l'intitulé, nous sommes encore bien loin d'une exégèse systématique. Nous retrouvons le lemme, que cite textuellement Alexandre, au livre III, 1 de l'Éthique à Nicomaque, en 1110b16<sup>273</sup>. Le Problème XII semble prometteur sur le plan exégétique, en se proposant de fournir une explicitation de cette définition du contraint. De cet unique point de vue, nous pourrions considérer qu'il s'agit bien d'une simple exégèse d'un passage de l'Éthique à Nicomaque. Il serait alors aisé d'en sous-estimer la valeur. L'exégèse présentée demeure assez sommaire. Nous replacerons cette lecture du texte aristotélicien dans la structure argumentative des Problèmes Éthiques, afin de montrer que l'exégèse du Problème XII y joue un rôle important.

<sup>273.</sup> Aristote, EN, III, 1, 1110b16: ἔοικε δὴ τὸ βίαιον είναι οῦ ἔξωθεν ἡ ἀρχὴ, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιαθέντος.

Car le *Problème XII* ratisse plus large que la simple difficulté qui consiste à définir la contrainte. Il est de fait une récapitulation des thèmes des *Problèmes VIII* à *XI*, partant de la notion téléologique antidéterministe jusqu'à la définition de la responsabilité et du volontaire. Ainsi, la représentation du volontaire dans le *Problème XII* qui s'inscrit toujours dans cette lignée antidéterministe reprendra le problème associé à l'imputabilité morale. La définition du contraint proposée ici, définition résolument aristotélicienne, a pour but ultime de légitimer l'interprétation alexandriste de la responsabilité morale. La présence de l'opposition au déterminisme se fera notamment sentir dans la nouveauté introduite par Alexandre : une distinction dans l'ordre des causes qui, si elle existe bien au niveau catégoriel chez Aristote, envahit désormais le domaine de l'éthique. Ce "nouvel" ordre des causes établira dans le champ de l'action morale une distinction entre la cause efficiente et la cause finale qui, dans son opposition au déterminisme, ne peut que représenter une distinction, voire une rupture, entre l'homme individuel et l'ordre naturel.

Alexandre prend pour point de départ l'idée que, dans le champ de l'action humaine, le contraint (τὸ βίαιον) est ce dont le principe est externe (ἔξωθεν), et οù l'agent n'y contribue en rien (μὴδεν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος)(132.19-132.20). Cette définition laisse sans surprise : il ne fait aucun doute en vertu des principes alexandristes qu'il doit y avoir assimilation entre le contraint et le destin stoïcien<sup>274</sup>. Ainsi, le caractère destructeur du déterminisme à l'égard de la morale est une fois de plus montré du doigt. En effet, la nuance portera sur la désignation employée par Aristote pour la personne contrainte. Alexandre insiste d'abord sur le fait qu'Aristote utilisait "ne contribue en rien à cela celui qui agit ou subit (μὴδεν συμβάλλεται ὁ

<sup>274.</sup> Le critère d'extériorité de la cause chez celui qui est contraint s'oppose à l'intériorité décrite au *Problème XI* et dans le *De fato* (chap 14, 31.19-21.). Ce critère exclut ainsi la participation de la raison au processus de la contrainte.

πράττων ἡ ὁ πάσχων)"<sup>275</sup> plutôt que d'utiliser la dénomination "celui qui est contraint (ὁ βιασθείς)" (132.21-132.22). Il fait ensuite valoir qu' Aristote préférera par la suite, ayant modifié sa pensée dira-t-il, la forme passive "celui qui a été contraint (τοῦ βιασθέντος)" (132.22-132.24). Alexandre n'explique pourtant pas ce que signifie exactement ce "ayant modifié sa pensée (μεταλαβών)". Est-il permis de croire qu' Aristote avait alors réellement introduit une nuance? Le statut actif de βιασθείς est-il réellement mis en contraste avec celui passif de βιασθέντος chez Aristote? Rien n'est moins certain... L'attention portée par Alexandre à cette distinction, et l'importance qu'il lui accorde, semble davantage associée à sa propre entreprise intellectuelle, entreprise qui s'appuiera aussi sur une autre distinction introduite par Aristote entre les deux modalités affectées par la contrainte : le faire et le subir (132.24-132.26).

132.26-132.30 : L'ordre des causes aristotélicien comme explication de la relation homme-nature

Ayant abordé la contribution d'Aristote au problème de la contrainte, Alexandre, sous couvert exégétique, présente alors une thèse originale, sous la forme d'une distinction entre les causes finales et efficientes de l'agir. Il soutient d'abord que la cause qui doit être externe pour qu'un acte soit considéré comme contraint est la cause efficiente. La cause finale est quant à elle toujours externe puisque l'agent agit en vue d'une fin qui lui est extérieure. La cause finale des actes contraints n'implique donc pas une contrainte. Elle est certes nécessaire, mais elle répond à la distinction invoquée dans

<sup>275.</sup> Formule que nous trouvons au début du livre III, 1 de l' Éthique à Nicomaque (1109b35-1110a4): δοκεῖ δὴ ἀκούσια είναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα · βίαιον δὲ οῦ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οῦσα ἐν ἡ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, οῖον εἰ πνεῦμα κομίσαι ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες;

le *De fato* entre les résultats de la nécessité naturelle et ceux des actions qui se produisent selon la raison :

Celles qui ont la nature pour cause de leur production procèdent selon une certaine harmonie et un ordre déterminé vers une fin : après l'avoir atteinte, elles cessent de devenir, à moins que ne survienne quelque obstacle éventuel ( $\pi o \tau$ ' èu $\pi o \delta \omega \nu$  γένοιτο) qui s'oppose à elle dans la voie où leur nature les conduit vers la fin proposée (τὸ προκείμενον τέλος). Et celles qui se produisent selon la raison ont également une fin. En effet, aucune des productions de la raison ne se fait au hasard, mais toutes se rapportent à quelque but. Se produisent selon la raison toutes actions qui sont le fait d'agents qui ont réfléchi à leur sujet et qui ont combiné la manière dont ils les feront<sup>276</sup>.

Alexandre avait débuté cette étude de la nature au *Problème I*, puis a ajouté au *Problème IX* la raison au rang des critères visant à établir la responsabilité morale. Au *Problème X*, il a affirmé qu'il y avait une fin naturelle, propre à l'homme. Pour concilier la responsabilité et la liberté attribuées aux individus par son éthique avec l'idée d'une nécessité naturelle (la fin) visée par l'acte, Alexandre devait établir la distinction entre les causes finale et efficiente. Cette distinction se présente comme une conséquence inévitable des études menées dans les *Problèmes* précédents.

De plus, ses effets se laissent immédiatement appréhender. S'il doit y avoir responsabilité et imputabilité morale dans un contexte téléologique, où une fin naturelle est poursuivie par l'homme, l'individu ne doit en aucun cas être soumis, dans ses actions s'entend, à la téléologie elle-même. Celle-ci ne peut être qu'une cause finale, indépendante de l'agent. Expliquer l'agir humain volontaire dans ce modèle nécessite absolument l'introduction de la cause efficiente, pour que l'individu échappe à une contrainte qui serait naturellement inscrite. La distinction entre cause finale et efficiente joue alors deux rôles : elle justifie la poursuite d'une téléologie naturelle qui aurait un

<sup>276.</sup> De fato, chap. 4, 6.25-7.7. Traduction P. Thillet.

statut ontologique similaire au destin et à l'ordre naturel stoïcien, tout en préservant la liberté humaine. Le déterminisme ne résiste évidemment pas à une telle distinction, pour toutes les raisons qui ont déjà été évoquées.

132.30-133.5 : L'exégèse de l'ordre des causes dans son application au phénomène de la contrainte

Dans son exégèse, Alexandre exclura donc la cause finale de la définition de la contrainte, avant de démontrer que c'est bien de la cause efficiente qu'il est question lorsqu'il y a contrainte de l'individu. La démonstration est simple : l'objet de la contrainte ne l'est pas en vertu d'une fin placée devant l'agent, en vue de laquelle il est contraint par ce qui le contraint (132.30-132.32). Si l'acteur contraint a bien une fin, il ne contribue pourtant pas à l'établir, de sorte qu'il n'y a pas pour lui de finalité au sens de cause (132.32-132.33). Pour qu'il y ait responsabilité à l'égard de la finalité (le τέλος), celle-ci doit avoir été choisie. Que la fin morale ait été naturellement déterminée ne constitue pas une contrainte au même titre que l'ordre naturel stoïcien auquel le sage doit se conformer. La différence entre la proposition alexandriste d'une fin naturellement ultime et celle stoïcienne, holistique, d'un destin imposé par un ordre naturellement parfait en est essentiellement une de raison. En effet, même si Alexandre ne le nomme pas expressément au *Problème XII*, le λόγος proprement humain demeure le pivot de sa conception de la responsabilité. Reconnaître la finalité naturelle est un acte de raison. Aussi, y adhérer et agir de manière volontaire en vue de cette finalité nécessite la compréhension des circonstances particulières entourant l'action effectuée. Ces deux moments du volontaire se distinguent précisément du déterminisme en ce sens : le λόγος particulier n'est pas une espèce inférieure d'un λόγος divin auquel il aspire, mais bien l'instrument fondamental de la poursuite personnelle et responsable de la finalité. Nous pourrions dire qu'il est, en un sens, la cause efficiente par excellence. L'exégèse d'Alexandre ne se rendra pourtant pas jusqu'à ce point. Elle s'arrêtera là où, dans l'Éthique à Nicomaque, débute l'étude du volontaire lui-même et de la notion de choix (προαίρεσις), soutenue par la raison. Il n'y a pas lieu de développer davantage sur ce point ici, car le traitement de ces questions par Alexandre se trouve dans les *Problèmes* subséquents.

Le  $\lambda$ ó $\gamma$ o $\varsigma$  est en partie ce critère d'intériorité de la cause efficiente de l'action, à laquelle s'oppose la contrainte. Les exemples tirés du livre III de l'*Éthique à Nicomaque* en sont une illustration qui rendra plus tangible ce lien avec le  $\lambda$ ó $\gamma$ o $\varsigma$ . Alexandre les introduit en spécifiant que ceux qui subissent la contrainte, dont le principe efficient est externe, ne contribuent pas à l'acte et ne coopèrent pas non plus à ce qui se produit (132.33-133.2). Alexandre invoque alors les exemples utilisés par Aristote, soit le bateau dévié de sa course par un vent défavorable (auquel l'agent ne contribue pas) ou le maître qui commande à ceux qui lui sont inférieurs (où l'agent ne coopère pas à la mise en acte) $^{277}$  (133.2-133.5).

### 133.5-133.18 : Les exemples de l'Éthique à Nicomaque et la cause efficiente

Alexandre dira en effet que le critère de la contrainte n'est pas l'extériorité de la cause efficiente, la personne qui, sous la contrainte, bouge une partie de son corps contribuerait à l'acte contraint, puisque c'est bien elle qui effectue le mouvement (133.5-133.10). C'est strictement impossible et l'exemple ne laisse planer aucune ambiguïté : dans la mesure où l'agent se ferait imposer l'action par une influence extérieure (qui pourrait par ailleurs être le destin), on dira qu'il agit sous la contrainte. Il faut dès lors comprendre que si nous refusons le critère d'extériorité du principe de l'action dans la définition de la contrainte, le piège de l'impossibilité de l'imputabilité morale se refermera sur nous. Poursuivant, Alexandre ajoute que si la même personne effectue

<sup>277.</sup> Idem.

cependant ce même mouvement selon une impulsion et une intention (ὁρμὴν καὶ πρόθεσιν) propre à elle, alors elle aura contribué à l'acte. L'utilisation des termes stoïciens a bien sûr ici un dessein polémique. Alexandre aurait très bien pu rester dans l'univers sémantique aristotélicien, en disant que ces actes sont choisis (αἰρεταί). D'autant plus que l'exemple ne laisse planer aucun doute sur les intentions d'Alexandre. Aristote disait en effet :

On doit donc, pour qualifier une action de volontaire ou d'involontaire, se référer au moment où elle s'accomplit. Or ici l'homme agit volontairement, car le principe qui, en de telles actions, meut les parties instrumentales de son corps, réside en lui, et les choses dont le principe est en l'homme même, il dépend de lui de les faire ou de ne pas les faire.<sup>278</sup>

Les interlocuteurs d'Alexandre ne pouvaient manquer le glissement opéré par ce dernier. Utiliser ce même exemple dans le contexte d'une démonstration du critère d'extériorité du principe directeur dans le cas de la contrainte n'est pas en soi une erreur logique, car contrainte et involontaire sont indissolublement liés. L'utilisation des termes stoïciens d'impulsion et d'intention, assimilés ici à l'intériorité du principe de l'action, veut démontrer que même dans l'optique stoïcienne, il faut reconnaître que l'origine interne de l'action est indéniable. Même en acceptant cette terminologie dans le champ de l'action humaine, effectuer ou non une action dépendra de l'agent. Autrement dit, la conception de l'individu agissant, qu'il soit guidé par son impulsion et son intention  $(\delta \rho \mu \dot{\eta} \nu \ \kappa \alpha) \ \pi \rho \delta \theta \epsilon \sigma \iota \nu)$  ou par un choix réfléchi  $(\tau \delta \alpha \iota \rho \epsilon \tau \delta \nu)$  n'a pas d'incidence sur le caractère libre de l'action humaine volontaire.

<sup>278.</sup> EN, III, 1, 1110a15, Traduction J. Tricot: τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρόν ἐστιν, καὶ τὸ ἑκούσιον δὴ καὶ τὸ ἀκούσιον ὅτε πράττει λεκτέον πράττει δὲ ἑκών καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὁργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν, ὧν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μὴ.

Deux autres thèmes seront abordés par Alexandre en conclusion de son exégèse. Ainsi, dira-t-il, le matelot qui, par peur du danger, se déleste de sa cargaison agit volontairement puisque c'est à la suite d'un calcul qu'il a choisi (προελόμενος) de faire cela (133.10-133.16). Il ouvrira ainsi la porte à une responsabilité humaine qui s'inscrit dans le choix réfléchi, surpassant ainsi la simple responsabilité "nécessaire" qu'il avait d'abord établie. Aussi, ajoute-t-il, ceux qui se laissent guider par le plaisir le font volontairement (selon un principe interne) car le plaisir est cause en tant que but et fin, mais pas en tant que cause efficiente : or le principe efficient doit être externe pour qu'il y ait contrainte (133.16-133.18). Par cette simple application de sa propre distinction, Alexandre fait écho à Aristote, démontrant que son modèle préserve l'imputabilité morale que le Stagirite avait énoncée :

Il est dès lors ridicule d'accuser les choses extérieures et non pas soi-même, sous prétexte qu'on est facilement capté par leurs séductions, et de ne se considérer soi-même comme cause que des bonnes actions, rejetant la responsabilité des actions honteuses sur la force contraignante du plaisir.<sup>279</sup>

L'exégèse proposée au *Problème XII* achève cette première partie des *Problèmes Éthiques*. Alexandre s'est efforcé d'établir les conditions fondamentales inhérentes à la responsabilité morale dans les *Problèmes I* à *III*. Il a ensuite tenté de réfuter l'indifférence stoïcienne et de circonscrire la dimension téléologique de l'éthique avant de s'attaquer plus ouvertement au déterminisme stoïcien. Le *Problème XII* est la récapitulation de cette critique. Le destin est perçu par Alexandre comme une forme de contrainte puisqu'il impose à l'individu, de l'extérieur, un principe d'action. En appliquant l'ordre des causes aristotéliciennes à son modèle de l'action humaine, modèle

<sup>279.</sup> EN, III, 1, 1110b15, Traduction J. Tricot : γελοῖον δὲ τὸ αἰτιᾶσθαι τὰ ἐκτός, ἀλλὰ μὴ αὑτὸν εὐθήρατον ὄντα ὑπὸ τῶν τοιούτων, καὶ τῶν μὲν καλῶν ἑαυτόν, τῶν δ' αἰσχρῶν τὰ ἡδέα.

qui présuppose toujours une éthique téléologique, Alexandre propose une lecture de l'agir volontaire humain qui échappe aux forces de la nécessité. La distinction qu'il a introduite entre la cause finale, à laquelle peuvent être associés tout autant la téléologie que le destin, et la cause efficiente a le mérite de rendre compte d'un éventail très large de possibilités éthiques. Cette distinction permet ainsi l'imputabilité morale mais aussi, et peut-être surtout, la possibilité d'erreurs morales et de défaillances sur le plan de l'appréciation de la finalité, sans pour autant que l'agent ne verse dans l'involontaire. L'ignorance s'en trouve donc soumise au même critère d'extériorité de la cause efficiente. Le *Problème XII* constitue un pas de géant au sens où le système de la responsabilité morale alexandriste qui s'esquissait auparavant possède maintenant une forme particulière, capable de mettre en branle ses propres outils épistémologiques.

## CONCLUSION

À travers notre commentaire des douze premiers *Problèmes Éthiques* d'Alexandre d'Aphrodise, nous avons montré qu'en dépit de son apparente désorganisation il subsistaient dans ce texte des indices d'une structuration argumentative. Celle-ci semble avoir été articulée autour de thèmes éthiques récurrents dans le stoïcisme, et se déploie comme une contestation, plus ou moins systématique selon les passages, des thèses stoïciennes. C'est en ce sens que nous analysons la structure des *Problèmes* de la première partie de ce texte : comme une structure polémique.

Au-delà du rapport évident des *Problèmes Éthiques* au stoïcisme, une question reste en suspens : dans la mesure où les *Problèmes Éthiques* sont représentatifs de l'école alexandriste et qu'ils contiennent de multiples arguments contestant le déterminisme, quel doit être leur rapport au *De Fato* ? Si, comme l'affirmait Pierre Thillet, le *De fato* n'est véritablement que l'étude du destin d'un point de vue physique, les *Problèmes Éthiques* en sont sans doute l'écho : ce texte explore les conséquences éthiques d'une position déterministe sur le plan de la responsabilité humaine individuelle. Les parallèles entre ces deux études dépassent en effet la simple ressemblance thématique.

Les *Problèmes Éthiques* présentent à de nombreux endroits des parallèles philologiques au *De fato*. Ces passages des *Problèmes* prennent une tout autre signification dès lors que nous utilisons comme arrière plan de lecture ceux du *De fato* auxquels ils se rapportent. Ainsi voyons-nous par exemple, au *Problème I*, intervenir la distinction entre produit de la science et produit de la nature du *De fato*. La difficulté du *De fato* ne consiste pas à réfuter le destin lui-même mais à en saisir la nature et les limites. Une chose demeure certaine cependant, le destin est cause. Il faut alors déterminer le statut de cette cause. Alexandre procède donc à une analyse des causes aristotéliciennes au chapitre 3. Il propose ensuite une distinction entre les choses qui ont pour cause la nature et celles qui sont causées par la science (telxnh) et demandent, pour

être causées, une intervention de l'agent<sup>280</sup>. Puis, il circonscrit les actions qui sont dues au hasard ou à la spontanéité<sup>281</sup>. Au chapitre 5, Alexandre conclura que le destin est cause finale puis distinguera, au chapitre suivant ce qui est nécessaire de ce qui est naturel. S'il faut lire les lignes 118.27-30 des *Problèmes Éthiques* dans cette optique, nous devons comprendre que la distinction entre les produits des sciences et ceux de la nature qui y est invoquée engage dans le champ de l'éthique la séparation entre les produits nécessaires et contingents du domaine physique. Cette distinction est la condition fondamentale du système téléologique alexandriste : s'il y a contingence, il y a possibilité d'actualisation. Et s'il y a actualisation potentiellement bonne et potentiellement mauvaise de ce qui est de l'ordre de la contingence, il doit y avoir au sein du processus téléologique un état d'indétermination préalable. Cet argument du *Problème I* (119.19-21) évoque en outre celui qu'Alexandre présente dans le *De fato*, lorsqu'il soutient que la vertu ne peut être possédée par l'individu de manière innée. La nature lui confère cependant la possibilité de devenir vertueux, et c'est en ce sens qu'il est un vivant supérieur<sup>282</sup>.

Une comparaison des *Problèmes Éthiques* et du *De fato* laisse entrevoir de nombreux autres parallèles. Les parallèles thématiques sont les plus évidents. Pour qu'émerge un concept de responsabilité morale et d'imputabilité, Alexandre doit d'abord démontrer que les actions de l'homme sont libres. Dans la mesure où les *Problèmes Éthiques* affirment que l'homme est responsable, il est normal que le déterminisme stoïcien soit dans la mire de l'argument. Il n'y a rien d'étonnant donc à ce que cette réfutation du déterminisme soit opérante dans les deux textes. Si toutefois nous

<sup>280.</sup> De fato, chap. 4, 6.24-27.

<sup>281.</sup> De fato, chap. 4, 7, 18-25.

<sup>282.</sup> PE I 119.31-32 et De fato chapitre 27, 52.19-21 et 52.22-25, voir aussi la note 109.

approfondissons cette approche thématique et y intégrons une étude des parallèles méthodologiques, une ressemblance plus intéressante surgit. Les *Problèmes Éthiques* présentent une réfutation du déterminisme stoïcien certes, mais ils abordent cette réfutation en utilisant une progression argumentative semblable.

Dans les deux textes, la liberté de l'homme est affirmée. Dans les *Problèmes Éthiques*, cette liberté correspond à une participation au devenir téléologique. Dans le *De fato*, elle est le choix entre des contraires. De part et d'autre cependant, le rôle de la raison y est central. Aussi, dans l'un et l'autre texte, la question de l'immuabilité de la vertu est abordée et sert à démontrer que la vertu est acquise et qu'elle est un processus d'achèvement téléologique naturel. Alexandre traitera en outre la notion de tendance stoïcienne, et refusera dans les deux cas que la tendance puisse être posée au principe de l'action libre. Ainsi, le rôle accordé par les Stoïciens à la notion d'assentiment sera contesté. Si la tendance est rejetée tant dans le *De fato* que dans les *Problèmes Éthiques*, l'assentiment demeurera tout de même une composante essentielle de la liberté humaine et sera intégré au processus de délibération. Le terme d'assentiment (συγκατάθεσις) n'est pas présent dans les *Problèmes Éthiques*. Alexandre dira cependant, lorsqu'il aborde l'imputabilité, que nous sommes responsables de la perception que nous avons des représentations que projette le monde<sup>283</sup>.

La discussion de l'imputabilité morale qui se déploie au *Problème LX* rejoint en effet plusieurs thèses du *De fato*. Ce *Problème* invoque notamment pour la première fois dans les *Problèmes Éthiques* la catégorie des choses qui dépendent de nous, les  $\tau \alpha \ \dot{\epsilon} \phi$ '  $\dot{\eta} \mu \hat{\iota} \nu$ . Le rapport de dépendance de la dimension volontaire à cette catégorie est certainement tributaire de la liberté qui lui est associée dans le *De fato*. L'affirmation de

<sup>283.</sup> PE IX, 130.1-130.5.

la liberté qui apparaît au chapitre 12 de cette oeuvre repose sur l'idée qu'il y a des actions à notre disposition (εφ' ἡμῦν). Cette catégorie d'action est "libre" : la possibilité de délibérer sur le fait de poser ou de ne pas poser ces activités en est le signe. Cette notion de liberté s'oppose à ce que les Stoïciens nomment la tendance ou l'impulsion, (ὁρμή), qui serait le principe de l'action libre chez ceux qui sont capables d'assentiment (συγκατάθεσις)<sup>284</sup>. Alexandre objectera que rien ne pourrait alors distinguer la tendance naturelle (ὁρμή) des êtres inanimés (le léger vers le haut, le lourd vers le bas) de celle que nous posons au principe de l'action libre. L'homme doit en outre être distingué de l'animal : l'action de l'animal advient immédiatement après la représentation. Celle de l'homme est susceptible d'assentiment à la représentation. La liberté ne peut donc résider dans la tendance. Elle émerge plutôt de la délibération (τὸ βουλεύεσθαι), qui ne peut pas être soumise à une prédétermination. La rationalité humaine, parce qu'elle est à l'origine de la capacité à délibérer, constitue incidemment le principe de l'acte libre<sup>285</sup>. L'action libre, en vertu de la délibération a son principe dans l'agent lui-même et n'est pas soumise à une cause extérieure.

La démonstration du *Problème IX* présente plusieurs arguments qui font intervenir des positions parallèles à celle du *De fato*. L'intériorité de la cause de l'action est exprimée dans des termes identiques. Ainsi, la définition du principe interne de l'action, dont l'existence dépend de la raison, repose sur le même présupposé épistémologique, soit la distinction des causes aristotéliciennes. Nous retrouvons par ailleurs dans les deux textes le développement qui veut que nous soyons cause de l'acquisition des vertus et

<sup>284.</sup> De fato, chap. 13, 28, 3-7.

<sup>285.</sup> De fato, chap. 14.

que nous sommes préalablement responsables de ne pas acquérir une mauvaise disposition<sup>286</sup>.

Bien sûr tous ces parallèles pourraient n'être que le résultat de l'origine aristotélicienne de ces théories. La difficulté consisterait alors à discriminer les passages qui comportent des énoncés originaux de ceux qui ne doivent leur ressemblance qu'à cette origine commune. Mais cette simple parenté commune apparaît insuffisante lorsque vient le temps d'expliquer les ressemblances plus strictes. L'énoncé de la question adressée aux Stoïciens sur la possibilité d'une l'imputabilité morale résisterait à une telle explication<sup>287</sup>. Comment en effet pourrions-nous rapporter ces deux questions à une origine aristotélicienne commune alors que cette difficulté naît de la polémique contre les Stoïciens ? S'il faut assurément demeurer prudent dans la comparaison des *Problèmes Éthiques* et du *De fato* et toujours garder à l'esprit que leur parenté aristotélicienne a pu induire des ressemblances, nous ne devons pas pour autant réduire la totalité des parallèles à une telle explication. Ce ne sont là que quelques brefs exemples des relations qu'entretiennent les *Problèmes Éthiques* avec le *De fato*.

Toutefois, la première partie des *Problèmes Éthiques* comporte assurément une structure polémique analogue à celle du *De fato* contre les Stoïciens : sa progression argumentative s'articule autour de la définition ontologique d'une éthique téléologique aristotélicienne en opposition au déterminisme et aux catégories stoïciennes. La difficulté principale d'une telle lecture consiste donc tout autant à identifier les thèses stoïciennes qui sont visées par la critique alexandriste que les passages aristotéliciens qui soutiennent l'argumentaire des *Problèmes*. Nous ne saurions prétendre que les passages stoïciens identifiés au fil de notre commentaire constituent un ensemble exhaustif. Selon

<sup>286.</sup> De fato, chap. 27, 10-13 et chap. 29, 55.15-18; PE IX, 129.26 et ss.

<sup>287.</sup> De fato, chap. 19, 40.10-14 et PE IX, 129.20-24 et 26-28. Voir note 65, 66 et 67.

toute vraisemblance, il doit subsister bon nombre de parallèles qui ont échappé à notre attention et qui éclaireraient davantage une analyse structurée des *Problèmes Éthiques*. Pour que cette thèse soit validée, il faudrait en outre poursuivre cette lecture structurée des *Problèmes* en l'étendant à la totalité du texte. En utilisant la même méthodologie de comparaison aux textes stoïciens, et en prenant quelque recul sur l'aspect littéral du texte, nous y découvririons alors comment Alexandre met ensuite sa conception de la responsabilité morale à l'épreuve.

Nous voyons par exemple que l'intitulé du *Problème XIII* (133.19) indique : "À propos du plaisir". Ce titre est cependant artificiel. Car celui que nous trouvons dans la liste initiale des intitulés, en 117.22 donne plutôt "Que le plaisir est propre à l'activité par laquelle il est produit'. Ce n'est là qu'une reprise tronquée de la première ligne du Problème (133.20). Ce Problème ne semble donc pas être un exposé simple sur le plaisir comme son titre le laisse entendre. En effet, Alexandre y poursuivra bien l'étude amorcée au *Problème XII* en disant, d'abord, que les plaisirs ne sont pas tous de même nature : les plaisirs se distinguent en vertu de leurs causes efficientes (τὰ ποιητικά). Il expliquera que, conséquemment, le plaisir augmente (συναυξούσας) de manière concomitante à l'activité qui le produit. C'est là une preuve de plus de l'implication de la cause efficiente, introduite au Problème précédent, dans le processus de détermination morale. Cette thèse entraînera le discrédit d'une prédétermination des plaisirs et reprend les prémisses des Problèmes V, VI et VIII où Alexandre affirmait que le plaisir était indéterminé, qu'il ne pouvait être en opposition à la douleur au sens de l'opposition stoïcienne entre ces termes. Alexandre y soulignait finalement que nous ne pouvions pas concevoir une détermination morale intrinsèque des plaisirs. Le *Problème XIII* poursuit donc cette étude en démontrant qu'il y a des plaisirs bons, d'autres mauvais, et que ce caractère dépend des activités. Ce sera aussi l'objet du Problème XVIII. La recherche d'une trame de fond structurée dans les Problèmes Éthiques semble donc à prime abord

réalisable. Pour y parvenir, il faudrait isoler les passages stoïciens auxquels s'adressent les problématiques du texte. Il suffirait ensuite d'identifier le rôle que jouent les réponses alexandristes dans l'élaboration de la responsabilité morale alexandriste.

Le texte des *Problèmes Éthiques* semble finalement lié, de près ou de loin, au *De* fato. Quant à savoir si leur rédaction a eu lieu avant, pendant ou après ce dernier, les indices actuels demeurent insuffisants pour l'établir. Les Problèmes Éthiques pourraient avoir été rédigés avant ou pendant le De fato. Ainsi, les passages du De fato présenteraient une formulation plus fine des thèses des Problèmes, formulation dont auraient été expurgés les éléments éthiques superflus dans le contexte d'une réfutation physique du concept de destin. Les *Problèmes* pourraient n'être aussi qu'une réflexion éthique sur les conséquences éthiques de la réfutation proposée par le *De fato*, sans pour autant être destinés à la publication. Cette réflexion a cependant tout autant pu voir le jour après la rédaction du De fato. Il n'est pas impossible non plus qu'elle se soit inscrite dans une étude scolaire de l'oeuvre qui avait été publiée. Ce ne sont là que quelquesunes des hypothèses explicatives qui pourraient être étudiées. Une recherche beaucoup plus approfondie sur les références croisées entre ces deux textes serait nécessaire pour parvenir à trancher la question. Il serait d'autant plus intéressant de poursuivre les recherches en ce sens que, si le lien entre eux était avéré, cela constituerait une preuve supplémentaire de l'authenticité des *Problèmes Éthiques* et de l'origine alexandriste dont nous le disons tributaire. Une comparaison plus systématique entre ces deux oeuvres apporterait beaucoup d'éléments permettant de comprendre les *Problèmes Éthiques*. Une telle comparaison permettrait en outre d'identifier les parties de l'éthique aristotélicienne engagées dans le débat avec les Stoïciens à l'époque impériale et permettrait de retracer comment s'est effectuée la transmission de cette éthique à travers cette période. Cela nous informerait sans doute aussi sur le contexte philosophique dans lequel a été rédigé le De fato.

#### BIBLIOGRAPHIE

### Sources primaires

- ALEXANDRE D'APHRODISE, "HΘΙΚΩΝ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΩΝ", Commentaria in Aristotelem Graeca, Supplementum Aristotelicum 2.2, Edité par Ivo Bruns, Berlin, 1892, p. 117-163.
- Traité du destin, traduit par P. Thillet, coll. des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- ———— Quaestiones, traduit par R. W. Sharples, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1992.
- ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, traduction de Jean Tricot, coll. "Bibliothèque des textes philosophiques", Paris, Vrin, 1997.
- La Métaphysique, traduction de Jean Tricot, coll. "Bibliothèque des textes philosophiques", Paris, Vrin, 1953.
- CHRYSIPPE, *Oeuvres philosophiques*, traduction de Richard Dufour, coll. "Fragments", Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- DIOGÈNE LAËRCE, Vies et doctrines des philosophes illustres, trad. sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, coll. "Classiques modernes", Paris, Librairie Générale Française, 1999.
- GALIEN, L'âme et ses passions, trad. Vincent Barras, Terpsichore Birchler et Anne-France Morand, coll. "La roue à livres", Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- VON ARNIM, HANS, Stoicorum veterum fragmenta, Teubner, Stuttgart, 1964.

### Sources secondaires

- ADKINS, A.W.H., Merit and Responsibility. A Study in Greek Values, Oxford, Clarendon Press, 1960.
- ANDRÉ, JEAN-MARIE, "Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire", Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Berlin & New-York, Walter de Gruyter, Vol. 36, Tome 1, 1987, p. 5-75.
- BLUMENTHAL, H.J., "Plotinus *Ennead* IV. 3.20-1 and its Sources: Alexander, Aristotle and Others", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50, 1968, p. 254-261.
- BOBZIEN, Susanne, "Stoic Conceptions of Freedom and their Relation to Ethics", in Sorabji, R., *Aristotle and After*, 1997, p. 71-89.
- BRÉHIER, EMILE, Chrysippe et l'ancien stoïcisme, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
- CHANIOTIS, ANGELOS, "New Inscriptions from Aphrodisias(1995-2001)", *American Journal of Archaeology*, 108, 2004, p. 377-416.

- CURZER, HOWARD J., "Aristotle's Painful Path to Virtue", *Journal of the History of Philosophy*, 40(2), 2002, 141-162.
- FREDE, Dorothea, "Could Paris (Son of Priam) have chosen otherwise?", Oxford Studies in Ancient Philosophy, II, 1984, p. 279-292.
- —— " The Dramatization of Determinism : Alexander of Aphrodisias' *De Fato* ", *Phronesis*, 27, 1982, p. 276-298.
- GENEQUAND, Charles, "Quelques aspects de l'idée de nature, d'Aristote à Al-Ghazâli", Revue de Théologie et de Philosophie, 116, 1984, p. 105-129.
- GOULET, Richard et Maroun AOUAD, "Alexandre d'Aphrodise", *Dictionnaire des philosophes antiques*, Tome I, Paris, CNRS, 1989, p. 125-139, 635-636.
- HAMELIN, O., La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Vrin, 1953.
- HUBY, Pamela, Greek Ethics, coll. New studies in ethics, New York, St Martins Press, 1967.
- LAWRENCE, Gavin, "Akrasia and Clear-eyed Akrasia in Nichomachean Ethics 7", Revue de Philosophie Ancienne, VI (1), 1988, p. 77-106.
- LLOYD, A.C., "The Principle that the Cause is greater than its Effect", *Phronesis*, 21, 1976, p. 146-156.
- LONG, A.A., "Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias De Fato (I-XIV)", Archiv für Geschichte der Philosophie, 52, 1970, p. 247-268.
- LONG, A. A. ET D.N. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, traduit de l'anglais par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, coll. la philosophie de l'Antiquité, Paris, Flammarion, 3 tomes, 2001.
- MADIGAN, Arthur, "Alexander of Aphrodisias: the Book of *Ethical Problems*", in HAASE, Wolfgang, ed., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung.* Berlin & New-York, Walter de Gruyter, Vol. 36, Tome 2, 1987, p. 1260-1279.
- MANSFELD, Jaap, "Diaphonia: the Argument of Alexander *De Fato* Chs. 1-2", *Phronesis*, 33 (2), 1988, p. 181-207.
- MORAUX, PAUL, Alexandre d'Aphrodise : Exégète de la noétique d'Aristote, Paris, Bibliothèque de la Faculté des Lettres de L'Université de Liège, 1942.
- ———— D'Aristote à Bessarion, Québec, Presses de l'Université Laval, 1970.
- Der Aristotelismus bei den Griechen: von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, Berlin, Walter de Gruyter, 1973.
- MUELLER, Ian, "Stoic and Peripatetic Logic", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51, 1969, p. 173-187.

- RESCHER, R. ET M.E. MARMURA, The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise of the Theory of Motion, Islamabad, Islamic Research Institute, 1965.
- REESOR, Margaret E., *The Nature of Man in Early Stoic Philosophy*, Trowbridge, Redwood Burn Limited, 1989.
- ROBIN, Léon, *La morale antique*, Paris, Presses Universitaires de France, "Nouvelle encyclopédie philosophique", 1963.
- SHARPLES, R.W., "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", in HAASE, Wolfgang, ed., Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung. Berlin & New-York, Walter de Gruyter, Vol. 36, Tome. 2, 1987, p. 1176-1243.
- ———— Alexander of Aphrodisias: Ethical Problems, Londres, Duckworth, 1990.
- ———— Ougestiones, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1992.
- —— "Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems", *Classical Quarterly*, 32 (1), 1982, p. 198-211.
- "Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the *De Fato* of Alexander of Aphrodisias", *Phronesis*, 20, 1975, p. 247-274.
- SORABJI, Richard, Aristotle Transformed, Ithaca, Cornell University Press, 1990.
- ——— Emotion and Peace of Mind: from Stoic Agitation to Christian Temptation, Oxford University Press, 2000.
- THILLET, PIERRE, "Matérialisme et théorie de l'âme et de l'intellect chez Alexandre d'Aphrodise", Revue philosophique de la France et de l'étranger, 171(CLXXI), 1981, pp. 5-24.
- TODD, R. B., Alexander of Aphrodisias on Stoics Physics: a Study of the de Mixtione with preliminary Essays, Text, Translation and Commentary, Leiden, Brill, coll. Philosophia antiqua, 28, 1976.
- VERBEKE, Gérard, "Aristotélisme et Stoïcisme dans le *De Fato* d'Alexandre d'Aphrodise", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50, 1968, p. 73-100.
- VOELKE, A.J., L'Idée de Volonté dans le Stoïcisme, coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.
- ZELLER, E., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, vol. III 1, 4e éd., Leipzig, 1909.

# ANNEXE 1 TEXTE GREC

# AAEEANAPOY TOY A $\Phi$ POAINIE $\Omega$ N H $\Theta$ IK $\Omega$ N HPOBAHMAT $\Omega$ N 226 BIBAION A.

### ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΣΧΟΛΙΚΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΑΠΟΡΙΩΝ ΚΑΙ ΑΥΣΕΩΝ ΚΕΦΑΛΑΙΑ

	α.	'Απορίαι πρὸς τοὺς τὸ ζῆν ⟨οὐx⟩ ἀγαθὸν εἰναι λέγοντας.	S
5	β.	Ότι μὴ όμοειδεῖς αί ήδοναί.	.,
	γ.	"Ότι δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας καὶ ὅλως ἀρετῆς καὶ κακίας ἐστί τις ἔξις μεταξύ.	
		and the second s	10
10	ε.	'Απορία ὅτι ἡ χοινὴ ἡδονὴ ὡς γένος λαμβανομένη οὕτ' ἀγαθόν ἐστιν οὕτε χαχὸν οὕτ' ἀδιάφορον.	
	ς.	Ότι τῆ ήδονῆ ή λύπη ἐστὶν ἐναντίον, ἀλλ' οὐ πόνος.	15
	ζ.	Διὰ τί, εἰ ἡ λύπη πᾶσα κακὸν τῆ ἐαυτῆς φύσει, οὐχὶ καὶ ἡ ἡδονὴ πᾶσα ἀγαθὸν ἔσται τῆ ἑαυτῆς φύσει.	
15	$\eta$ .	Ότι ή άρετη ούτε γένος ούτε δλον.	
	θ.	Ότι μὴ πάντες οἱ άμαρτάνοντες ἀγνοία τοῦ κακὰ εἶναι καὶ βλαβερὰ ἀ πράττουσιν, άμαρτάνουσιν.	20
	i.	Ότι ό ἄνθρωπος τῶν ἀρετῶν χάριν, ἀλλ' οὐκ ἔμπαλιν.	
	ıα.	Ότι μὴ πολλαχῶς τὸ ἀχούσιον, ἐπεὶ καὶ βία καὶ δι' ἄγνοιαν.	25
20	ιβ.	Λέξεως τινος εξήγησις έχ τοῦ τρίτου τῶν Νιχομαχείων ἢθιχῶν ᾿Αριστο- τέλους.	9
	ιγ.	"Ότι ολχεία ή ήδονη τη ένεργεία έφ' η γίνεται.	
	ιô.	Πῶς σωθήσεται τὸ εἶναί ⟨τι⟩ μεταξὺ ήδονῆς καὶ λύπης.	.,
	ιε.	"Ότι ή αφροσύνη τούτων έσται άγνοια, ών έστιν ή φρόνησις έπιστήμη.	
25		έστι δὲ ή φρόνησις ἐπιστήμη ποιητέων τε καὶ οὐ ποιητέων.	

<sup>4</sup> ούα add. Vict. (ούτ ἀγαθὸν ούτε κακόν  $B^2$ ) 8 ἐναντίον άπλοῦν τῷ δὲ πλούτῷ α: ἐναντίον τῷ δὲ πλούτῷ Vict. Sp. 9 δὲ οιπ. a Sp. εἴναι οιπ. tit. 10 ὡς  $i_1$  ὡς tit. 15 οὐ γένος tit. 17 ½ οιπ. a 20. 21 ή λέξις ἐκ τοῦ  $\bar{\gamma}$  τῶν N. tit. Νικομαχιῶν V (semper) 22 περὶ ἡδονῆς tit. 23 θήσεται a Sp. 23 τι add. tit. 24 ἐστιν οιπ. tit. 25 ἐστι - ἐπιστήμη οιπ. tit.  $\pi$ οιητέον (bis) V

5

- Πῶς εἰ ή λύπη κακὸν πᾶσα, οὐχὶ καὶ ή ήδονη πᾶσα ἀγαθόν.
- 'Γπὸ τί τῶν ἀγαθῶν ἡ ἡδονὴ ἄν εἴη, πότερον τῶν τιμίων ἢ τῶν επαινετών η τών ωφελίμων.
- Διὰ τί φορτιχωτάτους είπεν είναι τοὺς ἐν ήδονῆ τὸ τέλος τιθεμένους 15 ιγ,. εν τῷ πρώτῳ τῶν Νιχομαχείων ἢθιχῶν ᾿Αριστοτέλης.
  - Ότι μη όμοειδεῖς αί ήδοναί.
  - "Ότι μὴ γρὴ ἐν πάση πράξει καὶ παντὶ μαθήματι τὸ χρήσιμον ἀπαιτεῖν.

20

25

226

Περί αίδοῦς.

Ότι ανταχολουθοῦσιν αί αρεταί. 10 χβ.

- Πῶς εἶ ήδονή ἐστιν κατὰ ᾿Αριστοτέλη ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν έξεως ανεμπόδιστος, ούχ έσται χαὶ ή εὐδαιμονία χατ' αὐτὸν ήδονή.
- χδ. Πῶς αί ἀρεταὶ δι' αὐτὰς αίρεταί.

Ἐπιδρομὴ πόθεν ή τῶν ἀρετῶν εὕρεσίς τε καὶ σύστασις.

- 15 χς. "Ότι οὐ τὸ χαλὸν τῆς ήδονῆς χάριν, ἀλλ' ή ήδονὴ τοῦ χαλοῦ.
  - Διὰ τί αί ήθικαὶ ἀρεταὶ μεσότητες. хζ.

10

- Περί τοῦ πότερον ή ἀρετὴ γένος ἢ ὅλον.  $\chi \gamma_i$ .
- xθ. "Ότι καὶ αί κακίαι ταῖς ἀρεταῖς όμοίως ἐφ' ήμῖν, ὁ δείκνυται διὰ š λέξεως ἐχ τοῦ τρίτου τῶν Νιχομαχείων Ἡθιχῶν ᾿Αριστοτέλους.
- Πῶς οὐχ ἔσται διχαιοσύνη μὲν ἐξ ἀδιχίας, ἀδιχία δὲ ἐχ διχαιοσύνης εί τὰ ἐναντία ἐξ ἀλλήλων γίνεται.

# Ι. Απορίαι πρὸς τοὺς τὸ ζῆν (οὐκ) ἀγαθὸν εἶναι λέγοντας.

Εί τὸ εὖ πλεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ κακῶς κακόν, τὸ πλεῖν οὔτε ἀγαθὸν τ ούτε κακόν καὶ εἰ τὸ εὕ ζῆν ἀγαθόν, τὸ δὲ κακῶς κακόν, τὸ ζῆν οὕτ' 25 αγαθόν ούτε κακόν. ἢ οὐκ αληθές τὸ τὰς δυνάμεις τῶν αντικειμένων 10 άδιαφόρους είναι καὶ μέσας. πᾶσα γὰρ τοιαύτη δύναμις ἀγαθόν τε καὶ αίρετὸν τιῦ σχοπὸν ἔχειν τὸ βέλτιον ὧν δύναται· τὸ γὰρ χεῖρον ἐν τοῖς δυνάμει τι οὖσιν γίνεται καὶ κατὰ ἀποτυχίαν τινά. ὄσα τε γὰρ κατὰ τέ- 15 χνην τῶν τοιούτων γίνεται, τοῦ βελτίονος χάριν τῶν δυναμένων ἐν αὐτῷ 30 γενέσθαι γίνεται, δσα τε κατά φύσιν, όμοίως. τὸ γάρ πλεῖν ύπὸ τῆς 227 χυβερνητικής τής εὐπλοίας χάριν εύρέθη, καὶ τὸ πρίειν ύπὸ τής τεκτονι-

<sup>2. 3</sup> πότερον — ώφελίμων om. tit. 5 τφ om. a Sp. Άριστοτέλους a Sp.: om. tit. 7 έν—μαθήματι] πανταγού tit. 10 ἀχολουθοῦσιν α 11 ή ήδ. a Sp. 13 έαυτάς a Sp. 15 γάριν αίρετόν, άλλ' tit. τοῦ καλοῦ om. a Sp. 16 μεσότητές είσιν τοῦ χαλοῦ α 17 πότερον η (η add. Vict.) ώς γένος η ώς όλον των άρετων η άρετη tit. Vict. Sp. 18 άλλης λέξεως έξήγησις έχ του τρίτου τῶν Νιχομαχείων ἸΗθιχῶν Ἀριστοτέλους, δί' ής δείχνυται, ύτι καὶ αἱ κακίαι ταῖς ἀρεταῖς όμοίως ἐφ᾽ ἡμῖν tit. Vict. Sp. 20 πῶς εἰ ἐχ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία γίνεται, οὐχ ἔσται ἐχ μὲν διχαιοσύνης άδιχία, ἐχ δὲ άδιχίας διχαιοσύνη, χαὶ έπὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν τε καὶ κακιῶν ὁ αὐτὸς λόγος tit. Vict. Sp. 22 oux add. B2 Sp. (οὐχ ά. οὅτε κακόν Β²) 24 τὸ δὲ] καὶ τὸ a Sp. 26 άδιαφόρους S'Fa Sp.: διαφόρους VS1B1: οὐ διαφόρους Β2 29 δυναμένων] δυνάμεων α

χῆς τοῦ πρίειν χαλῶς, διὸ χαὶ αίρετὸν τῆ μὲν τὸ πλεῖν τῆ δὲ τὸ πρίειν, δτι χωρίς τούτων οὐχ οἶόν τε ταύταις τοῦ προχειμένου τέλους τυχεῖν. οὐ δ γάρ ἀπὸ τῶν δι' ἀποτυχίαν τινὸς γινομένων ἔν τινι ή χρίσις τῶν ὑποχειμένων, άλλὰ ἀπό τῶν ὧν χάριν ἔστιν τε καὶ γίνεται προηγουμένως. ώς 5 δ' ἐπὶ τῶν χατὰ τὰς τέχνας γινομένων ἔγει, οῦτω χαὶ ἐπὶ τῶν χατὰ φύσιν. 10 χαὶ γὰρ ἐπ' ἐχείνων σχοπὸς τῆ φύσει τὸ βέλτιον, τῶν δυναμένων ἄμφω, καὶ τούτου χάριν ή φύσις δίδωσιν αὐτό. ὅσα γὰρ μὴ οἶόν τε εὐθὺς ὑπὸ τῆς φύσεως γινόμενα τὴν οἰχείαν ἔχειν τελειότητα, τούτοις ή φύσις δίδωσι 15 δύναμιν τοῦ τελείοις γενέσθαι, ἀδύνατον δέ τι δύναμιν ἔχειν τινὸς μὴ χαὶ 10 τὸ ἀντιχείμενον αὐτιῷ δυνάμενον· ταύτη γὰρ δύναμις ἐνεργείας διαφέρει. διό είσιν μὲν αί δυνάμεις προηγουμένως τῶν βελτιόνων, ἕπεται δ' αὐταῖς 20 έξ ἀνάγχης τὸ χαὶ τῶν ἀντιχειμένων είναι τούτοις. εί δὴ ἡ χρίσις έχάστου ἀπὸ τῶν προηγουμένων καὶ ὧν ἐστιν (οὐ γὰρ τοῦ μὴ περιπατεῖν χάριν ή δύναμις ή περιπατητική, εί καὶ γίνεταί ποτε ἐν τιῷ τοῦτο δυνα- 25 15 μένω καὶ ή στέρησις αὐτοῦ, καὶ εἰ μὲν αίρετὸν εἴη τὸ περιπατεῖν, αίρετὸν τῆ ἐαυτοῦ φύσει καὶ τὸ δύνασθαι περιπατεῖν, εἰ | καὶ τὸ δύνασθαι καὶ 228 μή περιπατείν έχει εί δὲ ἐχείνο μή αίρετόν, οὐοὲ τὸ δύνασθαι) καὶ τὸ ζῆν δή ἔχον δύναμιν ἐν αύτῷ τοῦ τε εὖ ζῆν καὶ τοῦ κακῶς δεδομένον παρὰ τῆς φύσεως ήμῖν τοῦ εὐ ζῆν χάριν (οὐ γὰρ ἦν οἶόν τε εὐθὺς γενομένους 5 20 έχειν τὸ εὖ ζῆν· οὐδὲν γὰρ ἐν ἀτελεῖ τέλειον, πᾶν δὲ ἀτελὲς εὐθὺς τῷ γενέσθαι), εἴη ἄν αίρετὸν τοῦ ἀρίστου χάριν τῶν ἐν ἡμῖν γενέσθαι δυναμένων [ὸεδομένον]. ἄριστον μὲν γὰρ καὶ τέλος τὸ εὖ ζῆν, τοῦτο δ' οὐχ 10 οἶόν τε χωρὶς τοῦ ζῆν γενέσθαι. πῶς γὰρ οὐχ ἀπεμφαῖνον τὸ όμοῦ μὲν λέγειν ήμας ύπο της φύσεως προς τοῦτο οίχειῶσθαι και της έαυτῶν σω-25 τηρίας γάριν ποιείν πάντα, όμοῦ δὲ μὴ λέγειν [ήμᾶς] ώς πρὸς τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ τὴν φύσιν ἡμᾶς οἰχειοῦν; ὅτι γὰρ ὡς πρὸς τὸ ἀγαθὸν τὸ ζῆν ψχειώ- το μεθα, δήλον καί έχ τοῦ περί τε τὸ παΐδας ποιήσασθαι πολλήν σπουόήν είσφέρεσθαι ώς ἐσομένους τρόπον τινὰ δι' ἐχείνων, ἀλλὰ χαὶ διὰ τοῦ πάντα α φοβούμεθα φοβεῖσθαι μειζόνως, διότι ύποπτεύεται καὶ θανάτου αἴτια ἔσε- 20 30 σθαι. ὅτι δ' ἀπὸ τῆς πρὸς τὰ βελτίω δυνάμεως ἡ χρίσις τῶν μεταξύ, δῆλόν ἐστιν καὶ ἐκ τοῦ τὸν ἄνθρωπον όμολογεῖσθαι τῶν ἄλλων ζώων άμεινον ζώον είναι, τοῦτο δέ, διότι τῶν ἄλλων οὐδὲν ἀρετῆς δεχτιχόν. τῷ, ઘ οὖ ἐστιν ἀμείνονος δεχτιχόν, τοῦτο τῶν ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις γινομένων αίρετῶν ἄμεινον είναι, | τούτφ βελτίων ὁ ἄνθρωπος, ἐπεί, εἴ γε καὶ ἀπὸ 229 35 τῶν γειρόνων ἡ χρίσις ἐγίνετο τῶν μεταξύ, οὐδὲν ἐχώλυεν τὸν ἄνθρωπον η κάκιστον τῶν ζψων λέγειν, τοῦ κακίστου τῶν ὄντων τῆς κακίας ὄντα δεχτιχόν, ἢ μηδενὸς τῶν ἄλλων ζώων εἶναι αὐτὸν βελτίονα, ἐπεὶ ἐν πὰσι ⋾

<sup>6</sup> δυναμένων Vict.: δυνάμεων libri 8 Eyety v s. v. V 9 δύν α να-13 έστιν (χάριν) sive έστιν (ἕνεχα) coni. Sp. μιν V δ' ἔτι a 15 αύτιῦ α alt. xal om. a Sp. 18 αὐτῷ V εύζην V 19 γενομένοις Sp. 20 τοῦ VBS 22 δεδομένον circumscripsi 25 ήμας circumscripsi Vict.?: τὸ Fa: τοῦ Sp. 26. 27 οίχειώμεθα a Sp. 27 τε del. Sp. τὸ om. a Sp. 26 ημᾶς del. Sp. 32, 33 τῷ οὖν οὖ α Sp. 28 έχεινω<sup>ν</sup>, άλλά sic V 29 διότι] ὅτε Schwartz 37 h a

τοῖς αίρετοῖς τε καὶ φευκτοῖς ἕπεσθαι δεῖ τἢ τοῦ σπουδαίου κρίσει αίρετόν.

### ΙΙ. Ότι μη όμοειδείς αί ήδοναί.

("Ότι μὴ όμοειδεῖς αί ήδοναί, δειχνύοιτ' αν πρῶτον μὲν ἀπὸ τῆς ἐπι- 10 5 θυμίας. εί γαρ πᾶσα μὲν ἐπιθυμία ὄρεξις ήδέος, καὶ ἐν τούτιο αὐτῆ τὸ είναι, είσι δε τῶν ἐπιθυμιῶν όμολογουμένως αι μεν αίρεταί, αι δε φευκταί, δηλον, ότι μη παρ' άλλου τινός αυταϊς ή διαφορά, η παρά των ήδονων, δι' 15 ας είσι, τῷ τούτων τὰς μὲν είναι αίρετάς, τὰς δὲ φευχτάς. διοίσουσιν άρα καὶ ήδοναὶ ἀλλήλων κατὰ ταὐτὰ ταῖς ἐπιθυμίαις, εἴ γε παρὰ τούτων 10 καὶ ἐκείναις αί διαφοραί. ἀλλὰ δὴ οὐχ οἶόν τε όμοειδῆ ἀλλήλοις εἶναι τὰ 20 τῆ ἑαυτῶν φύσει διάφορα. δεύτερον ἀπὸ τῶν ἐνεργειῶν. ἐπεὶ γὰρ πᾶσα ήδονη ἐπὶ ἐνεργεία τινὶ γίνεται, καὶ ἔστιν οἰκειότης ταῖς ήδοναῖς πρὸς τὰς έφ' αἶς γίνονται ἐνεργείας (τέλη γάρ πώς ἐστιν αὐτῶν), | δῆλον, ὅτι οὕτω 230 συνδιαιροῖντο ἂν ταῖς ἐνεργείαις καὶ αὐταί· ἀλλὰ μὴν τῶν ἐνεργειῶν τῶν 15 ἐφ' αἶς ⟨αί⟩ ήδοναὶ αί μέν εἰσιν αίρεταί αί δὲ φευχταί· έξουσιν ἄρα καὶ αί ήδοναὶ τὴν αὐτὴν πρὸς ἀλλήλας διαφοράν. εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ όμοειδεῖς. ὁ καὶ γὰρ εὶ πλέον ἀφέστηκεν τὸ ἐφιέμενον καὶ ἐπιθυμοῦν τινος καὶ μηδέπω έχον αὐτὸ τοῦ ἔχοντός τε καὶ συνόντος αὐτῷ, εἴη ἄν καὶ ἡ ἐπιθυμία πλέον ἀφεστῶσα τῆς ήδονῆς τῆς ἐνεργείας, ἐφ' ἢ ἡ ἡδονή· ἡ μὲν γὰρ ἔφεσίς 10 20 ἐστιν ήδονῆς, τῆ δ' ἐνεργεία σύνεστιν ήδονὴ καὶ παρακολουθεῖ. ὥστ' εἰ ταῖς ἐπιθυμίαις συνδιαιρούνται αί ήδοναί, πολύ ἄν μᾶλλον ταῖς ἐνεργείαις συνδιαιροΐντο. ώμολόγηται δὲ τῶν ἐνεργειῶν, ἐφ' αἰς αἱ ἡδοναί, τὰς μὲν 15 είναι αίρετας, τὰς δὲ φευκτάς. ὅτι δ' οἰκεῖαι ταῖς ἐνεργείαις αί ήδοναὶ έφ' αίς γίνονται, καὶ όμοίως ταῖς ἐνεργείαις καὶ αὐταὶ κατ' εἶδος ἀλλήλων 25 διαφέρουσιν, καὶ οὐ μόνον τῷ ἐπὶ διαφερούσαις γίνεσθαι ἐνεργείαις ἡ διαφορά αὐταῖς ή πρὸς ἀλλήλας, ὸἤλον ἐχ τοῦ μὴ δύνασθαι τὴν ἐπ' ἄλλη 20 τινὶ ἐνεργεία ήδονὴν ἐπ' ἄλλη γενέσθαι. τῷ γὰρ σώφρονι αί τῶν ἀχολάστων ἐνέργειαι οὐ μόνον εἰσὶ φευχταί, ἀλλὰ χαὶ ἀηδεῖς, ώς τῆς ἐπ' αὐτῆ ήδονῆς οίχείας ούσης ταῖς ἐνεργείαις χαὶ συνδιαιρουμένης αὐταῖς. εί 25 30 γὰρ μὴ τοῦτ' ἦν, οὐδὲν ἄν ἐχώλυεν τὰς μὲν | ἐνεργείας φευχτὰς αὐτοῖς 231 είναι, ήδονην μέντοι καὶ τοῖς σώφροσιν αὐτὰς φέρειν. ἔτι εἰ αί ἐπ' ἄλλαις

<sup>1</sup> δεί τὸ τῆ α 1. 2 fortasse (τὸ) αίρετόν αίρετὸν suspectum Sp. 3 δμοιοει-4 ὅτι — ηοοναί repetit B Sp. 5 αΰτη a 7 ἢ] ἡ a 11 διαφορά α ἐπιθυμίας Sp. 13 οὕτω  $V^2$ : οὺ των  $V^1$ : οὕτων  $B^1$ : αὐτῶν  $GS^1F$ : 14 συνδιαιροΐντο V2: ούν διαιροΐντο V1B GS F: διαιροΐντο S2B2a ώσαύτως S'B'a Sp. 15 αί ante ήδοναὶ add. Ga Sp. 17 εί έπι πλέον SF 20 παραχολουθεί a Sp.: γάρ άπολουθεῖ libri 22 ώμολόγηται] όμολογεῖται a Sp. 23 τὰς οι. α post φευατάς, add. ώστε καὶ αἱ ήδοναὶ τοιαῦται Β<sup>3</sup> 24 αὐταὶ a Sp.; αὐται sic V; 28 μόνον sive μόνον οὐ coni. Sp. 28. 29 αὐτῆ scripsi: αὐτῆσ V: αὐταῖς GFSa Sp. 31 ἔτι εἰ αἱ Schwartz: ἔπεται V¹ (V²? in mg.: γρ. ἐπεὶ αἴ γε ἐπ' άλλαις) S¹FB¹G: εί δὲ αί B²S² (in mg. addit ἔπειτ' αί S²) Sp.: εί δὲ αί ἔπειθ' αί α (ἔπειθ' al lineola subducta del. Vict.?)

ἐνεργείαις ήδοναὶ ἐμποδίζουσι τὰς ἐπ' ἄλλαις γινομένας (οί γοῦν χαίροντες τῆ ἀπὸ τοῦ αὐλεῖν ήδονῆ οὐχέτι δύνανται, ἐπειδὰν ἀχούσωσιν αὐλοῦ, 5 ῆδεσθαι ταῖς ἐπὶ τῷ μυθολογεῖν φέρ' εἰπεῖν γινομέναις), εἶεν ἄν ήδοναὶ ήδονῶν φθαρτιχαί. εἰ δ' εἰσὶν ήδοναὶ ήδονῶν φθαρτιχαί, οὐχ ἄν εἶεν 5 όμοειδεῖς, ἔχουσαί γε τοῦτο πρὸς ἀλλήλας δ ἔχει τἀναντία πρὸς ἄλληλα. 10 οὐ γάρ, ὥσπερ ή αὐτὴ ὑγεία περιγίνεται τοῖς τὰ αὐτὰ ἰατρευομένοις διαφόρως, χαὶ οὐδὲν χωλύεταί τις τὴν αὐτὴν ἔχειν ὑγείαν ἄλλοτε ἄλλως θεραπευόμενος, οὕτως δὲ ἔχει χαὶ ἐπὶ τῶν ἐνεργείῶν τε χαὶ τῶν ἐπ' αὐταῖς 15 ἡδονῶν. οὐ γὰρ οἰόν τε τὴν ἐπ' ἄλλη τινὶ ἐνεργεία ήδονὴν γινομένην χαὶ 10 ἐπ' ἄλλη γενέσθαι. οὐ γὰρ οἰόν τε τὰς ἐν ταῖς σωφρονιχαῖς ὲνεργείαις ήδονὰς ἐπὶ τοῖς ἀχολάστοις γενέσθαι ποτέ.

ΙΙΙ. "Ότι δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας καὶ ὅλως ἀρετῆς τε καὶ κακίας 20 ἐστίν τις ἕξις μεταξύ.

"Ότι διχαιοσύνης χαὶ ἀδιχίας χαὶ ὅλως ἀρετῆς τε χαὶ χαχίας ἐστίν τις 15 εξις μεταξύ, ην | μέσην εξιν λέγομεν. εὶ ή δικαιοσύνη καὶ ή αδικία δια- 232 θέσεις κατ' αὐτούς, αί δὲ διαθέσεις ἀναπόβλητοι, οὕτ' ἂν ἐξ ἀδίκου γίγνοιτό τις δίχαιος, οὔτε ἐχ διχαίου ἄδιχος. γίνονται δέ τινες δίχαιοι χαὶ άδιχοι οὐ πρότερον ὄντες. γίνοιντο ἄν ἔχ τινος ἄλλης χαταστάσεως. άλλὰ ͽ μήν πᾶν τὸ γινόμενον ἢ ἐξ ἐναντίου γίνεται ἤ τινος μεταξὺ ὄντος τῖον ἐν-20 αντίων. καὶ ὁ δίκαιος ἄρα καὶ ὁ ἄδικος τη ἐς ἐναντίου γίνονται τη ἐκ τοῦ μεταξύ. οὐ γίνονται δὲ ἐχ τοῦ ἐναντίου, ἐχ τοῦ μεταξὺ ⟨άρα⟩. ἐξ ἦς το (δὲ) καταστάσεως οί δίκαιοι καὶ οί ἄδικοι γίνονται, αῦτη ἄν εἴη μεταξὺ διχαιοσύνης χαὶ ἀδιχίας. ὁ δ' αὐτὸς λόγος χαὶ ἐπὶ πάσης ἀρετῆς χαὶ χαχίας. εί δὲ λέγοιεν τὰς χαχίας μὴ εἶναι διαθέσεις μηδ' ἀναποβλήτους, 15 25 αλλά μεταβάλλειν τινάς μηδέν χωλύειν έξ αδιχίας είς διχαιοσύνην, χαὶ δλως έχ χαχίας είς άρετήν, άλλ' είς γε τὴν χαχίαν πόθεν μεταβάλλουσιν; εὶ γὰρ δὴ ἐν τῆ φύσει τοῦ ἀνθρώπου τὴν χαχίαν εἶνὰι χαὶ πάντας γεννᾶσθαι χα- 20 χούς, χαὶ εἴη ἄν χατὰ φύσιν ἡ χαχία τοῖς ὰνθρώποις. οὖ δὲ τὸ ἐναντίον κατὰ φύσιν τινί, τούτιρ τὸ ἐναντίον παρὰ φύσιν παρὰ φύσιν ἄρα τοῖς ἀν-. 30 θρώποις ή δικαιοσύνη καὶ ή άρετή. εἰ δὲ τοῦτο ἄτοπον, δεῖ γίνεσθαι τὸν 25 άδιχον άδιχον, ωσπερ γίνεται χαὶ ό δίχαιος (δίχαιος.) ἐξ ής δὲ έξεως εἰς τὴν ἀδικίαν ἡ | μεταβολή, αὕτη ἄν εἴη ἡ μέση. εἰ δὲ λέγοιεν μηδέπω 233 τούς παίδας λογικούς είναι, διό μηδὲ δικαίους μηδὲ άδίκους (λογικοῦ γὰρ

<sup>1</sup> γινομέναισ  $V^1$  (corr.  $V^2$ ) 2 δύναναι V<sup>1</sup> (corr. V<sup>2</sup>) αύλου Vict.?: αύτου libri 3 dv oùv V2 5 δ V<sup>2</sup> Vict.? Sp.: α V<sup>1</sup>: ας SFa 6. 7 διαφόρως Β2Sa Sp.: διαφόροις VFB¹S¹ 11 τοῖς] ταῖς Sp. 12 pr. καὶ] τε καὶ a Sp. 14 pr. καὶ] τε καὶ 18 ἄν οὖν a Sp. 19 γίνεται Sp.: γίνοιτο libri 21. 22 τοῦ μεταξύ ἄρα. ἐξ ἤς δὲ  $B^2$ a (sed τῆς a) Sp.: τῆσ μεταξὸ ἑξῆσ (έξ ῆς S¹)  $VS^1L$ : τῆς μεταξὸ οὸν ἐξ ἦς δὲ  $S^2L$ : τῆς οὖν μεταξὸ ἐξ ἦς ἄρα Ε: τῆς μεταξὸ ἑξῆς ἄρα G 26: 27 εί γάρ δή] εί γάρ δεῖ Ι. ' Vict.: ἡ γὰρ δεῖ S²B²a ("εἰ si verum, καὶ ante εἴη del." Sp.) 28 οδοε V: ἡ ὸὲ Vict.? 31 ἄδιχον alt. m in mg. V δίχαιος add. Sp. δὲ χαὶ έξεως Ι} 33 fortasse μήτε — μήτε

αί εξεις αύται, εί δ' αύται λογιχού, χαὶ ή μέση· διὸ ό παῖς ἄλογος ὢν δ οὕτ' ἐν ἀρετῆ ἐστιν οὕτ' ἐν χαχία οὕτ' ἐν τῷ μεταξὺ τούτων, ὥσπερ οὐδ' άλλο τι τῶν ἀλόγων), μεταβάλλοντας δ' εἰς τὸ λογικὸν εὐθὺς εἶναι κακούς, άλλ' οὐ γίνεσθαι, όμολογοῖεν (ἄν) διὰ τούτων τῷ λογιχῷ χατὰ φύσιν εἶναι 10 5 τήν τε αδικίαν και τὴν κακίαν, εἴ γε ἐν τῇ εἰς τὸ λογικὸν μεταβολῇ αμα καὶ εἰς ταῦτα γίνεται, καὶ ἴσον ἐστὶ τὸ εἰς λογικὸν μεταβάλλειν τῷ εἰς χαχίαν· παρὰ φύσιν οὖν τῷ λογιχῷ ἡ ἀρετή. ἔτι τε εἰ ὅλως ἐστὶν ἐχ χαχίας εἰς ἀρετὴν μεταβολή, τὴν χαχίαν ἤτοι εὐχίνητον χαὶ εὐαπόβλητον 15 έροῦσιν ἢ μόνιμον καὶ δυσκίνητον. ἀλλ' εἰ μὲν εὐκίνητον, τί δή ποτε οὐ 10 ραδία ή εἰς τὰς ἀρετὰς ἐχ τῆς κακίας μεταβολή; εἰ δὲ δυσκίνητον καὶ μόνιμον, δήλον ώς έν τη είς άρετην μεταβολή έξ αύτης δεί πρώτον άπο-20 βληθηναι της χαχίας τὸ δυσχίνητον χαὶ μόνιμον, η γε διὰ μαθήσεως χαὶ άσκήσεως είς τὴν ἀρετὴν μετέβαλλε καί μὴ ἐξαίφνης. ἀλλ' εί πρῶτον εὐχίνητος γίνεται, ἢν δὲ τὸ εἶναι αὐτῆ χαχία ἐν τῷ δυσχινήτῳ, ἐν ψ ἐστιν 25 15 εὐχίνητος, οὐχέτ' ἄν ἐν τούτῳ ὡς χαχία εἴη. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀρετή. πῶς άρα | ἔσται ἐν μέση τινὶ ἕξει ὁ οὕτως ἔχων, ἐπεὶ καὶ ή μεταβολὴ ἡ εἰς 234 τὴν ἀρετὴν ἐχ ταύτης τῆς διαθέσεως γίνεται; ἔτι δ' εἰ χαὶ ὅτι μάλιστα οί παΐδες ούπω είσι λογικοί και διά τοῦτο ούτε άρετην έχουσιν ούτε κακίαν, 5 άλλα τῷ γίνεσθαι αὐτοὺς ἐχ τῶν οῦτως ἀλόγων λογιχούς τε καὶ καχούς, 20 είεν αν έν μέση έξει. οὐ γὰρ όμοίως οὖτοι ἄλογοι τοῖς ἄλλοις, οὐδὲ γὰρ αν ούδὲ αὐτοὶ δεχτιχοὶ χαχίας ήσαν η ἀρετῆς. εἰ δὲ μηδέτερον ἔχοντες δύνανται έχατερον αὐτῶν δέξασθαι, οὔχ εἰσιν οΰτως ἄλογοι. τὸ δὴ ἄλογον 10 τὸ ἐπιδεχτιχὸν λόγου, ἄλλο ὂν τοῦ ἀδυνάτου ἐπιδέξασθαι, ἄλλως ἄν ἄλογον είη, καὶ οὐχ οὕτως τὸ κυρίως ἄλογον. ἤδη καὶ κατάστασις ή τοῦ οὕτως 25 αλόγου εἴη ἀν μέση ἔξις, ἐπεὶ ἄπαντα εἰς ἑχάτερον τῶν ἐναντίων ἡ μετα- 16 βολή, καὶ οὕτως ἐστὶ δυνάμει έκάτερον τῶν ἄκρων ὡς μηδὲν ὄν ἐνεργεία. έστι γάρ τις καλ περλ τὸν παιδα έξις τε καλ κατάστασις, ἀφ' ἦς ελς τὴν χαχίαν χαὶ τὴν ἀρετὴν μεταβολή, ἥτις ἐν οὐδενὶ τῶν χυρίως χαὶ άπλῶς 20 αλόγων λεγομένων ἐστίν.

30 IV. 'Απορίας λύσις τῆς λεγούσης ὀργάνω μὲν μηδὲν εἶναι ἐναντίον, πλούτω δὲ πενίαν ἐναντίον, διὸ μὴ εἶναι τὸν πλοῦτον ὄρ-25 γανον.

Τῷ ὀργάνφ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον, πλούτφ δὲ | ἔστιν τι ἐναντίον, οὐχ 235 ὁ πλοῦτος ὄργανον. εἰ μὲν καθόλου λαμβάνοι μηδενὶ ὀργάνφ εἶναί τι

<sup>3</sup> κακούς η σπουδαίους άλλ' Β1 4 όμολογοῖεν (ἀν) Sp.: όμολογοῖεν VFS: όμολογεῖεν Βα 12 μό ν//μον V  $\eta$  γε] εί γε LS<sup>2</sup>F Vict. Sp.:  $\eta$  γε a 13 μετέβαλε a Sp. xaxla Sp.: xaxla libri 16 ἄρ' οὐκ coni. Sp. ἔσται] έστὶν a Sp. 14 αΰτη в 24 ήδη καὶ] ήδη δὲ καὶ Vict. Sp.: fortasse ἡ δἡ [καὶ] 19 ούτωσ V 25 απαντα] άπαντα Sp.: fortasse άπ' αὐτοῦ (αὐτῆς?) 28 μεταβολή] μεταβάλλει coni. Sp. 29 λεγομένων (λεγο in lit. V)] λεγομένη S²Ba Sp. 33 οὐχ ἄρα S²B²a Sp. 34 λαμβάνοι] "adversarius, sed fortasse hic et postea λαμβάνοιτο" Sp.

έναντίον, οὐ συγγωρητέον τῷ καὶ τῷ πλούτῳ ὄντι ὀργάνῳ εἶναί τι ἐναντίον δοχεῖν, εὶ δὲ ἀδιορίστως καὶ ἐν μέρει λαμβάνοι, δεικτέον ὅτι μὴ συλλογί- 5 ζεται. γίνονται γὰρ ἀμφότεραι αί προτάσεις ἐν μέρει. τότε γὰρ ἀναγκαίως χαθόλου αν έλαμβανε το μη είναι τι τιῦ οργάνω έναντίον, εὶ ην έν τιῦ 5 λόγω καὶ τῆ οὐσία τοῦ ὀργάνου ἐμφαινόμενον τὸ μηδὲν εἶναι αὐτῷ ἐναν- 10 τίον εὶ δὲ μὴ ἔστιν ἐν τῆ οὐσία τοῦ ὀργάνου τὸ μὴ εἶναί τι αὐτιῷ ἐναντίον, συμβεβηχός δέ τι, οὐδὲν χωλύει τοῦτο μη πᾶσι συμβεβηχέναι. οὐδὲ γάρ, ἐπεὶ τοῖς πολλοῖς ὑπάργει τῶν πεπερασμένων τὸ παρά τι περαίνειν, ήδη καὶ πᾶσιν. τὸ μέντοι ὄργανον εἶναι, δι' οὖ ἢ μόνου τι ἢ κάλλιστον 15 10 γίνεται, εὶ ἐν τῷ οὐσία ἐστὶ τοῦ ὀργάνου, πάντα ἄν εἴη ὄργανα οἶς τοῦθ' ύπάργει· καὶ πᾶσι τοῖς δργάνοις τοῦτο. διὸ ἐπεὶ καὶ τῷ πλούτῳ τοῦτο ύπάργει (διὰ γὰρ τούτου αἱ κατ' ἐλευθεριότητά τε καὶ μεγαλοπρέπειαν 20 ενέργειαι τῷ σπουδαίῳ), εἴη ἄν ὄργανον τῷ σπουδαίῳ· ἀπὸ γὰρ τῶν ὲν τῆ οὐσία τοῦ ὀργάνου ὄντων ἡ τῶν ὀργάνων χρίσις, ὥσπερ χαὶ ἐπὶ τῶν 15 άλλων άπάντων, οὐκ ἀπὸ τῶν συμβεβηκότων. δεικνύοι δ' ἄν τις καὶ ὅτι 25 μηδετέρα τῶν προτάσεων εἴληπται καλῶς, μήτε ή λαμβάνουσα τῷ ὀργάνιο μηδὲν εἶναι ἐναντίον, | μήτε ἡ λέγουσα τῷ πλούτιρ εἶναί τι ἐναντίον. εἰ 236 μὲν γὰρ διότι τῷ ὅλφ τε καὶ συναμφοτέρῳ ὀργάνῳ μηδέν ἐστιν ἐναντίον, διὰ τοῦτο μηδὲ τῷ πρίονι μηδὲ τῆ χιθάρα λέγοι τις εἶναί τι ἐναντίον, οὐδ' 5 20 αν τῷ πυρὶ εἴη χατὰ τὸν οῦτως λέγοντα ἐναντίον τι, οὐδὲ ἄλλη τινὶ συναμφοτέρω οὐσία τῷ τῇ ΰλη τῇ ύποχειμένη πᾶσι τοῖς τοιούτοις μηδὲν εἶναι έναντίον εὶ δὲ κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς πριότητας ⟨ή⟩ ἐναντίωσις (τῷ γὰρ πυρί χατά τὴν θερμότητα χαὶ τὴν ξηρότητά ἐστί τινα ἐναντία, χαὶ τοῦ 10 σχεπάρνου ἐὰν ληφθῶσιν αί ποιότητες, χαθ' ᾶς ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι, εύ-25 ρήσει χατὰ ταύτας ἐναντιότητά τινα αὐτῷ· τῷ μὲν γὰρ ὀξεῖ τὸ ἀμβλὺ ἐναντίον, τῷ δὲ βαρεῖ τὸ χοῦφον, δεῖ δὲ χαὶ βάρους χαὶ ὀξύτητος αὐτῷ. ὁ 15 αὐτὸς χαὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὀργάνων λόγος), \* \* \* οὕτε τῷ πλούτῳ δὲ χαλῶς έλήφθη είναί τι ἐναντίον. ή γὰρ πενία οὐχ ἐναντίον πλούτω, ἀλλὰ πλούτου ἀπουσία τε καὶ στέρησις, ή δὲ ύγεία οὐχ ώς ὄργανον ἀγαθόν, ἀλλ' 20 30 ώς τοῦ σώματος άρετή, ἐξ οὖ καὶ τῆς ψυχῆς ὁ ἄνθρωπος. εἰ ὃέ τις λέγοι τὴν στέρησιν τὴν τοιαύτην, ἀφ' ἦς οἶόν τε τὴν ἔξιν γενέσθαι πάλιν ἐναντίον, πᾶσιν οὖτος λέγοι ⟨ἄν⟩ τοῖς ἐν γενέσει εἶναί τι ἐναντίον, οὐ μόνοις τοῖς ὀργάνοις ἐν πᾶσι γὰρ ἡ τοιαύτη στέρησις. 25

<sup>4</sup> ἐλάμβανε τὸ Sp.: ἐλαμβάνετο libri 8 παρά] πρός a Sp. 9 κάλλιστον] μάλιστα Sp.: κάλλιστα Schwartz 17-129,23 τῷ πλούτῳ — προαιρούμενοι om. GFSL (G in mg.: ἐντεῦθεν λείπεται τὸ τέλος τοῦδε τοῦ δ κεφαλαίου καὶ τὰ λοιπὰ ἄλλα δ κεφάλαια ὁλόκληρα. τὸ δ' ἑπόμενόν ἐστι τὸ τέλος τοῦ  $\overline{0}^{00}$  κεφαλαίου τὸ ἀρχόμενον ἐκ τοῦ "βιάζονται". ὁ ζητῶν δ' ἴσως εὐρήσει. excidisse plura signo notatum in S. lacunae vestigium deest in FL) 22 ή add.  $B^2$ a Sp. 27 ἄλλων  $V^1$  in mg. οὐδὲ τῷ πλούτῳ δὴ coni. Sp.: lacunam indicavi 32 λέγοι  $\langle \mathring{a}v \rangle$  Sp.: λέγοι V Vict.: λέγει a 33 τοιαύτη] τ in lit. V

Υ. 'Απορία ὅτι ἡ κοινὴ ἡδονὴ ἡ ὡς γένος λαμβανομένη οὕτ' 237
 ἀγαθόν ἐστιν οὕτε κακὸν οὕτ' ἀδιάφορον.

Εί ή χοινή ήδονή ή ώς γένος λαμβανομένη οὔτ' άγαθόν ἐστιν οὔτε 5 χαχόν, διότι ή μὲν ἀγαθόν ἐστιν αὐτῆς ἡ δὲ χαχόν (τὸ γὰρ χοινὸν οὐχ 5 έστιν εν τι τῶν ύπὸ τὸ κοινόν), οὐδ' ἀδιάφορος ἔσται, εἴ γέ εἰσί τινες καὶ ήδοναὶ ἀδιάφοροι, ὥσπερ καὶ αί μὲν ἀγαθαί, αί δὲ μοχθηραί. ταῦτα δ' ἄν τις ζητήσειεν καὶ ἐπὶ τῶν ἐνεργειῶν, ὧν τέλη πως αί ήδοναί, διὸ καὶ 10 συνδιαιρούνται αὐταῖς. εὶ γὰρ τῶν ἐνεργειῶν αί μέν εἰσιν ἀγαθαί, αί δὲ μοχθηραί, αί δὲ ἀδιάφοροι, ή χοινή χαὶ ώς γένος ἐνέργεια λαμβανομένη 10 ουτ' άγαθον ούτε χαχόν ουτ' άδιάφορον έσται. άλλά μήν πᾶν τὸ ὂν 15 άναγχαῖον ἢ άγαθὸν ἢ χαχὸν ἢ άδιάφορον εἶναι. ἢ πᾶν τὸ ὂν ἐν ὑποστάσει καὶ τὸ εἶναι καθ' αύτὸ δυνάμενον· εἰ δέ τι κοινὸν εἴη, ύφ' δ ταῦτα πάντα ἐστίν, ἐχεῖνο οὐχέτι οἶόν τε τούτων τι εἶναι τῷ πάντα ἔχειν ὑφ' αὐτό. 20 οὐδὲ γὰρ ἐπεὶ πᾶν ζῷον τὸ ἐν ὑποστάσει ὂν ἢ λογικόν ἐστιν ἢ ἄλογον, 15 διὰ τοῦτο καὶ τὸ κοινὸν τὸ ώς γένος κατὰ τῶν ἐν ὑποστάσει κατηγορούμενον εν θατέριο τούτων εστί. ούτε ούν ή κοινή ήδονή ούτε ή κοινή ενέργεια ἔσονται ἢ ἀγαθὰ ἢ κακὰ ἢ ἀδιάφορα, πάσης | ήδονῆς καὶ πάσης 25 ένεργείας τῆς ἐν ὑποστάσει τούτων τι ἐχούσης. ἐπεὶ δὲ αί ήδοναὶ ταῖς 238 ένεργείαις, ἐφὰ αἶς γίνονται, συνδιαιροῦνται, καὶ αί μὲν ἐπιγινόμεναί τε καὶ 20 έπόμεναι ταῖς ἀγαθαϊς ἐνεργείαις ἀγαθαί, αί δὲ ταῖς μοχθηραῖς μοχθηραί, δ άδιάφοροι δὲ αί ταῖς ἀδιαφόροις, ἐπιζητήσαι τις ἄν, πῶς χρὴ περὶ λύπης λέγειν, ἐπειδὴ αὕτη ἐναντία τῷ ήδονῷ. εἰ γὰρ καὶ ταύτην λέγοι τις συνδιαιρεϊσθαι ταῖς ἐνεργείαις, ἐφ' αἰς γίνεται, πρῶτον μὲν τίνα τρόπον ή δι- 10 αίρεσις ἔσται; πότερον τὰς μὲν ἐπὶ ταῖς ἀγαθαῖς ἐνεργείαις γινομένας ἐροῦ-25 μεν χαχάς, τὰς δὲ ἐπὶ ταῖς μοχθηραῖς ἀγαθάς, τὰς δὲ ἐπὶ ταῖς ἀδιαφόροις ἀδιαφύρους; ἢ ἄτοπον τὸ λέγειν ⟨ἐν⟩ ἀγαθῷ εἶναι τὸ λυπούμενον ἐπὶ ταῖς μοχ $\theta$ ηραῖς ἐνεργείαις, ᾶς ἐνεργεῖ; ἐν κακιῷ γὰρ ὁ τοιοῦτος. πῶς γὰρ 15οὐχ ἐν χαχιῷ ὁ ἐν τοιαύταις ἐνεργείαις ών; ἔπειτα ή μὲν ήδονὴ εὐλόγως έδόκει συνδιαιρεῖσθαι ταῖς πρὸ αὐτῆς ἐνεργείαις (κατ' οἰκειότητα γὰρ τὴν 30 πρὸς αὐτὰς ἐγίνετο καὶ ώς τέλος τι ἦν αὐτῶν), ή δὲ λύπη ἀλλοτριότητός 20 έστι σημεῖον τοῖς ἐφ' οἰς γίνεται. ἢ εὔλογον ὃι' αὐτὸ τὴν ἐπὶ ταῖς ἀγαθαῖς ἐνεργείαις γινομένην εἶναι κακήν, διότι ἀλλοτρία ἐστὶ τῶν ἀγαθῶν, καὶ διὰ ταῦτα τὴν ἐπὶ ταῖς κακαῖς ἀγαθήν, ὅτι ἐστί τις ἀλλοτρία τὧν κα- 25 χῶν, ὅτι τε ὁ λέγων τὴν τοιαύτην λύπην ἀγαθὸν οὐ τὰς ἐνεργείας ἐφ' αἰς 35 γίνεται, τίθησιν ἀγαθὰς είναι, ἀλλὰ τὴν ἀλλοτριότητα πρὸς τὰς τοιαύτας ένεργείας η | περιστάσεις τε καὶ τύχας. η όλως άτοπον τὸ τὴν λύπην 239

<sup>5</sup> οὐδ' scripsi: οὕτ' libri ἀδιάφορον ἐστιν coni. Sp. 6 ἀδιάφοροι scripsi ("indifferentes" Bagolinus): διάφοροι libri ταῦτα δ'] ταὐτόν coni. Sp. 10 ἀδιάφοροι V 11 τ πᾶν coni. Sp. 14 pr. τ τ τ ν 15. 16 κατηγορούμενον] inter o et ν una littera crasa V 16 θατέρω V 21 ἀδιαφόροις] φ in lit. V 20 ἐν add. Β²a Sp. alt. τὸ] τὸν Β²a Sp. 27.28 πῶς γὰρ οὐκ] ως γὰρ οὐκ in lit. V 31 τοῖς Vict.: τῆς libri δι' αὐτὸ] fortasse διὰ τὸ

οῦτως διαιρεϊν. δοχεῖ γὰρ ή λύπη τῆ έαυτῆς φύσει χαχὸν εἶναι τοῖς ἔχουσιν αὐτήν. ἀλλ' εἰ λύπη χαχόν, τὸ ο' ἐναντίον τῷ χαχῷ ἀγαθὸν ἢ χαχόν, δεήσει καὶ τὴν ήδονὴν ἐναντίαν οὖσαν τῆ λύπη ἀγαθὸν ἢ κακὸν εἶναι. 5 εύρέθη δὲ οὔτε πᾶσα ἀγαθὸν οὖσα οὔτε πᾶσα κακόν, ἦν δέ τις καὶ ἀδιά-5 φορος. ἀρ' οὖν ή μὲν ἀγαθή οὕτως ἔσται ἐναντία τῆ λύπη, ὡς ἀγαθὸν κακῷ, ἡ δὲ μοχθηρὰ ὡς κακὸν κακῷ; ἀλλ' εἰ οῦτως, τί χρὴ περὶ τῆς 10 άδιαφόρου λέγειν; ήν γὰρ ἐπὶ ταῖς ἀδιαφόροις ἐνεργείαις γινομένη, ήτις ούκ ἔσται ἐναντία λύπη, ἔσται τιῷ κακιῷ οὐ μόνον κακὸν καὶ ἀγαθὸν ἐναντία, ἀλλὰ καὶ ἀδιάφορον, ὅπεο οὐ δοκεῖ. ἢ χρὴ τῶν ήδονῶν καθόλου 🟗 10 διαίρεσιν ποιησάμενον λαβεῖν τὰς μέν τινας αὐτῶν εἶναι κατὰ φύσιν τοῖς ήδομένοις αὐτάς, τὰς δὲ παρὰ φύσιν. Χατὰ φύσιν μὲν τὰς γινομένας ἐπὶ ταῖς χατά φύσιν ήδομένοις ἐνεργείαις, παρὰ φύσιν δὲ ὧν χαὶ ἐνέργειαι τοι- 20 αῦται. έχαστιρ γὰρ ζώιρ εἰσί τινες οἰχεῖαί τε χαὶ χατὰ φύσιν αὐτῶν ἐνέργειαι. χαὶ γὰρ ἀνθρώπου εἰσὶν ἐνέργειαί τινες χατὰ τὴν ἀνθρώπου γινό-15 μεναι φύσιν, καὶ ἵππου κατὰ τὴν τοῦ ἵππου, καὶ κυνὸς καὶ τῶν ἄλλων 25 ζώων όμοίως, ὧν καὶ τὰς ήδονὰς κατὰ φύσιν καὶ αὐτὰς χρὴ λέγειν ἐκείνοις, τὰς δ' ἐπὶ ταῖς ὑπό τινων οὐ κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν αὐτῶν γινομέναις ενεργείαις ήδονας παρά φύσιν (διὸ καὶ όμωνύμους εκείνας), ὧν τὰς μὲν χατὰ φύσιν έχάστοις χαὶ ήδονὰς χυρίως εἶναι | ρητέον, τὰς δὲ παρὰ 30 20 φύσιν ἐχείνοις τοῖς ήδομένοις αὐτὰς ήδονάς, οὐ μὴν χυρίως τε χαὶ άπλῶς 240 ήδονάς, ωσπερ καὶ ύγιεινὰ τὰ μὲν άπλως, τὰ ὸὲ τοῖσδε, καὶ τὰς μὲν ἀληθῶς τε καὶ κυρίως ήδονὰς ἀγαθὰς εἶναι τοῖς ήδομένοις αὐτὰς ῥητέον, τὰς ὁ δὲ παρὰ φύσιν γινομένας τισὶν οὐκ οὔσας άπλῶς ήδονὰς μοχθηράς τε καὶ κακάς. εί δη μάλιστα ἄνθρωπος καί κατά φύσιν έχων μάλιστα ο άγαθος, 25 εἶεν ἄν καὶ ἀνθρώπω κατὰ φύσιν ήδοναὶ μάλιστα αί τούτω φαινόμεναι, καὶ ήδέα οίς οὖτος γαίρει. ὄσα δὲ τούτφ δυσγερῆ, ταῦτα παρὰ φύσιν τε καὶ 10 οὺχ άπλῶς ἡδέα, εἰ καὶ ἥδοιντό τινες ἐπ' αὐτοῖς. διάφεροιεν δ' ἄν καὶ τῶν κατὰ φύσιν έκάστιο ήδονῶν τιῷ αί μὲν αὐτῶν μᾶλλον, αί δὲ ἦττον οίχεῖαι εἶναι. οῦτω δ' ἄν εἴη τῆ λύπη χαχης ὄντι ή χυρίως τε χαὶ άπλῶς το 30 ήδονη έναντία ούσα άγαθόν πᾶσα, εί καὶ μη όμοίως, αί δε παρά φύσιν ούτε ήδοναὶ άπλῶς οὐτε ἀγαθαί, \* \* \* εἶεν δ' ἄν καὶ ἐπὶ τοῖς ἀδιαφόροις τοιαῦται· οὐοὲ γὰρ τὰ ἀδιάφορα ἐν τοῖς κατὰ φύσιν. ήδονῆ δὲ ἐναντίον 20 λύπη, άλλ' οὐ πόνος, εί γε πόνος θλῖψιν σωματικήν δηλοῖ καὶ λύπην τινά, άλλ' οὐ τὴν άπλῶς. ή δὲ λύπη ή χαθόλου τὴν τοιάνδε ψυχικὴν διάθεσιν. 35 σημαίνει, εἴτ' ἐπὶ θλίψει γίνοιτο σωματικῆ εἴτ' ἐπὶ διαθέσει τινὶ ψυχικῆ, ωσπερ καὶ ή ήδονὴ οὐχὶ σωματικὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ ψυχική. τῆ κοινῆ છ οὖν ήδονῆ λύπη κοινὴ οὖσα ἐναντίον, ἡ δ' ἐπὶ ταῖς παρὰ φύσιν | ήδονή, 241

<sup>1</sup> ο̂οκεί] εί in lit. V 8 ούκ] fortasse εί λύπη α: λύπη V έσται γάρ ούτω 11 ôè | ôè V 12 ήδομένοις scripsi: ήδομένας VB: γινομέναις Β'a 20. 21 οὺ μὴν — ἡδονάς om. Ba Sp. 20 Exervois sic V 31 lacunam ψυχιαήν] αήν in litt. 5 litterarum V indicavi 34 χαθόλον Sp. 35 pr. εἴτ' B<sup>2</sup>a Sp.: είδ' VB<sup>1</sup> 37 λύπη ⟨ή⟩ coni. Sp. fortasse τοῖς ή δονή — p. 126,1 άγαθον in lit. V

φθείρουσα τὴν ἐπὶ τοῖς κατὰ φύσιν ήδονὴν οὖσαν ὰγαθὸν, ὁμοίως τῇ οἰκείᾳ λύπη, εἴη ἄν καὶ αὐτὴ κακόν † ὡς ὑπερβολὴ γὰρ τὸ ἐφ᾽ οἶς μηδὲ γενόμενον, ὡς εἶναι πὰσαν μὲν λύπην κακόν, τῶν δ᾽ ἡδονῶν τὰς μὲν κατὰ δ
φύσιν τε καὶ κυρίως ἡδονὰς ὡς ὰγαθὰ ἐναντίας εἶναι ταῖς λύπαις, τὰς δὲ
παρὰ φύσιν ὡς κακὸν κακιῷ.

### VI. Ότι τζ ήδον ή ή λύπη έστιν έναντίον άλλ' οὐ πόνος.

'Ο μέν γάρ πόνος σωματικήν τινα θλίψιν έμφαίνει, ή δε λύπη ψυχι- 10 κήν συστολήν. εί μέν οὖν καὶ ή ήδονή πᾶσα ἦν ἐν σωματικῆ διαχύσει, ήν αν ό πόνος αὐτή ἐναντίος, ἐπεὶ δ' ἐστὶν ήδονἡ διάχυσίς τις τῆς ψυχῆς 10 οὺ διὰ σώματος οὺδ' ἐπὶ σώματι γινομένη μόνω, οὐχ ἄν εἴη τῆ τοιαύτη το ήδονη εναντίον πόνος, αλλά λύπη. ή μεν γάρ λύπη καὶ ἐπὶ ταῖς θλίψεσι τοῦ σώματος καὶ αὐτῆς τῆς ψυχῆς ἐφ' αύτῆς, ὥσπερ καὶ ἡ ἡδονή, ὁ δὲ πόνος ἐπὶ σώματι μόνον. διὸ εἴη ἂν άπλῶς μὲν ήδονἢ λύπη ἐναντία, τινὶ 20 δὲ ήδονἢ ή ώς πόνος. τἢ γὰρ σωματικῇ διαχύσει καὶ τῇ τοῦ σώματος 15 εὐσθενεία και τῆ ἐπὶ τούτοις ήδονῆ εἴη | ἄν ή τοῦ σώματος θλίψίς τε 242 καὶ δούνη εναντία. ὁ δὲ ἐπὶ τῆς ψυγῆς λεγόμενος πόνος, ώς λέγονταί τινες φιλόπονοι, οδόε την άρχην έναντίος ήδονη μεθ' ήδονης γοῦν γίνεται. εὶ δέ τις ἐπὶ τῷ πονεῖν λυποῖτο, ἡ λύπη ἄν, οὐχ ὁ πόνος εἴη τὸ δ εναντίον τῆ ήδονῆ. οὔσης δε λύπης τῆ ήδονῆ εναντίας πᾶσα μεν λύπη 20 χαχὸν εὐλόγως ἄν λέγοιτο· τῆ γὰρ αύτῆς φύσει φευχτή. ἡ δ' ἡδονἡ οὐ πὰσα ἀγαθόν, ἀλλ' ὅσαι μὲν τῶν ἐνεργειῶν τῶν ἐφ' αἰς ἡ ἡδονἡ ὑπερ- 10 βολήν έχουσιν, εξουσιν όμοίως καὶ αί ἐπ' αὐταῖς ύπερβολήν ήδοναί, τοιαθται δ' αί σωματικαί. διότι τούτων αί μέν σύμμετροι αίρεταί, όποῖαί είσιν καὶ αί περὶ τὰ ἀναγκαῖα τὰ πρὸς τὸ σῶμα (αίρετὰ γὰρ καὶ τὰ ἀναγ-25 καΐα), αί δ' ύπερβαλλουσαι φευκταί, ύποῖαί είσιν αί τῶν ἀκολάστων, καὶ 15 εἴη ἄν ἐπ' αὐτῶν καὶ ἡ λύπη ώς ἔνδειά τις κακόν, καὶ ἡ ύπερβάλλουσα ήδονη ώς ύπερβολή τις, ή δὲ σύμμετρος ἀγαθὸν ἐν μεσύτητί πως οὖσα τῶν προειρημένων. ὄν δ' ήδονῶν μὴ ἔστιν ύπερβολή (τοιαῦται δ' εἰσίν, 20 όσαι επί ενεργείαις γίνονται, όσων το αίρετον έχ της έπιδόσεώς τε χαί 30 προσθήχης αυζεται, όποιαί είσιν αί γινόμεναι χατά τὰς ἀρετάς), ἐπὶ τούτων οδός τῶν ήδονῶν ἔσται τις ὑπερβολή. διὸ αί τοιαῦται αίρεταί τε καὶ 25 άγαθαί τῆ οίκεία φύσει πᾶσαι.

<sup>1</sup> τοῖς] ταῖς α Sp. 2 κακόν VB¹: ἐναντίον ὡς κακόν κακῷ B²a Sp. τὸ ἐφ³ οἶς μηδὲ γενόμενον VB¹: ἐλλείψει B²a Sp. 8 διαχόσει Vict. (ubique restituit): διαλόσει libri 9 ὁ οια. α Sp. αὐτῆς Sp.: αὐτῆς libri διάλοςις V 10. 11 τῆ τοιαύτη, ἡδονῆς Sp.: τῆς τοιαύτης ἡδονῆς libri 13 ἐναντία V: ἐναντίον Ba 14 διαλόσει V 19 τῷ ἡδονῆς B² Sp: τῆς ἡδονῆς libri bis 21 ὄσαι B²a Sp.: ὄσα libri 22 αὐταῖς] ο in lit. V 23 διό coni. Sp. 31 post τῶν add. ἐνεργειῶν, εἰ δὲ τῶν B²a: τῶν (ἐνεργειῶν ἡδονῶν) coni. Sp.

VII. Διὰ τί, εἰ ἡ λύπη πᾶσα χαχὸν τῆ ἐαυτῆς φύσει, οὐχὶ καὶ 243 ἡ ἡὸονὴ πᾶσα ἀγαθύν ἔσται τῆ ἑαυτῆς φύσει.

"Η γάρ πᾶσαν ἔδει καὶ τὴν ήδονὴν κακὸν εἶναι οὖσαν ἐναντίον τῆ λύπη ώς κακὸν κακιῦ, ἢ εἰ μὴ ώς φευκτὸν μηδὲ κακὸν ἡ ἡδονή, ἀλλ' ώς 5 άγαθὸν χαχῷ ἀντίχειται, πᾶσαν ἀγαθὸν είναι. εἰ γὰρ εἴη τις ήδονὴ χαχόν, 10 είη ἄν τῶν λυπῶν χαχῶν οὐσῶν πασῶν ἡ ἡδονή, ἐναντία οὖσα τῆ λύπη, ή μὲν ώς χαχὸν χαχῷ ἐναντία, ή δὲ ώς ἀγαθὸν χαχῷ, ὅτι δεῖται λόγου. η οὐδὲ λύπη πᾶσα κακόν, εἴ γε καὶ ἐν τούτοις ἡ ἀρετὴ τοῦ μέσου στοχα- ιδ στιχή, καί είσιν οἰχεῖαι τῷ σπουδαίῳ καὶ λύπαι τινὲς καὶ πόνοι. εἴη δ' 10 αν χοινότερον ό πόνος τῆς λύπης. τὶς γὰρ πόνος ή λύπη. καὶ γὰρ ὥσπερ ή ήδονή ταϊς ένεργείαις έπομένη καὶ μέρος πως ἢ τέλος οὐσα αὐτὧν παρ' έχείνων έχει τὸ αίρετόν τε χαὶ φευχτόν (αίρεταὶ μέν γάρ αί ἐπὶ ταῖς αί- 20 ρεταῖς ἐνεργείαις, φευχταὶ δ' αί ἐπὶ ταῖς μὴ τοιαύταις), οῦτως εὐλογον χαὶ τὰς λύπας ύπολαμβάνειν ἐπὶ ἐνεργείαις τισὶ γινομένας παρ' ἐκείνων καὶ 15 αὐτὰς ἔχειν τὸ αίρετόν τε καὶ φευκτὸν ἔμπαλιν τῶν ήδονῶν. τὰς μὲν γὰρ 🛎 έπὶ ταῖς χαλαῖς γινομένας ἐνεργείαις φευχτὰς εἶναι, | τὰς δ' ἐπὶ ταῖς αἰ- 244 σχραϊς αίρετάς. εὶ δέ εἰσιν λῦπαί τινες αίρεταὶ καὶ πόνοι, εἰεν ἄν καὶ ήδοναὶ φευχταὶ αί ταῖς λύπαις ταύταις ἐναντίαι. ἐναντίαι δὲ ήδοναὶ λύπαις αί γινόμεναι ἐπὶ ταῖς τοιαύταις ἐνεργείαις. καὶ διὰ τοῦτο οὐ πὰσα ἀγαθὸν 5 20 ήδονή, ὅτι μηδὲ πᾶσα λύπη κακόν. ἐλέγετο δέ τι καὶ τοιοῦτον, ὅτι οὐδὲ τοῖς ὑποθεμένοις πᾶσαν εἶναι λύπην κακὸν ἀκολουθεῖν ἀνάγκη τὸ ἢ πᾶσαν ήδονήν αγαθόν είναι η πασαν κακόν, κειμένου τοῦ τὴν λύπην ἐναντίαν είναι 10 τῆ ήδονῆ. ἐφ' ὧν γὰρ ήδονῶν ὑπερβολαί τινές εἰσιν, ἐν τούτοις εἰσὶ καὶ αίρεταί τινες ήδοναὶ καὶ φευκταί. αί μὲν γὰρ μέσαι αίρεταί, αί ὸὲ κατὰ 25 τὰς ὑπερβολὰς φαῦλαι, εἰσὶ δὲ τοῦτο ἔχουσαι αί σωματικαὶ τῶν ήδονῶν. έφ' ὧν δὲ μή εἰσιν ύπερβολαὶ τῷ καὶ τὰς ἐπὶ πλέον αὐτῶν γινομένας ὲν 15 εν τιῦ αίρετιῦ μένειν, αὐται πᾶσαι αίρεταί, οἶαί εἰσιν αί ἐπὶ ταῖς κατὰ θεωρίαν ενεργείαις. είσι δέ τινες και παρά φύσιν ήδοναι, όποζαι είσιν αί θηριώδεις τε καὶ νοσηματώδεις, περὶ ών εἴρηται ἐν τιῷ έβὸόμιο τῶν ἸΙθι- 20 30 χῶν, αι ούτε χυρίως ανθρώπου λέγοιντο αν ήδοναί, ὅτι μὴ κατά φύσιν, ούτε αίρεταί. ούτως δὲ ἐχουσῶν τῶν ήδονῶν πάσαις μὲν αὐταῖς ἔσται λύπη έναντίον ώς κακόν τῷ κεῖσθαι πᾶσαν είναι λύπην κακόν, τῶν δὲ ήδονῶν 25 ο̃σαι μέν είσι παρὰ φύσιν, αὖται ώς χαχὸν χαχῷ τῇ λύπῃ ἔσονται ἐναντίαι, εἴ τις καὶ ταύτας ἐν ταῖς [ ήδοναῖς καταλέγοι, ὅσαι δὲ ἔχουσιν ύπερ- 245 35 βολήν, ἐπὶ τούτων αί μὲν ώς ἀγαθὸν ἔσονται τῆ λύπη ἐναντίαι, αί ἐν μεσότητι και ώρισμέναι τῷ ὀρθῷ λόγφ, αί δὲ καθ' ὑπερβολήν, ἐν αἰς καὶ

<sup>2</sup> ἐστι Ba Sp. 3 ante ἢ titulum iterat Ba Sp. 5 πᾶσαν Β²a Sp.: πῶσ ἄν VB 6 πασῶν. ⟨ἢ⟩ ἡ Vict. Sp. 7 ὅτι — λόγου punctis notat B² (in mg.: λόσις οὐ μέντοι ἀχριβής): om. a 8 οὐδὲ Sp.: οὕτε libri 14 λύπας] υ in lit. V 29 ὧν] ν s. ν. V 29. 30 ἑβδόμφ τῶν Ἡθιχῶν] Eth. Nic. VII, 1. 1145π15 sqq. 31. 32 ἐναντίον ἔσται λύπη Ba Sp. 36 αῖς Sp.: οῖς libri

αί τῶν ἀχολάστων, αὖται δὲ ὡς χαχὸν χαχῷ, ὧν δὲ οὐχ ἔστιν ὑπερβολή, τα αὖται ἄν εἶεν πᾶσαι ὡς ἀγαθὸν χαχῷ τῇ λύπη ἐναντίαι.

VIII. "Ότι ή ἀρετὴ οὖτε γένος οὔτε δλον.

Οὔτε γένος μέν, ὅτι τὸ γένος οὐ συναναιρεῖται ένὶ τῶν εἰδῶν ἀναι- 10 5 ρουμένω, ή δὲ ἀρετή συναναιρεῖται μιᾳ (εἴτε γὰρ ἀνταχολουθοῦσιν αί ἀρεταὶ ἀλλήλαις, ήστινοσοῦν ἀναιρουμένης ἀναιρεῖται καὶ ή ἀρετή, ἔσται γε οῦτως καὶ ἔν τι τῶν εἰὸῶν τάλλα εἴὸη συναναιροῦν, δ οὐδὲ αὐτὸ ύγιὲς 15. είναι δοχεί, είτε μή ανταχολουθούσι, φρονήσεως αναιρουμένης αναιροίτο αν ή αρετή τῷ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἐν πάσαις αὐταῖς τὸ είναι, ὁ δ' ὀρ-10 θὸς λόγος ἀπὸ φρονήσεως), ὅλον δὲ οὐχ ἄν εἴη ἡ ἀρετή, ὅτι τὸ μέρος 20 ούχ ἐπιδέχεται τὸν τοῦ ὅλου λόγον ἐν τοῖς ἀνομοιομερέσιν, διαφέρουσι δὲ άλλήλων αί άρεται και τὸν τῆς ἀρετῆς ἐπιδέχονται λόγον. ἢ ἐν οἶς τὸ μέν πρῶτόν ἐστι, τὸ δὲ δεύτερον, ώς ἀναιρουμένου τοῦ πρώτου | ἀναιρεῖ- 246 σθαι τό τε χοινὸν χαὶ τὰ ἄλλα τὰ μετ' αὐτό, ταῦτα τῶν πολλαχῶς λεγο-15 μένων ἐστὶ τῶν ἀφ' ένὸς ἢ πρὸς εν λεγομένων, ὥστ' εἰ καὶ ἡ ἀρετὴ μιᾶς τινος ἀναιρουμένης ἀναιροῖτο, εἴη ἄν καὶ αὕτη τῶν οὕτως λεγομένων. δ η μαλλον ρητέον τὸν δοχοῦντα συνωνύμως τῶν ἀρετῶν ὅρον τῆς ἀρετῆς κατηγορεϊσθαι κοινότερον εΐναι καί οὐκ ἴδιον τῆς ὅλης ἀρετῆς ἡς αὖται μέρη. εἴη δ' ἄν ἐχείνη λόγος ή πάσης λογικῆς ψυχῆς εξις ἀρίστη, δς 20 λόγος οὐ καθεκάστη τῶν ἀρετῶν ἐφαρμόζει. δοκεῖ δὲ καὶ ᾿Αριστοτέλης 10 δλον τι λέγειν την τέλειον ἀρετην άλλ' οὐ γένος.

[Περὶ τῆς ἀπορίας ταύτης καὶ ἐν τοῖς ὑστέροις εἴρηταί τι·]

ΙΧ. "Οτι μὴ πάντες οί άμαρτάνοντες ἀγνοία τοῦ κακὰ εἶναι καὶ το βλαβερὰ ᾶ πράττουσιν, άμαρτάνουσιν.

25 < Οτι μη πάντες οι άμαρτάνοντες αγνοία τοῦ κακὰ εἶναι καὶ βλαβερά, α πράττουσιν, άμαρτάνουσι, οῆλον ἐκ τῶν πεπεισμένων ὅτι άμαρτάνουσι, 20 καὶ μη ἀντεχόντων αύτοῖς διὰ μαλακίαν καὶ ἀνασκησίαν. ὧν εἰσι καὶ οί νοσοῦντες καὶ τὰ βλάπτοντα αύτοὺς πράττοντες, οὐκ ὰγνοοῦν|τες όποῖά 247 ἐστιν· ὅτι γὰρ οὐκ ἀγνοοῦσιν, αύτοῖς ἐπικαλοῦσι, τοὺς μη τὰ ὅμοια άμαρ-30 τάνοντας ἐπικαλοῦνται, εὕχονται τοῖς θεοῖς ὑπὲρ τοῦ κάλλιον φρονῆσαι. ἐν

<sup>1</sup> alt. δὲ  $V^1$  in mg. 3 οὕτε γένος Ba Sp.: οὐ γένος V 4 ante οὕτε titulum iterat Ba Sp. οὕτε] οὐ  $B^2$ a Sp. 6. 7 γε οὕτωσ V: τε Ba Sp.: fortasse δὲ οὕτως 7 είδῶν οὕτως τἄλλα Ba Sp. 8 ἀναιρουμένης] ης s. ν. in lit. V 9 ἐν] εἴναι coni. Sp. bene 10 ἀποφρονήσεωσ V οὐχ ἄν] υχ ἄν in lit. V εἴη] η add. ν. c. V 17 τῆς ἀρετῆς coll. post χατηγορεῖσθαι Ba Sp. 19 εἴη] η add. ν. c. V ἐχείνη a 20 οὐ punctis notat B: om. a 21 τελείαν Sp. 22 τι a Sp.: τισ (ι in lit.) V 25. 26 ὅτι — πράττουσιν add. Ba Sp. 27 ἀνασχησίαν] ἀναισθησίαν V Vict. Sp. 28 αὐτοὺς Sp. 30 ἐπιχαλοῦνται V Εγονται a

οίς είσι χαί οί ἐρῶντες, οί εί τὸ ἐρασθῆναι ἐπ' αὐτοῖς (ώς) τὸ ἐρῶσιν ὁ παύσασθαι, έχόντες ἄν εἶεν τὰ κατὰ τὸν ἔρωτα πράττοντες. ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν ἀρχομένων άμαρτάνειν δῆλον. οὐδεὶς γὰρ αὐτῶν ἀγνοῶν τὰ κακὰ ὅτι κακά ἐστιν ἐπ' αὐτὰ τὴν ἀρχὴν ἔρχεται. πάντες γοῦν ἀρχόμενοι 10 5 αίδοῦνται καὶ λανθάνειν σπεύδουσιν, καὶ ώς μὴ καὶ δεύτερον πράξοντες τὰ δμοια είσιν ἐπ' αὐτά, πεπεισμένοι βλαβήσεσθαί τι ἀπ' αὐτῶν, εἴχοντες τῆ ήδονη, οὐ πίστει τοῦ αίρετωτέραν αὐτοῖς εἶναι, ἀλλὰ τῷ μὴ βούλεσθαι το πονήσαντες δλίγον άντισγεῖν πρὸς αὐτήν, τοῦ δὲ ταύτην περὶ τῶν κακῶν έχειν τὴν πρόληψιν ώς ἔννοιαν αὐτῶν ἔχειν όποῖά ἐστιν αἰτίαν πρώτην μὲν 10 την φύσιν έχουσιν (οὐ γὰρ ἀνεννόητοι τῶν βελτιόνων οἱ μηδέπω παντάπασιν διεστραμμένοι, άλλὰ τὰς χοινάς τε χαὶ φυσιχὰς σώζοντες ἐννοίας. ὅτι 20 γὰρ πρὸς τὰ βελτίω νένευχεν ή φύσις έχαστου, δῆλόν ἐστιν ἐχ τοῦ χαὶ τοὺς έν άμαρτήμασιν όντας ήδη ἐπαινεῖν ἔτι τοὺς οὐχ άμαρτάνοντας, καὶ τοὺς άμαρτάνοντας τοὺς αύτῶν παῖδας μὴ ἐπὶ τὰ αὐτά ἄγειν), ίχανὴ δὲ καὶ ἡ 25 15 χοινή φήμη τε χαὶ πρόληψις τῶν ἀνθρώπων τὴν τῶν χαχῶν ἀτοπίαν ὁποία τίς ἐστι διδάξαι. αλλά καὶ οί νόμοι ταῦτα κηρύττοντες [ ίκανοὶ τὰ βελ- 248 τίω διδάσχειν. πρός δὲ τρύτοις διδάσχαλοί τε χαὶ παιδαγωγοὶ πάντες χρινῶς τὰ χαχὰ φεύγειν παραινοῦντες οὐχ ἀνεννοήτους τῶν βελτιόνων τοὺς νέους ἐῶσιν εἶναι. χαὶ ὅτι μὲν οὐχ ἀγνθία τῶν χαχῶν τὰ άμαρτήματα, δ 20 δήλον έχ τούτων τε χαὶ τῶν τοιούτων. ὅτι δὲ μὴ βία πράττουσιν τὰ φαῦλα, δῆλον ἐχ τοῦ αὐτοὺς εἶναι τοὺς πράττοντας αὐτά, χαὶ χατὰ τὴν ἐξ αύτὧν όρμην χινείν ἐπὶ τὰς τοιαύτας πράξεις τὰ ὀργανικὰ μέρη καὶ βουλευομέ- 10 νους περί αὐτῶν καὶ προαιρουμένους αὐτά. εἰ γὰρ οἱ προαιρούμενοι βιάζονται, τίνες αν είεν οί μη βιαζόμενοι; εί δὲ ἐν έξει τῶν άμαρτανομένων 25 γενήμενοι μήτε αίδοῦνται αύτοὺς \* \* \* τῶν χαχῶν φρονοῦσιν, οὐδὲν τοῦτο πρὸς τὸ εἶναι αὐτὰ ἀχούσια. τοῦ γὰρ ἐν ταύτη τῆ ἔξει γενέσθαι, ώς τὰ κακά μὴ ὑπολαμβάνειν καὶ αύτοῖς είναι κακά, αὐτοὶ αἴτιοι, ὅτε γ' ἦν ἐπ' αὐτοῖς μὴ πράττειν ταῦτα δι' ἃ γεγόνασιν τοιοῦτοι μὴ φυλαξάμενοι. εί 20 δὲ ἀρχομένοις μὲν αὐτοῖς τῶν άμαρτημάτων οὐκ ἐφαίνετο τὰ κακὰ ὡφέ-30 λιμά τε καὶ αίρετά, προελθοῦσιν δὲ ἐν αὐτοῖς καὶ δι' ἀμέλειαν αύτῶν ἐν έξει γενομένοις μοχθηρά [τὰ] τοιαῦτα φαίνεται, έαυτοῖς ἄν εἶεν τῆς ἀπ' αὐ- 25

<sup>1</sup> έρωντες B<sup>2</sup>a Sp.: έρωτωντες sic V: έρωτωντες B<sup>1</sup> ώς addidi: ἐστὶ καὶ add. B²a Sp. 6 είσιν (είσιν V)] ἴασιν coni. Sp. fortasse recte πεπεισμένοι μέν βλαβήσεσθαι Β'a Sp. εἴχοντες δὲ τῆ a Sp. 8 αὐτήν] ην in lit. V 9 έννοιαν] εύνοιαν a Sp. 10 ά νεννόητοι (vev in lit.) V οί μηδέπω Β Sp.: οί μη δέπω (μη s. v.) V: δρμη δέπω a 15 χοινή] ή 17 τούτοις Sp.: τούτους libri 19 άμαρτήματα] tert. α in lit. V 20 ὅτι] ο in δὲ μὴ corr. ex μὴ δὲ V: δὲ μὴ δὲ Ba Sp. βία] β in lit. V 21 αὐτοὺς (αίτίους) Diels 22 ὀρῆ[ικὰ (κὰ in lit.) sic V 23 προαιρουμένους] pr. υ in lit. V 24 εἶεν] εί] of Vict. 25 αύτους Sp.: αύτους V: om. a τῶν κακῶν φρονοῦσιν VFB'S': ζμήτε περὶ τῶν χαχῶν ὡς αὑτοῖς ὄν⟩των χ. φρ. Schwartz: τὰ χαχὰ πράττοντες, τῶν δὲ (τε Sp.) νόμων χαταφρονούσιν, τὰ χαχά οὐχ ήγούμενοι εἶναι χαχά  $B^2S^2a$  Sp. αὐτοὶ Βα Sp.: αὑτοῖσ V: αὐτοῖς FS δτε γ' ήν Schwartz: δτε μην VBFS': εἴ γε Β'a Sp. 28 τὸ μὴ πράττειν Β²a Sp. δι' & γεγόνασιν scripsi: διαγεγόνασιν VB'S'F: ον διαγεγόνασιν B<sup>2</sup>S<sup>2</sup>a Sp. 31 μοχθηρά Schwartz: μοχθηρά VFB'S': αίρετά Β2S2a Sp. Suppl. Arist. II 2 Alex. scripta minora.

τῶν τοιαύτης φαντασίας αἴτιοι, ὄντες αὐτοῖς τῆς τοιαύτης έξεως αἴτιοι. δι' ήν φαντασίας περί τῶν κακῶν τοιαύτας ἔχουσιν. τούτοις δὲ μαρτυρεῖ καὶ τὸ μισεῖσθαι καὶ κολάζεσθαι τοὺς οῦ τως άμαρτάνοντας, ώς έκουσίως καὶ 249 αύτοῖς αἰτίους ὄντας τῶν τοιούτων πράξεων, τῶν ἀχουσίως τοιοῦτόν τι 5 πραττόντων συγγνώμης τυγγανόντων. διὰ τί γάρ, εἰ πάντα ἀχούσια, τὰ μὲν αὐτῶν συγγινώσκεται, τὰ δ' οὕ; εἰ γάρ, ὅτε ἐπ' αὐτοῖς ἦν τὸ μαθοῦσιν τ όποῖα ἐστιν ἀπέχεσθαι αὐτῶν, εἰ μὲν εἰδότες τοῦτο ἡμέλουν αὐτοῦ, αὐτοὶ αἴτιοι πάλιν καὶ ἐκόντες τοιοῦτοι, εἰ δὲ κάκεῖνο ήγνόουν, πῶς οὐ καὶ αὐτολ συγγνώμης ἄξιοι; ίχανὴ δὲ πίστις τοῦ μήτε βία μήτε δι' ἄγνοιαν τῶν 10 10 βελτιόνων τινάς άμαρτάνειν τῶν άμαρτανόντων καὶ τὸ μήτε λυπεῖσθαι μήτε μεταγινώσκειν ἐπὶ τοῖς άμαρτήμασιν· τὰ γὰρ ἀκουσίως πραττόμενα ἐπίλυπά τέ ἐστι καὶ ἐν μεταμελεία. ὅτι δὲ εἰ ἀκούσια τὰ άμαρτήματα, οὐδὲ ἐφ' 16 ήμ $\tilde{t}$ ν  $\tilde{d}$ ν ε $\tilde{t}$ η,  $\delta \tilde{\eta}$ λον  $\tilde{\epsilon}$ χ το $\tilde{u}$  ἀχούσια μ $\tilde{\epsilon}$ ν ε $\tilde{t}$ ναι τὰ  $\beta$ ία  $\tilde{\eta}$  δι' ἄγνοιαν γινόμενα, ούτε δὲ ᾶ βιαζόμενοι ποιοῦμεν ἐφ' ήμῖν μὴ ποιεῖν (ᾶ γὰρ μὴ ἐφ' 15 ήμιν καὶ ποιησαι καὶ μὴ ποιησαι, ταῦτα [οὐ] βία), τὰ δὲ διὰ θυμὸν τι ἐπιθυμίαν άμαρτανόμενα βία φασίν ποιεῖν τοὺς ποιοῦντας, ὥστε ⟨τὰ⟩ διὰ θυμόν ἢ ἐπιθυμίαν άμαρτανόμενα οὐκ ἐφ' ήμῖν. εἰ δὴ αί κολάσεις ἐπὶ 20 τοῖς ἐφ' ήμῖν, οί διὰ θυμὸν ἢ δι' ἐπιθυμίαν άμαρτάνοντες οὐχ ἄν εὐλόγως χολάζοιντο. ὄσα δὲ δι' ἄγνοιαν άμαρτάνεται, ταῦτα εἰ μὲν τῆς ἀγνοίας 20 αύτοῖς οἱ άμαρτάνοντες αἴτιοι, εἶεν ἂν ἐπ' αὐτοῖς· εἶεν δ' ἂν αύτοῖς αἴτιοι 25 τῆς ἀγνοίας, εἰ ἐνὸν αὐτοῖς ἐπὶ τὰ βελτίω τραπομένοις μὴ γενέσθαι ἐν ἔξει τοιαύτη, δι' ην άγνοήσουσι τὰ άγαθά, οί δὲ ημέλησαν τοῦ τοιούτου. ἀλλὰ μήν οὐχ ἄλλως | ἐνῆν αὐτοῖς ἐπὶ τὰ βελτίω τραπέσθαι, εἰ μὴ εἶχόν ποτε 250 ύπολήψεις τινάς περί τῶν ἀγαθῶν ώς ὄντων τοιούτων. εἰ γὰρ ἀεὶ τὰ κακὰ 25 αὐτοῖς ἀγαθῶν φαντασίαν ἐπέστελλεν, οὐχ ἦν ἐπ' αὐτοῖς τὸ μὴ αίρεῖσθαι αὐτά. ἀλλὰ μὴν οἱ ἔχοντες ὑπολήψεις περὶ τῶν ἀγαθῶν ὡς ἀγαθῶν τ έπειτα μη αξρούμενοι αὐτὰ έχόντες ημάρτανον. οὔτε γὰρ διὰ βίαν οὔτε δι' άγνοιαν παρεώρων τὴν τῶν βελτιόνων αἵρεσιν, ὥστε ώς ἐπ' αὐτοῖς τὸ άμαρτάνειν, ούτως καὶ έκούσιον. εἰ δὲ μὴ αύτοῖς τῆς ἀγνοίας αἴτιοι, οὐὸ' 10 30 ἄν ἐπ' αὐτοῖς εἴη τὸ δι' ἄγνοιαν άμαρτάνειν, οὕτως δὲ οὐδεὶς ἄν εὐλόγως χολάζοιτο τῶν άμαρτανόντων, εἴ γε αί χολάσεις μὲν ἐπὶ τοῖς ἐφ' ήμῖν, οὐδὲν δὲ τῶν άμαρτανομένων ἐφ' ήμῖν, εἴ γε ἀχούσιον, πᾶν δὲ ἀχούσιον τὸ η δι' άγνοιαν η βία.

Χ. "Οτι δ ἄνθρωπος τῶν ἀρετῶν χάριν, ἀλλ' οὐκ ἔμπαλιν.

35 Εἰ ἐν τοῖς φύσει γινομένοις ἐστίν τι, οῦ χάριν τὰ οὕτως γινόμενα γί- 20

<sup>1. 2</sup> δι' ην] δ' ην a 6 εί] fortasse καὶ ότε Diels, cf. 129,27: ότι libri 13 η δι' — οὐ βία (15)] om. Ba Sp. del. S<sup>2</sup> 14 fortasse (ποιοῦμεν ημέλλουν V ούθ' ἀ δι' ἄγνοιαν $\rangle$  ποιούμεν 15 οὐ del. v. c. V βία — άμαρτανόμενα (16)  $V^1$ in mg. 16 τὰ add. B<sup>2</sup>SFa Sp. 17 άμαρτανόμενα] άμαρτανόμεν | V είεν] εἴη Sp. 22 άγαθα V οἱ δὲ] οῖ δὲ V 20 αὐτοῖσ V 24 ύπολήψεις] ει 27 έπεί τά в in lit. V άεὶ] δη α 30 αύτοῖς VB: αὐτοὶ a Sp. 32 άχού σίον V 35 γινόμενα] ινο in lit. V

νεται, τὸ δέ, οδ γάριν γίνεταί τινα, τέλος ἐχείνων, ἐν τοῖς φύσει γινομένοις τέλος τί ἐστιν. ἀλλὰ μὴν τὸ τέλος τῶν τοῦ τέλους χάριν γινομένων ἄμεινον, ωστε καὶ τῶν φύσει γινομένων τὰ τέλη τῶν ἐκείνων γινομένων χάριν 25 άμείνω. ἔστι δὲ χαὶ ὁ ἄνθρωπος τῶν φύσει γινομένων, ὥστε ἐστίν τι χαὶ 5 τούτω | τέλος, χαὶ τοῦτο τῶν ἐφ' οἶς τοῦτο βέλτιον. τέλος δὲ τοῦ ἀν- 251 θρώπου τὸ σπουδαΐον ἄνθρωπον γενέσθαι, τούτου χάριν ὁ ἄνθρωπος, τὸ δὲ σπουδαῖον γενέσθαι ἐστὶ τὸ ἔγειν τὰς ἀνθρώπου ἀρετάς. ἀλλὰ μὴν δ ούν οξόν τε σγεῖν τῷ ἀνθρώπω τὰς ἀρετάς, εἰ μὴ πρῶτον ἄνθρωπος γένοιτο. ό ἄνθρωπος ἄρα τῆς τῶν ἀρετῶν κτήσεως χάριν, ἀλλ' οὐχ αί ἀρε-10 ταὶ τοῦ ἀνθρώπου. διὸ καὶ ἀμείνων ὁ κεκτημένος τὰς ἀρετὰς ἄνθρωπος 10 τοῦ χωρίς τούτων ἀνθρώπου. οὐ γάρ αί ἀρεταὶ γίνονται, οὐ γάρ ήμεῖς αὐτὰς κτώμεθα ώς χωρίον ἢ ἀνδράποδον ἢ οἰκίαν, ἀλλ' ἡ τῶν ἐκάστου άρετῶν γένεσις ἐν τῇ κτήσει αὐτῶν. εἰ δὲ ἡ γένεσις αὐτῶν ἐν τῇ κτήσει, καὶ τὸ εἶναι αὐταῖς ἐν τούτιο, ἔστι δὲ τὸ τέλος ἡμῖν ἡ κτῆσις αὐτῶν, εἶεν το 15 αν καὶ αί αρεταὶ τέλη ήμῶν καὶ τούτων χάριν ήμεῖς. διὸ καὶ ἀμείνους ήμῶν αί ἀρεταί, διότι καὶ τὸ τέλος ήμῶν ἐν τῇ τῶν ἀρετῶν παρουσία τε καὶ κτήσει.

# ΧΙ. "Ότι μὴ πολλαχῶς τὸ ἀκούσιον, ἐπεὶ καὶ βία καὶ δι' ἄγνοιαν. 20

"Ωσπερ οὐ λέγεται πολλαγῶς τὸ ζιῦον, ἐπεὶ τὸ μέν ἐστιν αὐτοῦ λογι-20 κὸν τὸ δ' ἄλογον, ἀλλ' οὐδὲ ἡ κακία πολλαχῶς, ἐπεὶ ἡ μὲν καθ' ὑπερβολήν, ή δὲ χατὰ ἔνδειαν, οῦτως οὐδὲ τὸ ἀχού|σιον πολλαγῶς, ἐπεὶ τὸ 25 μέν αὐτοῦ βία, τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν. μέρη γάρ ἢ εἴδη τοῦ ἀκουσίου ταῦτα. 252 εί δὲ μὴ πολλαγῶς τὸ ἀχούσιον, οὐδ' ἄν ό τόπος ἔτι διὰ τοῦτο διαβάλλοιτο ό ἀξιῶν 'εἰ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων πολλαχῶς, καὶ τὸ ἕτερον πολ- δ 25 λαχῶς οὐ πολλαχῶς δὲ τὸ ξκούσιον τοῦ ἀκουσίου τοῦ ἐναντίου αὐτης πολλαχῶς λεγομένου'; οὐδὲ γὰρ ἡ κακία πολλαχῶς, ἐπεὶ ἡ μέν ἐστιν ἐν ύπερβολῆ ή δὲ ἐν ἐνδείᾳ. γένος γάρ τι ἡ κακία ἐπὶ εἴδεσιν τῆ τε ύπερ- 10 βολή και τη ένδεία, και ώσπερ κακία μέν έκατέρα, και ή έν υπερβολή και ή ἐν ἐνδείᾳ (οὐδὲ γὰρ οἴόν τε ἄμα τὸν χαχὸν χατ' ἄμφω χαχὸν εἶναι, οὐ 30 μέντοι καὶ ή ἀρετὴ ἤὸη διπλῆ έκατέρα τῶν κακιῶν ἰδία τις ἀντικειμένη: 15 ού γάρ αύταρχες πρὸς άρετὴν τὸ μὴ εἶναι ἐν ὑπερβολῆ, ἢ πάλιν τὸ μὴ είναι ἐν ἐνδείᾳ, ἀλλὰ δεῖ, εἰ ἀρετὴ ἔσοιτο, ἐν μηδετέρφ ἐχείνων είναι) οὕτως καὶ τὸ ἑκούσιον ἐν τῆ ἑκατέρου τῶν ἐν οἶς τῷ ἀκουσίῳ τὸ εἶναί ἐστιν άντιθέσει άμα τὸ εἶναι ἔγει. δεῖ γὰρ τὸν ἑχουσίως τι ποιοῦντα ἐν αύτιῷ 20

<sup>6</sup> γάρ χάριν B2 coni. Sp. 7 αρετάσ V τ' ἔχειν coni. Sp. 9 ἄρα (in mg. m 1) VB: δ γὰρ ἄνθρωπος GFS (S2 in mg. ἄρα) MNL: δ ἄνθρωπος ἄρα a Sp. 11 οὐ — γίνονται] sententia aut manca (ἀρεταὶ (χωρίς) Diels) aut delenda 12. 13 έχά-22 ħ] † V στου άρετῶν] υ άρ in lit. V 21 οὐδὲ coni. Sp.: οὕτε librí 24 post δ litura V 26 οὐδὲ Sp.: οὕτε libri 27 γένος] τινός α 30 η om. a Sp. Sp.: ἐπὶ VB διπλη a Sp. έχατέρα corr. in έχατέραι 31 h add. v. c. V v. c. V 32 δεῖ δη α 34 δεῖ SB (in lit.) a: διὰ VS1 αὐτιῖ V

τε τὴν ἀρχὴν ἔχειν τῶν πραττομένων καὶ ἔτι εἰδέναι τὰ καθ' ἔκαστα, ὧν τὸ μὲν τοῦ βία ἀναιρετιχόν ἐστι, τὸ δὲ τοῦ δι' ἄγνοιαν. διὸ ἄμα ἀμφοτέροις τοῖς τοῦ ἀχουσίου μέρεσιν ἀντίχειται τὸ έχούσιον ἐχείνων μηδὲ συνυ- 25 πάρχειν ήδη δυναμένων. οὐ γὰι οἶόν τε τὸν βία τι ποιοῦντα ἢ πάσχοντα 5 καὶ ἀγνοοῦντα τὰ καθ' ἔκαστα άμκρτάνειν. οὐδὲν γὰρ | πρὸς τὸ ἀκουσίως 253 ποιείν τοὺς βιαζομένους ὑπό τινων συντελεί ἡ ἄγνοια ἢ γνῶσις τῶν χαθέκαστα. οὐκ ἀναιρεῖται δὲ ὁ τόπος οὐδὲ ὑπὸ τοῦ τὸ μὲν φιλεῖν πολλαγῶς λέγεσθαι, τὸ δὲ μισεῖν ἐναντίον ὂν αὐτιῷ μηχέτι λέγεσθαι πολλαχῶς. εἰ Ϝ μὲν γάρ ἦν τὸ μισεῖν παντὶ τῷ φιλεῖν ἐναντίον, καὶ μἡ πολλαχῶς ἐλέγετο, 10 άνηρεϊτο ἄν·ό τόπος• εἰ δὲ τὸ μισεῖν μόνο ἐστὶν ἐναντίον τῷ φιλεῖν τῷ κατὰ διάθεσιν, οὐκέτι δὲ καὶ τῷ καταφιλεῖν, οὐ διαβάλλεται ό τόπος. 10 τότε γὰρ διαβάλλοιτο ἄν, εἰ παντὶ τῷ σημαινομένω ὑπὸ τοῦ πολλαχῶς λεγομένου ὂν ἐναντίον τι μὴ εἴη καὶ αὐτὸ πολλαχῶς λεγόμενον. τῷ γὰρ λευχῷ πολλαχῶς λεγομένῳ τὸ μέλαν ἐναντίον ὂν πολλαχῶς λέγεται, ὅτι 15 15 πᾶσι τοῖς σημαινομένοις ύπὸ τοῦ λευκοῦ ἐναντίον ἐστίν· καὶ γὰρ τῷ ἐν χρώματι λευχῷ χαὶ τιῷ ἐν φωνἢ ἐναντίον τὸ μέλαν, ὡς εἴ γε μόνον ἢν τῷ ἑτέρῳ αὐτῶν ἐναντίον, οὐδ' αὐτὸ ἄν ἐλέγετο πολλαχῶς.

# ΧΙΙ. Ἡ λέξις ἐχ τοῦ τρίτου τῶν Νιχομαχείων.

"Εοιχεν δή το βίαιον είναι, οδ ἔξωθεν ή ἀρχή, μηδὲν συμ-20 βαλλομένου τοῦ βιασθέντος'.

"Ότι τὸ ἐν τρικουθεν συμβάλλε|ται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων 254 εἰπεν ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἀντὶ τοῦ ὁ βιασθείς, διὰ τοῦ νῦν εἰρημένου ἔὸειξεν μεταλαβὼν καὶ μηκέτι εἰπὼν 'μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ πράττοντος ἢ πάσχοντος', ἀλλὰ ἀντὶ τούτων εἰπὼν τοῦ βιασθέντος. ποτὲ μὲν δ πράττειν λέγομεν, ποτὲ δὲ πάσχειν· καὶ γὰρ 'βιασθεὶς ἔπραξεν' καὶ 'βία ἔπαθεν' λέγομεν. ἀρχὴν δ' ἄν λέγοι ἔξωθεν εἰναι ἐπὶ τῶν βιαζομένων τὴν ποιητικήν. ἡ μὲν γὰρ τελικὴ καὶ οῦ ἕνεκεν αἰτία οῦσα ἔξωθέν ἐστιν 10 ἐπὶ πάντων τῶν πρασσομένων, εἴ γε πᾶς ὁ πράττων ἕνεκά του πράττει δ πράττει, ὅ ἐστιν ἐκτὸς αὐτοῦ. ἔτι τε οὐδ' ἄν εἴη ἐν τοῖς βία τι τινος τέλος τι ἔχει προκείμενον αὐτῷ, οὖ χάριν ὑπὸ τοῦ βιαζομένου βιάζεται. τῷ μὲν γὰρ βιαζομένον τινὰ † καὶ τοῦτο πράττον ἢ τέλος τι πρόκειται, καὶ διὰ τοῦτο τοῦτον, δν βιαζεται, ⟨βιαζεται⟩, αὐτῷ δὲ οὐδέν. οἱ δὲ

<sup>2. 3</sup> ἀμφοτέροις] ἀμφοτέρας a 7 ὑπὸ] ἐπὶ a Sp. 10 τῷ  $B^2S^2$ a Sp.: τοῦ  $VB^1S^1$  14 ὄν om. a Sp. 16 τῷ] τὸ a 18 titulum ea forma reddunt Vict. et Sp. qua exstat in tabula ἐχ τοῦ τρίτου] Eth. Nic. III, 1. 1110 μ 15 21 ἐν ἢ  $B^2$ : in lit. Vict.?: ἕν ἢ  $VB^1$ a Sp. 22 ἐν τοῖς ἔμπροσθεν] Eth. Nic. III, 1. 1110 μ 2 23 μεταβαλὼν "vir doctus in exemplo bibl. univ. Monac." Sp. 24. 25 μὲν γὰρ πράττειν a Sp. 25 λεγο|μεν (υ sive oυ supra ν ν. c.?) V 28 τοῦ sic V 29 πράττει  $\delta$   $B^2$  Vict.? Sp.: πράττειν  $\delta$  VFa αὐτοῦ V 30 ἢ ὡς a 31 αὐτῷ a Sp. 32 πράττον ἢ V: πράττοντι V V (ante τέλος rasura) a Sp.: fortasse χαὶ (τοῦ) τοῦτο πράττειν τέλος 23 ὄν om. a Sp. βιάζεται addidi

πάσγοντες τὰ βίαιά είσιν, ὧν ἔξωθέν ἐστιν ἡ ἀρχὴ ἡ ποιητική, μηδὲν είς 20 τὸ γινόμενον τοῦ πάσγοντος συμβαλλομένου τε καὶ συμπράττοντος, ώς ἔδειξεν γινόμενον ἐπὶ τῶν πλεόντων, ὅταν ὑπὸ πνεύματός τινος ἐζωσθῶσιν. χαὶ ύπὸ τῶν χυρίων ὄντων χαὶ ἀγόντων τοὺς ήττημένους, ὅπη ἄν αὐτοῖς 🕾 5 δοχή. ούχ εἴ τις δὲ βιαζόμενος ύπό τινος χινήσαι | τι τῶν δργανιχῶν 255 μορίων χίνησίν τινα, η συντελεί πρός το γινόμενον βία, ούτος ήδη συμβάλλοιτο ἄν [ή τοῦ] πρὸς τὸ γινόμενον βία (οὐ γὰρ εἰ ἀπωσθεὶς ὑπό τινος χινήσας τὰ σχέλη ἐμπέσοι τινὶ ἢ χαταβάλοι τι, ἤδη ἄν λέγοιτο συντελεῖν τ πρὸς τὸ γινόμενον), ἀλλ' εἰ μὲν χατὰ τὴν οἰχείαν όρμὴν χαὶ πρόθεσιν 10 ποιήσαι τοῦτο, εἴη ἄν συντελῶν: εἰ δὲ κατὰ συνήθη τινὰ καὶ φυσικὴν μεταφοράν τῶν σχελῶν χινηθείη, οὐχέτι, ὅπερ εἶπεν χαὶ ᾿Αριστοτέλης διὰ 10 τοῦ χαὶ γὰρ ή ἀρχὴ τοῦ χινεῖν τὰ ὀργανιχὰ μέρη ἐν ταῖ; τοιαύταις πράξεσιν έν αὐτιῷ ἐστιν. ό γὰρ ἐχ τῆς νεὼς τὰ φορτία ταῖς αύτοῦ χερσίν ἐκβάλλων εἰς τὴν θάλασσαν διὰ τὸν κίνδυνον, οὐχ ὅτι κινεῖ τὸ 15 τὰς χεῖρας έχὼν ποιεῖ, ἀλλ' ὅτι προελόμενος τοῦτο ποιῆσαι, οῦτως αὐτὸ ποιεί, οὐχέτι (οὲ) οί δι' ήδονῆς τι ποιοῦντες βία, ὅτι αὐτοὶ ποιοῦσιν ᾶ ποιούσιν διὰ τὴν ήδονήν, ὰλλ' οὐχ ἔξωθεν τὸ ποιοῦν ἔγουσιν· τὸ γὰρ ήδὸ ώς τέλος και σκοπὸς αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ώς τὸ ποιοῦν.

# ΧΙΙΙ. Περί ήδονης.

20 "Ότι οἰχεία ἡ ἡδονὴ τῷ ἐνεργεία, ἐφ' ἢ γίνεται, καὶ οὐκ ἔστιν ἡ μὲν ἡδονὴ ὁμοειδὴς πᾶσα, | κατὰ τὸν ἀριθμὸν μόνον ἄλλη ἄλλης διαφέρουσα, 256 τὰ δὲ ποιητικὰ τῶν ἡδονῶν διαφέρει, ἀλλ' εἰσὶν καὶ αἱ ἡδοναὶ ὁμοίως ἀλλήλων διαφέρουσαι, ὥσπερ καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτῶν, ἐναργῶς ἔδειξεν ᾿Λριστοτέλης διὰ τοῦ δεῖξαι τὰς οἰκείας ταῖς ἐνεργείαις ἡδονὰς συναυξούσας τὰς ἐνεργείας, ἐφ' αἰς γίνονται. ἡ γὰρ ἐπὶ τῷ γεωμετρεῖν ἡδονὴ συναύξει τὰς κατὰ γεωμετρίαν ἐνεργείας, καὶ ⟨ἡ⟩ ἐπὶ τῷ κιθαρίζειν τὰς κατὰ τὴν κιθαριστικήν, ὡς ἔχουσαι πρὸς αὐτὰς οἰκειότητα καὶ διαφέρουσαι ἀλλήλων κατὰ 10 ταὐτὰ ταῖς ἐνεργείαις, ἐφ' αἴς γίνονται. εὶ γὰρ ἦσαν αἱ ἡδοναὶ αἱ αὐταί, οὐκ ἄν ῆδε μὲν τάσδε, ῆδε δὲ τάσδε τὰς ἐνεργείας συνηῦξεν. οἰς μὲν γὰρ 30 ὰθροίζειν χρήματα πρόκειται, δι' ὧν ἐνεργειῶν ἡγοῦνται δύνασθαι τοῦτ' 15 αὐτοῖς περιγενέσθαι, ταύτας ἐνεργοῦσιν, καὶ δι' ὧν πλεῖον, μᾶλλον, ὡς ὄν-

<sup>3</sup> ἔδειξεν] cf. l. c. 1110 x 3 υπό] ò in lit. V 4 ύπὸ] ἐπὶ Sp. 6 ούτος a Sp.: 7 ή του om. a Sp.: δι' αύτου Diels χαταβάλοι Diels: χαταβάλλοι οΰτως libri 8 χηνήσασ V 10 ποιήσαι Diels: ποιήσει a Sp.: ποιήση V libri 11 elnev] Nic. Eth. III, 1. 1110 15 14 zevei] e in lit. V 16 ôk add. 19 titulum ca forma qua exstat in tabula-B<sup>2</sup>S<sup>2</sup>a Sp. δι' ήδονης] διά ήδονην α Sp. reddunt B2 Vict. Sp. 21 xtà sic V 23 ĕòeiţev] Eth. Nic. X, 5. 1175 \* 20 sqq. 24 έφ' αξς γίνονται add. ante ήδονάς FSa Sp. συναυξομένας FSI 25 τὰς ἐνεργείας S2B2a Sp.: tais everyelais VB1 26 4 add. 4 τάς - (28) γίνονται om. STF 28 ταύτὰ Β Vict. Sp.: τ'αῦτὰ V: ταῦτα SFa ένεργείαι:] ήδοναῖς Vict. 31 περιylvesilai a Sp.

# ANNEXE 2 PLAN DES *PROBLÈMES*

#### *Problème I* (118.22-120.2)

118.25-118.26 : L'énoncé du problème

118.26-118.28 : Le rôle de la puissance

118.28-118.30 : La détermination de la puissance comme résultat du passage à l'acte

119.2-119.5 : La portée générale de l'analogie

119.6-119.12 : le rôle de la nature dans la détermination qualitative

119.13-119.19 : L'exemple de la marche, une illustration du rôle de la nature

119.19-119.23 : la nécessité de la morale

119.23-119.26: La contradiction stoïcienne

119.26-120.2 : L'esquisse d'une définition de l'homme

## *Problème II* (120.3-121.11)

120.4-120.11 : Le rapport entre le plaisir et le désir

120.11-120.16 : Le rapport entre le plaisir et l'activité

120.17-120.22 : La mise en conjonction des arguments sur les désirs et les activités

120.22-120.27 : Les activités comme causes efficientes

120.27-121.11 Les preuves par l'exemple

120.27-120.31 : Le tempérant et l'intempérant, preuves du lien activité-plaisir

120.31-121.5 : la spécificité et l'unicité de l'association plaisir-activité

121.6-121.11: La santé comme preuve de cette spécificité

## Problème III (121.12-122.29)

121.12-121.15: L'état intermédiaire

121.15-121.23: Les dispositions, inflexibles, impliquent un état intermédiaire

121.24-121.31 : Si les vices peuvent être perdus...

121.31-121.32 : Le point de départ d'un passage au vice

121.32-122.7 : L'absence de raison des enfants et la théorie stoïcienne d'acquisition du vice

122.7-122.15 : Là où la caractérisation stoïcienne des vices achoppe

122.15-122.24 : L'absence de raison prédispose à l'état médian, et non au vice

122.24-122.29 : L'état médian se déploie en termes d'acte et de puissance

# Problème IV (122.30-123.33)

122.34-123.13 : L'absence de contraire

123.13-123.22 : La richesse non antithétique

123.22-123.28 : Le problème des qualités propres

123.28-123.33: L'absence de contraire et la privation

# Problème V (124.1-126.5)

124.1-124.10 : Le principe de la détermination du plaisir

124.11-124.18 : Le genre n'impose pas de détermination

124.18-124.28 : Le corollaire de l'indétermination du genre

124.28-124.36 : Le processus de détermination

125.9-125.24 : Le critère de distinction comme amorce d'une solution

125.24-125.29 : la définition du plaisir proprement humain

125.32-126.5 : Le critère final de détermination morale

## Problème VI (126.6-126.32)

126.7-126.17 : Une esquisse de définition

126.20-126.32 : Un nouveau critère de détermination morale

# Problème VII (127.1-128.2)

127.3-127.5 : La prémisse du rapport entre la douleur et le plaisir

127.5-127.10 : Le positionnement du problème

127.10-127.19 : La détermination qualitative du plaisir et de son opposé

127.20-127.30: Une topographie sommaire des plaisirs

127.31-128.2 : La résolution de l'aporie

# Problème VIII (128.3-128.22)

128.4-128.5 : La relation genre-espèce

128.5-128.8 : De la totalité à l'union des vertus

128.10-128.12 : la relation méréologique

128.12-128.16 : le genre ordonné

128.19-128.21: La définition de la vertu

# Problème IX (128.25-130.29)

128.25-129.3 : La responsabilité originelle

129.3-129.20 : Le savoir et l'ignorance, dimension sociale de la responsabilité

129.20-129.24 : La contrainte et l'assentiment

129.24-130.2 : la responsabilité de soi ou responsabilité téléologique

130.2-130.19 : Ce qui dépend de nous (τὰ εφ' ἡμῖν)

130.12-130.19 : L'imputabilité morale en regard de l'intériorité de la cause

130.19-130.29 La responsabilité à l'égard du savoir

130.22-130.33: La portée restrictive de la catégorie des τὰ ξφ' ἡμῖν

130.22-130.29 : le savoir et l'assentiment

# *Problème X* (130.34-131.17)

130.35-131.4 : le syllogisme téléologique

131.11-131.15 : le champs de la responsabilité morale est l'acquisition même des vertus

## Problème XI (131.18-132.17)

131.19-131.26 : L'équivocité et la contrariété

131.26-131.34: L'analogie entre vice et involontaire

131.34-132.7 : La définition du volontaire et son assimilation analogique à l'état vertueux

132.7-132.17 : L'opposition relative et l'opposition générique

# Problème XII (132.18-133.18)

132.18-132.20 : Une lecture du troisième livre de l'Éthique à Nicomaque

132.26-132.30 : L'ordre des causes aristotélicien comme explication de la relation homme-nature

132.30-133.5 : L'exégèse de l'ordre des causes dans son application au phénomène de la contrainte

133.5-133.18 : Les exemples de l'Éthique à Nicomaque et la cause efficiente

## **INDEX DES TERMES GRECS**

Le numéro du *Problème* est indiqué entre crochets droits.

Α

άγαθὸς : [Ι] 118.22, 118.23, 118.24, 118.25, 118.26, 119.25, 119.26 ; [IV] 123.29; [V] 124.2, 124.3, 124.4, 124.6, 124.8, 124.10, 124.11, 124.17, 124.20, 124.24, 124.25, 124.26, 124.31, 124.32, 124.33, 124.34, 124.35, 125.2, 125.3, 125.4, 125.5, 125.8, 125.22, 125.24, 125.30, 125.31, 126.1, 126.4; **[VI]** 126.21, 126.27, 126.32; **[VII]** 127.2, 127.5, 127.7, 127.19, 127.22, 127.35, 128.2 ; [IX] 130.22, 130.24, 130.25, 130.26 ; [ἄμεινος] [Χ] 131.2, 131.4, 131.10, 131.15 ; [τὸ βέλτιον][1 118.27, 118.29, 119.6, 119.11, 119.30, 119.33, 119.37 ; [IX] 129.10, 129.12, 129.17, 129.18, 130.10, 130.21, 130.23, 130.28 ; [Χ] 131.5 ; [ἀρίστος] [] 119.21, 119.22; **[VIII]** 128.19. άγνοία: [ΙΧ] 128.23, 128.25, 129.19, 130.9, 130.13, 130.19, 130.21, 130.28, 130.29, 130.30, 130.33 ; **[XI]** 131.18, 131.22, 132.2, 132.6. άγνοῶ: [ΙΧ] 128.28, 128.29, 129.3, 130.8, 130.22 ; **[XII**] 132.5. ἄγω : [IX] 129.14 ; [XII] 133.4. άδιαφόρος: [I] 118.26; [V] 124.2, 124.5, 124.6, 124.9, 124.10, 124.11, 124.17, 124.21, 124.25, 124.26, 125.4, 125.7, 125.9, 125.31, 125.32. άδικία : [III] 121,12, 121.14, 121.15, 121.23, 121.25, 121.32, 122.5. ἄδικος : **[III**] 121.16, 121.17 ;121.18, 121.20, 121.22, 121.31, 121.33. άδιορίστως : **[IV]** 123.2.

άδύνατος: [1] 119.9; [111] 122.23.

ἀηδής : [III] 120.28.

αίδ $\hat{\omega}$ : ||X| 129.5, 129.25. αίρεσις: | ΙΧ | 130.28. αίρετός : [Ι] 118.27, 119.1, 119.15, 119.17, 119.21, 119.34, 120.1; [III]120.6, 120.8, 120.15, 120.23 ; **[VI]** 126.23, 126.24, 126.29, 126.31 ; **[VII]** 127.12, 127.13, 127.17, 127.24, 127.27, 127.31; [IX] 129.7, 129.30; [τὸ αί.] [VII] 127.15, 127.27. αίρῶ : **|IX|** 130.25, 130.27. αισχρός: [VII] 127.16. αιτία: [XII] 132.27, 132.30. αίτιος: [Ι] 119.29; [ΙΧ] 129.9, 129.27, 130.1, 130.4, 130.8, 130.9, 130.20, 130.29 ; [XII] 133.18. άκολάστος : [III] 120.28, 121.11 ; [VI] 126.25 ; **[VII]** 128.1. ἀκολουθώ : **[VII]** 127.21. άκούσιος: [ΙΧ] 129.26, 130.5, 130.12, 130.13, 130.32 ; **[XI]** 131.18, 131.21, 131.22, 131.23, 131.25, 131.33, 132.3. άκουσίως : [IX] 130.4, 130.11 ; [XI] 132.5. άκρος : **[III**] 122.26. άληθώς : [V] 125.21. άλλότριος : [V] 124.32, 124.33. άλλοτριότης : [V] 124.30, 124.35. ἄλογος : [III] 122.1, 122.3, 122.19, 122.20, 122.22, 122.23, 122.25; **[V]** 124.14 ; [ΧΙ] 131.20 ; [τὸ κυρίως α.] [ΙΙΙ] 122.24 ; [τῶν κυρίως καὶ ἀπλῶς α.] [III] 122.29. άμαρτάνω: [ΙΧ] 128.23, 128.24, 128.25, 128.26, 128.29, 129.3, 129.13, 129.14,

129.24, 130.3, 130.10, 130.16, 130.17,

130.18, 130.19, 130.20, 130.27, 130.29, 130.30, 130.31, 130.32; **[XI]** 132.5. άμάρτημα: [ΙΧ] 129.13, 129.19, 129.29, 130.11, 130.12. άμβλύς : **[IV**] 123.25. άμέλεια: [ΙΧ] 129.30. άμελῶ : **[IX]** 130.7, 130.22. άναγκαῖος : [V] 124.11 ; [τὰ ά.] [VI] 126.24. ἀνάγκη : [I] 119.12 ; [VII] 127.21. άναιρετικός : [XI] 132.2. άναιρῶ: [VIII] 128.4, 128.6, 128.8, 128.13, 128.16; **[XI]** 132.7, 132.10. άναπόβλητος : [III] 121.16, 121.24. άνασκησία : [IX] 128.27. άνδράποδος : [X] 131.12. άνεννόητος : |ΙΧ| 129.10, 129.18. ἄνθρωπος: [I] 119.31, 119.34, 119.35; [III] 121.27, 121.28, 121.30; [IV] 123.30 ; [V] 125.14, 125.24, 125.25 ; [VII] 127.30 ; [IX] 129.15 ; [X] 130.34, 131.4, 131.5, 131.6, 131.7, 131.8, 131.9, 131.10, 131.11. άνομοιομερέσις: [VIII] 128.11. άντακολουθ $\hat{\omega}$ ; [VIII] 128.5, 128.8. ἀντέχω: [IX] 128.27. άντιθέσις : **[XI]** 131.34. άντικείμαι : [Ι] 118.25, 119.10, 119.12 ; [VII] 127.5; [XI] 131.30, 132.3. άντίσχω: **|IX|** 129.8. ἄξιος : **[[X]** 130.9. ἀξιῶ : [ὁ ἀξιῶν] : [**XI**] 131.24. ἀπέχω : [**IX**] 130.7. άπλῶς : [V] 125.20, 125.21, 125.23, 125.29, 125.31, 125.34 ;[VI] 126.13. άπορία : [I] 118.22 ; [IV] 122.30 ; [V] 124.1. ἀποστέλλω: [IX] 130.25. άποτυχία: [Ι] 118.28, 119.3.

ἀπουσία : [IV] 123.29.

απωθω̂ : [XIII] 133.7.άρέτη: [1] 119.32; [111] 121.12, 121.14, 121.23, 121.26, 121.30, 122.2, 122.7, 122.8, 122.10, 122.11, 122.13, 122.15, 122.17, 122.18, 122.21, 122.28; **[IV]** 123.30; **[VI]** 126.30; **[VIII]** 127.8; **[VIII]** 128.3, 128.5, 128.6, 128.9, 128.10, 128.12, 128.15, 128.17, 128.18, 128.20, 128.21 ; [X] 130.34, 131.7, 131.8, 131.9, 131.10, 131.11, 131.13, 131.15, 131.16 ; **[XI]** 131.30, 131.31, 131.32. άρχή : [VI] 126.17 ; [IX] 129.4 ; [XI] 132.1; **[XII]** 132.19, 132.26, 133.1, 133.12. άρχόμαι: [ΙΧ] 129.3, 129.4, 129.29. ἄσκησις : [III] 122.13. άτελης : [I] 119.20. άτοπία: [ΙΧ] 129.15. ἄτοπος : [III] 121.30 ; [V] 124.26, 124.36. αὐλός : []] 121.3. αὐλῶ : [ΙΙ] 121.2. αύξω : [VI] 126.30. αύταρκης : [XI] 131.31. αύτὸ : [καθ' αύτὸ] [V] 124.12 [ἔχειν ύφ' αύτὸ] [V] 124.13.

#### В

βαρύς : [IV] 123.26. βία : [IX] 129.20, 130.9, 130.13, 130.15, 130.16, 130.27, 130.32 ; [XI] 131.18, 131.22, 132.2, 132.4 ; [XII] 132.25, 132.29, 133.6, 133.7, 133.16. βίαζω : [IX] 129.24, 130.14 ; [XI] 132.6 ; [XII] 132.26, 132.30, 132.31, 132.32, 132.33, 133.5, [δ βιασθείς, τοῦ

132.33, 133.5, [ο βιασθείς, του βιασθέντος] [XIII] 132.20, 132.22, 132.24, 132.25. βίαιος: [XIII] 132.19, 133.1.

βλαβερὸς : [IX] 128.24, 128.25. βλάβομαι : [IX] 129.6. βλάπτω : [IX] 128.28. Βουλεύω: [ΙΧ] 129.22. Βούλομαι : [ΙΧ] 129.7. Γ γενέσις: [IV] 123.31; [X] 131.13. γένος : [V] 124.1, 124.3, 124.9, 124.15; **[VIII]** 128.3, 128.4, 128.21; **[XII]** 131.27. γνώσις : [XI] 132.6. Δ δεκτικός : [Ι] 119.32, 119.33, 119.37 ; [III] 122.21. δέξασθαι : [III] 122.22. δεύτερος : [VIII] 128.13 ; [IX] 129.5. διαβάλλω: [XI] 131.23, 132.11, 132.12. διαθέσις: [ΙΙΙ] 121.15, 121.24, 122.17; [V] 125.34, 125.35; [XI] 132.11. διαίρεσις: [V] 124.24, 125.10. διαιρ $\hat{\omega}$  : [V] 125.1. διαστρέφω: [[X] 129.11. διαφέρω: [1] 119.10; [11]120.25; [V] 125.27. διαφορά: 120.7, 120.10, 120.11, 120.16, 120.26. διαχύσις: [VI] 126.8, 126.9, 126.14. διδάσκαλος: [ΙΧ] 129.17. διδάσκω : [ΙΧ] 129.16, 129.17. δίδωμι : [1] 119.7, 119.8, 119.18. δίκαιος : [III] 121.17, 121.20, 121.22, 121.31, 121.33. δικαιοσύνη : [III] 121.12, 121.14, 121.15, 121.23, 121.25, 121.30. δύναμαι: [Ι] 118.27, 118.29, 119.6, 119.10, 119.14, 119.16, 119.17, 119.21; [**V**] 124.12. δύναμις: [Ι] 118.25, 118.26, 118.28, 119.9, 119.10, 119.11, 119.14, 119.18,

119.30; [111] 122.26.

δυσχερής : [V] 125.26.

δυσκίνητος : [III] 122.9, 122.10, 122.12, 122.14.

E

είδος : [III] 120.24 ; [VIII] 128.4, 128.7 ; [XI] 131.22, 131.27.

είδω : [ΙΧ] 130.7.

είκω : **[IX**] 129.6. είναι : [το ε.] **[II**] 120.6 ; **[III**] 122.14 ;

[V] 124.12; [VIII] 127.22; [VIIII] 128.9; [X] 131.14; [XII] 131.33, 131.34; [τὸ μὴ εἶναι] [IV] 123.4, 123.6; [XI] 131.31; [τὸ μηδὲν εῖναι] [IV] 123.5; [ἄλλο δν] [III] 122.23; [οὐσία]: [IV] 123.5, 123.6, 123.10, 123.14, 123.21; [πᾶν τὸ ὂν] [V] 124.10, 124.11, [τὸ ἐν ὑποστάσει ὂν] [V] 124.14.

έκάτερος: [III] 122.22, 122.25, 122.26. ἕκαστος: [τὰ καθ' ἕκαστα] [XI] 132.1, 132.5, 132.6.

ἐκβάλλω : **[XII]** 133.14.

εκούσιος : [**IX**] 130.29 ; [**XI**] 131.25, 131.33, 132.3.

έκουσίως : [ΙΧ] 130.3 ; [ΧΙ] 131.34.

ἐκτός : [XII] 132.29.

Έκών : **[IX]** 129.2, 130.8, 130.27 ; **[XII]** 133.15.

ελευθεριότητος : [IV] 123.12.

έμπίπτω: [XII] 133.8.

ἕν : [VIII] 128.4, 128.5, 128.7, 128.15, 128.16.

εναντίος : [III | 121.5 ; [IIII | 121.19, 121.20, 121.21, 121.28, 121.29, 122.25 ; [IV | 122.30, 122.31, 122.32, 123.1, 123.4, 123.5, 123.6, 123.17, 123.18, 123.19, 123.20, 123.22, 123.23, 123.25, 123.28, 123.31 ; [V | 124.22, 125.2, 125.3, 125.5, 125.8, 125.9, 125.30, 125.32, 125.37, 126.4 ; [VI] 126.6, 126.9, 126.11, 126.13, 126.15, 126.16, 126.17, 126.19, 126.19 ; [VII]

127.3, 127.6, 127.7, 127.18, 127.22, 127.32, 127.33, 127.35, 128.2 ; **[XI]** 131.24, 131.25, 132.8, 132.9, 132.10, 132.13, 132.14, 132.15, 132.16, 132.17. εναντιότης : **[IV]** 123.25. ἐναντίωσις : **|IV|** 123.22. ἔνδεια : [VI] 126.26 ; [XI] 131.21, 131.27, 131.28, 131.29, 131.32. ένειμι : [ΙΧ] 130.21, 130.23. ενεργεία : [I] 119.10 ; [II] 120.11, 120.12, 120.13, 120.14, 120.19, 120.20, 120.21, 120.22, 120.23, 120.24, 120.25, 120.27, 120.28, 120.29, 120.30, 121.1, 121.8, 121.9, 121.10; **[III]** 122.26; **[IV]** 123.13; **[V]** 124.7, 124.8, 124.9, 124.16, 124.18, 124.19, 124.20, 124.23, 124.24, 124.27, 124.28, 124.32, 124.34, 124.36, 125.7, 125.12, 125.13, 125.14, 125.18; [VI] 126.21, 126.29; [VII] 127.11, 127.13, 127.14, 127.16, 127.19, 127.28 ; [πρὸ αύτης ε.] [V] 124.29. **ἐνεργῶ : [V]** 124.27. ἔννοια : [**IX**] 129.9, 129.11. έξις : [ΙΙΙ] 121.13, 121.15, 121.31, 122.1, 122.16, 122.20, 122.25, 122.27 ; **[IV]** 123.31 ; **[VIII]** 128.19 ; **[IX]** 129.24, 129.26, 129.31, 130.1, 130.21. ἔξωθεν : [XII] 132.19, 132.26, 132.27, 133.1, 133.17. ἐξωθῶ : [XII] 133.3. ἐπαινῶ : [ΙΧ] 129.13. επ' αυτοίς: [IX] 129.27, 130.6, 130.20, 130.25, 130.28, 130.30. έπιγίγνομαι : [V] 124.19. επιδεκτικός : [III] 122.23. επιδέξασθαι : [111] 122.23. επιδέχω: [VIII] 128.11, 128.12.

έπιδώσις : [VI] 126.29.

ἐπιθυμία : [II] 120.4, 120.5, 120.6, 120.9, 120.18, 120.21; [IX] 130.16, 130.17, 130.18. επικαλώ : [ΙΧ] 128.29, 128.30. ἐπίλυπος : **[[X]** 130.11. ἔπομαι : [V] 124.20 ; [VII] 127.11. ερχόμαι : |ΙΧ| 129.4. ερώ: **[IX]** 129.1, 129.2. έτερος : **[XI]** 131.24, 132.17. ευαπόβλητος : [III] 122.8. ευκίνητος : [ΙΙΙ] 122.8, 122.9, 122.14, 122.15. εύλογος : [V] 124.31 ; [VII] 127.13. ευλόγως : [VI] 126.20 ; [IX] 130.18, 130.30. ευπλοία : [1] 118.31. ευρίσκω: [1] 118.31. εύσθενεία : [VI] 126.15. εύχομαι: |ΙΧ| 128.30. ἔφεσις : [ΙΙ] 120.19.  $\epsilon \phi' \dot{\eta} \mu \hat{\imath} \nu : |IX| 130.13, 130.14, 130.15,$ 130.17, 130.18, 130.31, 130.32. έχω : [IX] 129.9, 129.10 ; [τὸ ἔχειν] [X] 131.7.

#### Z

ἐῶ : **[IX**] 129.19.

ζῶ: [τὸ ζῆν] [I] 118.22, 118.24, 119.17, 119.18, 119.19, 119.20, 119.22, 119.23, 119.26. ζφον: [I] 119.31, 119.32, 119.33, 119.36, 119.37; [V] 124.14, 125.13, 125.16; [XI] 131.19.

#### Η

ήδομαι : [III] 121.3. ήδονή : [III] 120.3, 120.4, 120.7, 120.9,

120.12, 120.15, 120.16, 120.19, 120.20, 120.21, 120.22, 120.23, 120.27, 120.29,

121.11; **[V]** 124.1, 124.3, 124.6, 124.7, 124.16, 124.17, 124.18, 124.22, 124.28, 125.3, 125.9, 125.16, 125.18, 125.19, 131.30. 125.20, 125.21, 125.22, 125.23, 125.25, 125.28, 125.30, 125.31, 125.32, 125.36, 125.37, 126.1, 126.3, 126.4; **[VII]** 126.6, 126.8, 126.9, 126.11, 126.12, 126.13, 126.14, 126.15, 126.17, 126.19, 126.20, 126.21, 126.22, 126.27, 126.28, 126.31; [VII] 127.2, 127.3, 127.4, 127.5, 127.6, 127.11, 127.15, 127.18, 127.20, 127.22, 127.23, 127.24, 127.25, 127.28, 127.30, 127.31, 127.32, 127.34; [IX] 129.7; [XII] 133.16, 133.17. ήδύς : [II] 120.5 ; [V] 125.26 ; [ούχ άπλῶς ἡ.] [V] 125.27 ; [XII] 133.17. 119.36. ήδω : [V] 125.27, [τοῖς ἡδομένοις] [V] 125.11, 125.12, 125.20, 125.22. ήττῶμαι : [XII] 133.4. 123.9; [IX] 128.30. καλώς : [1] 119.1. Θ θάλασσα : [ΧΙΙ] 133.14. θανάτος : [Ι] 119.29. 122.24, 122.27. καταφιλῶ : **[XI]** 132.11. θατέρος : [V] 124.16. θεός : [ΙΧ] 128.30. θερμότης : [IV] 123.23. θεωρία : [VII] 127.28. κηρύσσω : [**IX**] 129.16. θηριώδης : [VII] 127.29. κιθάρα : [**IV**] 123.19. κίνδυνος : **[XII**] 133.14. θλίψις: [V] 125.33, 125.35; [VI] 126.7, 126.11, 126.15. θύμος : [ΙΧ] 130.15, 130.17, 130.18. 133.12, 133.14. ίδιος : **[VIII]** 128.18. ίκανός: [ΙΧ] 129.14, 129.16, 130.9. ἵππος : [**V**] 125.15. 128.18. K κοινώς : [**IX**] 129.18.

120.31, 121.1, 121.2, 121.3, 121.4, 121.9,

κακία: [Ι] 119.36; [ΙΙΙ] 121.12, 121.14,

121.23, 121.24, 121.26, 121.27, 121.28,

122.2, 122.5, 122.7, 122.8, 122.10, 122.12, 122.14, 122.15, 122.18, 122.21, 122.28; [XI] 131.20, 131.26, 131.27, 131.28, κακὸς : [Ι] 118.23, 118.24, 118.25 ; [ΙΙΙ] 121.27, 122.3, 122.19; **[V]** 124.2, 124.4, 124.10, 124.11, 124.17, 124.25, 124.27, 124.28, 124.32, 124.33, 124.34, 125.1, 125.2, 125.3, 125.4, 125.6, 125.8, 125.24, 125.29, 126.2, 126.3, 126.5; **[VI]** 126.20, 126.26; **[VII]** 127.1, 127.3, 127.4, 127.5, 127.6, 127.7, 127.8, 127.20, 127.21, 127.22, 127.32, 127.33, 128.1, 128.2; **[IX]** 128.23, 128.25, 129.4, 129.8, 129.15, 129.18, 129.19, 129.25, 129.27, 129.29, 130.2, 130.24 ; [ΧΙ] 131.29 ; [κακίστος] [Ι] κακῶς : [Ι] 118.23, 118.24, 119.18. καλὸς : [VII] 127.16 ; [κάλλιστος] [IV] καταβάλλω : **[XII]** 133.8. καταστάσις : [ΙΙΙ] 121.18, 121.22, κατηγορῶ : [V] 124.15 ; [VIII] 128.18. κείμαι : [VII] 127.22, 127.32. κινήσις : [XII] 133.6, 133.8. κινω: [IX] 129.22; [XII] 133.5, 133.11, κοινός : **[V]** 124.1, 124.3, 124.4, 124.5, 124.9, 124.12, 124.15, 124.16, 125.36, 125.37 ; **[VIII**] 127.10 ; **[VIII**] 128.14 ; **[IX**] 129.11, 129.15 ; [κοινότερος] [VIII]

κολάζω: [IX] 130.3, 130.19, 130.31.

κολάσις: [IX] 130.17, 130.31. κοῦφος: [IV] 123.26. κρίσις: [I] 119.3, 119.12, 119.30, 119.35, 120.1; [IV] 123.14. κτήσις: [X] 131.9, 131.13, 131.14, 131.17. κτῶμαι: [X] 131.12, [ὁ κεκτημένος] [X] 131.10. κυβερνητικὸς: [I] 118.31. κύνος: [V] 125.15. κύριος: [XII] 133.4. κυρίως: [V] 125.19, 125.22, 125.29; [VII] 127.30; [οὸ μὴν κ.] 125.20, 126.4. κωλύω: [I] 119.35; [III] 121.25.

Λ λανθάνω : [**IX**] 129.5. λέγω : [ὁ λέγων] [V] 124.34 ; [τῶν πολλαχώς λεγομένων] [VIII] 128.14; [Au moyen] [XI] 131.26, 132.8, 132.9, 132.13, 132.14, 132.17. λέξις : **[XII]** 132.18. λευκός: [ΧΙ] 132.14, 132.15, 132.16. λογικός : [ΙΙΙ] 121.33, 122.1, 122.3, 122.4, 122.5, 122.6, 122.7, 122.18, 122.19 ; **[V]** 124.14 ; **[VIII]** 128.19 ; **[XI]** 131.19. λόγος : **[III]** 121.23, 122.23 ; **[IV]** 123.5, 123.27 ; [VIII] 127.7 ; [VIII] 128.11, 128.12, 128.19, 128.20 ; [δ ὄρθος  $\lambda$ .] [VII] 127.36; [VIII] 128.9, 128.10.  $\lambda \acute{\nu} \pi \eta$ : [V] 124.21, 124.30, 124.34, 124.36, 125.1, 125.2, 125.3, 125.5, 125.8 ; **[VI]** 126.6, 126.7, 126.11, 126.13, 126.18, 126.19, 126.26; **[VII]** 127.1, 127.4, 127.6, 127.8, 127.9, 127.10, (  $[\tau \dot{\alpha} \zeta \lambda]$ . ύπολαμβάνειν έπὶ ἐνεργείαις] 127.14), 127.17, 127.18, 127.20, 127.21, 127.22, 127.31, 127.32, 127.33, 127.35, 128.2 ; [τὸ λυπούμενον] [V] 124.26,

125.29, 125.33, 125.34, 125.37, 126.2, 126.3, 126.4. λυπώμαι : **[VI]** 126.18 ; **[IX]** 130.10. λύσις : **[IV**] 122.30. μάθησις : [IIII] 122.12. μαλακία : **[IX**] 128.27. μανθάνω : **[IX**] 130.6. μαρτυρώ : **[IX]** 130.2. μεγαλοπρέπεια : [IV] 123.12. μέλαν: [XI] 132.14, 132.16. μένω : [VII] 127.27. μέρος : **[VIII]** 127.11 ; **[VIIII]** 128.10, 128.19; **[IX]** 129.22; **[XI]** 131.22, 132.3; |XII| 133.12 ; [εν μέρει] |IV| 123.2, 123.3. μέσος : [Ι] 118.26 ; [ΙΙΙ] 121.15, 121.32, 122.1, 122.16, 122.20, 122.25; **[VII]** 127.8, 127.24. μεσότης : **[VII**] 126.27 ; **[VIII**] 127.35. μεταγιγνώσκω : [ΙΧ] 130.11. μεταβάλλειν: [III] 121.25, 121.26, 122.3, 122.13, 122.6. μεταβολή: [ΙΙΙ] 121.32, 122.5, 122.8, 122.10, 122.11, 122.16, 122.25, 122.28. μεταμελεία : [ΙΧ] 130.12. μεταξύ: [Ι] 119.30, 119.35; [ΙΙΙ] 121.13, 121.15, 121.19, 121.21, 121.22, 122.2. μεταφορά : **[XII]** 133.10. μηδέτερος : [**III**] 122.21.  $\mu \iota \sigma \hat{\omega}$  : **[IX]** 130.3 ; **[XI]** 132.8, 132.9, 132.10. μόντμος : [ΙΙΙ] 122.9, 122.11, 122.12. μόνος : [**IV**] 123.9 ; [**VI**] 126.10, 126.13. μόριον : **[XII]** 133.6.

μοχθηρός : [V] 124.6, 124.9, 124.20,

124.25, 124.27, 125.6, 125.23 ; **[IX]** 

129.31.

μυθολογῶ : [II] 121.3. ὄργανον : [IV] 122.30, 122.31, 122.32, 122.33, 123.1, 123.4, 123.5, 123.6, 123.9, 123.10, 123.11, 123.13, 123.14, 123.16, 123.18, 123.27, 123.29, 123.32. ναθς : [XII] 133.13. δρεξις : [II] 120.5. νέος : **[IX]** 129.19. ορμή : **[IX]** 129.22 ; **[XII]** 133.9. νεύω: [ΙΧ] 129.12. δρος : [VIII] 128.17. νόμος : [**IX**] 129.16. ούσία : voir είναι. νοσηματώδης : **[VII**] 127.29. νοσῶ : [**IX**] 128.28. П πάθος : **[IV]** 123.22. Ξ παιδαγωγός : [[X] 129.17. ξηρότης: | IV | 123.23.  $\pi\alpha\hat{i}\varsigma$ : [1] 119.27; [111] 121.33, 122.1, 122.18, 122.27 ; [IX] 129.14. 0 παραιν $\hat{\omega}$ : [IX] 129.18. οδύνη : **[VI]** 126.16. πάρειναι : [παρουσία] [X] 131.16. οικείος: [Ι] 119.8; [ΙΙ] 120.23, 120.29, παρορῶ: [IX] 130.28.[V] 125.13, 125.17, 125.29, 126.2; [VI] πάσχω : [XI] 132.4 ; [XII] 132.21, 126.32 ; **[VII]** 127.9 ; **[XII]** 133.9. 132.24, 132.25, 132.26, 132.30, 133.1, οικειότης : [ΙΙ] 120.12 ; [V] 124.29. 133.2. οικειώ: **[I**] 119.26. παύομαι : |[X] 129.2. οικειώμαι : [Ι] 119.24, 119.26. πείθω : [τῶν πεπεισμένων] [ΙΧ] οικία : [X] 131.12. 128.26, 129.6. ολίγος : **[IX]** 129.8. πενία : **[IV]** 122.31, 123.28. όλον: [IV] 123.18; [VIII] 128.3, 128.10, περαίνειν : [τὸ παρά τι περαίνειν] 128.11, 128.18, 128.21. | IV | 123.8, [τὸ πεπεράσμενον] | IV | δμοειδείς : [III 120.3, 120.4, 120.10, 123.8. 120.16, 121.5. περιπατητικός : [Ι] 119.14. ὄμοιος : [IX] 128.29, [τὰ ὅ.] 129.6. περιπατώ: [Ι] 119.13, 119.15, 119.16, ομολογοῦμαι : [I] 119.31. 119.17. ομολογουμένως : [ΙΙ] 120.6. περιστάσις: [V] 124.36. ομολογῶ : [III] 122.4. πίστις : [ΙΧ] 129.7, 130.9. όμωνύμος : [V] 125.18. πλεω̂ : [I] 118.23, 118.30, 119.1 [XII] όξύς : **[IV**] 123.25. 133.3. δξύτης : [IV] 123.26. πλοῦτος : [IV] 122.31, 122.32, 122.33,οποίος : **[IX]** 128.28, 129.9, 129.15, 123.1, 123.11, 123.17, 123.27, 123.28. πνεύμα : [XII] 133.3. οργανικός : [IX] 129.22 ; [XII] 133.5, ποιητικός : [ΧΙΙ] 132.27, 133.1. 133.12.

ποιότης : [IV] 123.22, 123.24.

ποι $\hat{\omega}$ : [IX] 130.14, 130.15, 130.16; [XI] σκέλος: [ΧΙΙ] 133.8, 133.11. 131.34, 132.4, 132.6; [XII] 133.10, 133.15, σκέπαρνον : **[IV]** 123.24. 133.16, 133.17, 133.18. σκοπὸς : [I] 118.27, 119.6 ; [XII] 133.18. πολλαχ $\hat{\omega}$ ς: [XI] 131.18, 131.19, 131.20, σπεύδω : [IX] 129.5. 131.21, 131.23, 131.24, 131.25, 131.26, σπουδαίος : |**I**| 120.1 ; |**IV**| 123.13 ; 132.7, 132.8, 132.9, 132.12, 132.13, 132.14, **[VII]** 127.9; **[X]** 131.6, 131.7. 132.17. σπουδή : [I] 119.27. πόνος : [V] 125.33 ;[VI] 126.6, 126.7, στέρησις: [Ι] 119.15; [ΙV] 123.29, 126.9, 126.11, 126.13, 126.14, 126.16, 123.31, 123.32. 126.18; **[VII]** 127.9, 127.10, 127.17. στοχαστικός : [VII] 127.8. πον $\hat{\omega}$ : [VI] 126.18; [IX] 129.8. συγγιγνώσκω: [IX] 130.6. πράξις: [ΙΧ] 129.22, 130.4; [ΧΙΙ] 133.13. συγγνώμη : [IX] 130.5, 130.9. πράττω: [ΙΧ] 128.24, 128.26, 128.28, συμβάλλομαι: [XII] 132.19, 132.21, 129.2, 129.5, 129.20, 129.21, 129.28, 130.5, 132.23, 133.2, 133.6. 130.11; **[XI]** 132.1; **[XII]** 132.21, 132.23, συμβεβηκέναι: [IV] 123.7, 123.15. 132.25, 132.28, 132.30, 132.32. πρίω : [**I**] 118.31, 119.1 ; [**IV**] 123.19. συμβεβηκός : [IV] 123.7. προάγω: [1] 119.13. σύμμετρος : [VI] 126.23, 126.27. προαιρῶ : **[IX]** 129.23 ; **[XII]** 133.15. συμπράττω : [XII] 133.2. προειρώ: [VI] 126.28. συναμφότερον: [IV] 123.18, 123.20. συναναιρούμαι : [VIII] 128.4, 128.5, προέρχομαι : [ΙΧ] 129.30. προηγουμένως: [Ι] 119.4, 119.11. 128.7. συνδιαιρῶ: [11] 120.14, 120.21, 120.22; πρόθεσις : [XII] 133.9. **[V]** 124.8, 124.19, 124.23, 124.29. προκείμαι: [1] 119.2; [XII] 132.31, συνήθης : **[XII]** 133.10. 132.32. συντελώ: [XI] 132.6; [XII] 133.6, 133.8, πρόληψις : [IX] 129.9, 129.15. 133.10. προσθήκη : [VI] 126.30. συνυπάρχω: [XI] 132.3. πρότασις : [IV] 123.3, 123.16. συνωνύμως : [VIII] 128.17. πρότερον: [III] 121.18. συστολή : **[VI]** 126.8. πρώτος : **[VIII**] 128.13 ; **[IX**] 129.9. σώζω : **[IX]** 129.11.  $\pi \hat{v} \rho : |IV|$  123.20, 123.23. σῶμα : [IV] 123.30 ; [VI] 126.10, 126.12, 126.13, 126.14, 126.15, 126.24. σωματικός: [V] 125.33, 125.35, 125.36 ραδία : [III] 122.10. ; **[VI**] 126.7, 126.8, 126.14, 126.23 ; **[VII**] 127.25. σωτηρία : [1] 119.24. σημαίνω: [V] 125.35; [XI] 132.12, σώφρονικός : [11] 121.10. 132.15. σώφρων : [1] 120.27, 120.31. σημεῖον : **[V]** 124.31.

Т φαντασία : **[IX**] 130.1, 130.2, 130.25. τεκτονικός: [Ι] 118.31. φαῦλος : [VII] 127.25 ; [IX] 129.20. τελείος: [Ι] 119.9, 119.20; [VΙΙΙ] 128.21. φεύγω : [ΙΧ] 129.18. τελειότης: [Ι] 119.8. φευκτός : [Ι] 120.1 ; [ΙΙ] 120.6, 120.8, 120.15, 120.23, 120.28, 120.30 ; **[VI]** τελικός : [ΧΙΙ] 132.27. 126.20, 126.25 ; **[VII]** 127.4, 127.12, τέλος : [Ι] 119.2, 119.22 ; [ΙΙ] 120.13 ; [V] 127.13, 127.16, [τὸ φ.] 127.15, 127.18, 124.7, 124.30 ; **[VII]** 127.11 ; **[X]** 131.1, 127.24. 131.2, 131.3, 131.5, 131.14, 131.15, 131.16 ; [XIII] 132.30, 132.31, 132.32, 133.18. φήμη : **[IX]** 129.15. τέχνη : [1] 118.28, 119.5. φήμι : **[IX**] 130.16. τόπος : [ΧΙ] 131.23, 132.7, 132.10, φθαρτικός : **[III**] 121.4. 132.11. φιλόπονος : [VI] 126.17. τρέπω: [ΙΧ] 130.21, 130.23.  $\phi \iota \lambda \hat{\omega}$ : [XI] 132.7, 132.9, 132.10. τρόπος : [Ι] 119.28 ; [V] 124.23. φοβούμαι : **[I**] 119.29. τυγχάνω: [ΙΧ] 130.5. φορτίον: [XII] 133.13. τύχη : [V] 124.36. φρονήσις: [VIII] 128.8, 128.10. τυχῶ : [1] 119.2. φρονῶ : **[IX]** 128.30, 129.25. φυλάσσω: [IX] 129.28. Y φυσικός : [IX] 129.11 ; [XII] 133.10. ύγεία : [ΙΙ] 121.6, 121.7 ; [ΙV] 123.29. φύσις : [Ι] 119.6, 119.7, 119.8, 119.16, ύγιεινός : **[V**] 125.21. 119.19, 119.24, 119.26; **[IIII]** 121.27; **[V]** 125.1; **[VI**] 126.20, 126.32; **[IX**] 129.10, ὑγιὴς : [VIII] 128.7. 129.12; **[X]** 130.35, 131.1, 131.3, 131.4; ὕλη : [IV] 123.21. [κατὰ φ.] [1] 118.30, 119.5; [111] 121.28, ύπερβάλλω: [VI] 126.25, 126.26. 121.29, 122.4; **[V]** 125.10, 125.11, 125.12, ύπερβολή : [V] 126.2 ; [VI] 126.21, 125.13, 125.15, 125.16, 125.17, 125.19, 126.22, 126.27, 126.28, 126.31 ; [VIII] 125.24, 125.25, 125.28, 125.32, 126.1, 127.23, 127.25, 127.26, 127.34, 127.36, 126.3 ; [μὴ κατὰ φ.] [VIII 127.30 ; 128.1; **[XI]** 131.20, 131.27, 131.28,  $[\pi\alpha\rho\dot{\alpha} \ \phi.]$  [III] 121.29, 122.7; [V] 125.11, 131.31. 125.12, 125.18, 125.20, 125.23, 125.26, ύποκείμαι : [Ι] 119.3 ; [ΙV] 123.21. 125.30, 125.37, 126.5 ; **[VII]** 127.28, ύπολαμβάνω : [**IX**] 129.27. 127.33 ; [τῆ ἑαυτῶν φ.] [ΙΙ] 120.11 ; ὑπολήψις : [ΙΧ] 130.24, 130.26. **[VII]** 127.1, 127.2. ύποπεύομαι : [1] 119.29. φωνή : **[XI]** 132.16. ύποστάσις: [V] 124.11, 124.14, 124.15, 124.18. ὑποτίθημι : [VII] 127.21. χαίρω : [II] 121.1. χάριν: [I] 118.29, 118.31, 119.4, 119.7,

φαίνομαι: [ΙΧ] 129.29, 129.31.

119.14, 119.19, 119.21, 119.25; [X]

130.34, 130.35, 131.1, 131.2, 131.3, 131.6, 131.9, 131.15.

χείρ: [XII] 133.14, 133.15. χειρὸς: [I] 118.27, 119.35. χρώμα: [XI] 132.16. χωρίον: [X] 131.12.

χωρὶς : [**I**] 119.2, 119.23 ; [**X**] 131.11.

Ψ

ψύχη: [IV] 123.30; [VI] 126.9, 126.12,

126.16; **[VIII]** 128.19.

ψυχικός : [V] 125.34, 125.35, 125.36 ;

**[VI]** 126.7.

Ω

ώφέλιμος : [ΙΧ] 129.29.

Index des oeuvres τοῦ τρίτου τῶν Νικομαχείων: 132.18 ἐν τῷ ἑβδόμῷ τῶν ' Ηθικῶν]: [VII] 127.29. Index des noms ' Αριστοτέλης: [VIII] 128.20; [XII] 133.11.

#### NOTES SUR LE TEXTE GREC

- 1. Problème I, 118.27: Robert Sharples a traduit le terme a i|reton par "valuable", tout en indiquant que le terme désignait littéralement "ce qui est digne de choix". "Désirable" nous semble plus près du sens littéral du terme.
- 2. Problème I, 119.12 : Nous avons choisi de supprimer le ei initial en 119.12 afin de rendre possible un découpage du paragraphe en plus petite unité, l'apodose n'intervenant qu'à la ligne 119.21.
- 3. *Problème I*, 119.13: À l'instar de Robert Sharples, nous adoptons ici l'ajout de xarin après le estin que proposait Spengel.
- 4. *Problème I*, 119.29 : Robert Sharples suggérait de traduire diot i par "parce que", tandis que Schwartz proposait de corriger ce terme en ote. Nous proposons "conséquemment" puisque cette dernière partie de la phrase doit être lue comme une consécutive et non pas une causale.
- 5. Problème I, 120.1-2: Le ai reton est considéré comme suspect par Spengel. Ivo Bruns suggérait quant à lui l'ajout de l'article to devant le ai reton : le sens du texte serait alors : "ce qui est préféré doit suivre le jugement de ce qui est excellent". Selon Robert Sharples, cette interprétation résumerait bien le Problème, mais l'assertion semblerait tout de même hors contexte, car nous attendrions alors une raison de soutenir que l'homme ne serait pas meilleur que les autres créatures. Nous avons choisi de conserver le ai reton, mais d'en faire une forme adverbiale.
- 6. Problème II, 121.6-8: À l'instar de Robert Sharples, nous faisons porter la négation ou gair de la ligne 121.6 sur le ouitwj de la ligne 121.7. Même si cette interprétation rompt l'équilibre grammatical entre le wisper et le ouitwj en obligeant un découpage de la phrase en deux propositions distinctes, elle produit un résultat plus clair que l'interprétation littérale qui nécessiterait une longue paraphrase introduite par "ce n'est pas le cas que...".
- 7. Problème III, 121.18: Contrairement à Robert Sharples, qui considère que l'optatif ginointo de la ligne 121.18 est utilisé parce que l'argument porte sur la thèse qu'Alexandre attribue à ses opposants et qui traduit en conséquence par le futur "sera", nous avons retenu le sens d'atténuation de l'énoncé impliqué par l'utilisation de l'optatif à cet endroit.
- 8. Problème III, 121.31: L'ajout par Spengel de <dikaioj> à la ligne 121.31 nous semble légitime, compte tenu du parallélisme avec l'expression ginesqui ton adikon adikon des lignes 121.30-31.

- 9. *Problème III*, 122.26: Robert Sharples traduit par "since it is nothing in actuality" mais reconnaît que c'est là une traduction littérale. Il souligne que "none of them" ou "neither of them" correspond sans doute mieux à l'esprit du texte. Nous avons privilégié cette lecture.
- 10. Problème IV, 123.27: Il y a à cette endroit une lacune dans le texte grec. Robert Sharples choisit de suppléer par "<It is not right, then, to say that there is no opposite to any instrument>; but neither was it rightly supposed...". Deux considérations l'amènent à faire cette proposition. En premier lieu, le "si"(ɛt) de la ligne 123.22 n'a pas d'apodose. R. Sharples suppose donc un "alors" tout en spécifiant que nous sommes peut-être en présence d'un anacoluthe. Aussi, le "ni" (oʊtɛ) de la ligne 123.27 est grammaticalement plus naturel s'il suit une autre proposition négative. Nous retenons partiellement sa proposition en ajoutant pour notre part "<qu'il n'y a pas de contraire pour tout instrument>".
- 11. *Problème V*, 125.16 : Nous pourrions sur le plan grammatical, lire le pronom relatif  $\hat{\omega}\nu$  de la ligne 125.16 comme désignant les créatures vivantes. Comme le souligne Robert Sharples, cette alternative semble moins pertinente dans le présent contexte.
- 12. Problème V, 125.31 : Ivo Bruns indiquait qu'il pouvait y avoir là une lacune, ce que Robert Sharples n'estime pas nécessaire. Madigan ajoutait quant à lui <and so are not opposed to pain as good to evil> (Madigan, A., Op. cit., 1987, p. 1276. Nous n'avons pas retenu cette solution et considérons comme R. Sharples que le sens du texte est suffisamment explicite et ne nécessite pas de correction majeure à cet endroit.
- 13. Problème V, 125.37-126.1 : Il y a un passage de l'article féminin  $(\tau\alpha\hat{\iota}\varsigma)$  en 125.37 à l'article neutre (ou masculin :  $\tauo\hat{\iota}\varsigma$ ) en 126.1. Ivo Bruns proposait dans son apparat de modifier le premier, tandis qu'Aldine et Spengel suggéraient dans leurs éditions de modifier le second. Il nous semble plus rigoureux de conserver ici le texte en contrastant, comme le propose Robert Sharples, les activités (féminin :  $\tau\alpha\hat{\iota}\varsigma$ ) et les choses (neutre :  $\tauo\hat{\iota}\varsigma$ ) conformes à la nature.
- 14. *Problème VI*, 126.30-31: Le ἐπὶ τούτων (littéralement: "dans le cas de ceux-ci") reprend "Il y a cependant des plaisirs où il n'y a pas d'excès" qui sont, explique Alexandre, ceux qui se produisent par les activités vertueuses. Nous avons donc choisi de conserver cette désignation, même si grammaticalement l'expression réfère plutôt aux plaisirs qui n'admettent pas l'excès.
- 15. Problème VII, 127.26-27: Nous supprimons le redoublement de la préposition Ev qui apparaît à la fin de la ligne 127.26 et en tête de 127.27 qui n'aurait en soi aucun sens. Il n'y a aucune note de ce redoublement dans l'apparat critique. Nous pouvons supposer que c'est une simple erreur typographique.

- 16. Problème VIII, 128.22: Cette phrase a été mise entre crochets par Ivo Bruns qui la considère comme une addition éditoriale. Robert Sharples la conserve dans sa traduction, considérant qu'il s'agit là d'une référence au PE XXVIII. Il n'est pas impossible que cette phrase ait fait partie du texte original. Si, cependant, elle est bien le fait d'une intervention postérieure, cela pourrait renforcer l'hypothèse selon laquelle les Problèmes Éthiques auraient été assemblés après leur rédaction selon une logique de progression argumentative (Voir p. 70-71) et ce, que la référence à une discussion subséquente fasse référence au Problèmes XXVIII ou aux Problèmes qui suivent immédiatement le VIII.
- 17. *Problème IX*, 128.25-26 : Cette répétition du titre se trouve dans le manuscrit B et dans l'édition de Spengel.
- 18. *Problème IX*, 129.21 : Diels proposait de lire αὐτοὺς <αἰτίους> (qu'ils sont eux-mêmes <causes> de...). Cet ajout ne nous semble pas nécessaire ici.
- 19. Problème IX, 129.25: Les manuscrits sont corrompus à cet endroit. Schwartz propose de lire <μήτε περὶ τῶν κακῶν ὡς αὐτοῖς ὄν> των κακῶν φ. Tandis que Spengel propose <τὰ κακὰ πράττοντες, τῶν δὲ νόμων καταφρονοῦσιν, τὰ κακὰ οὐχ ἡγούμενοι είναι κακά> sur la base des manuscrit B², S² et a. Nous retenons pourtant la proposition de Schwartz, dont la répétition de la négation μήτε semble grammaticalement plus cohérente.
- 20. *Problème XII*, 132.32 : Nous préférons la lecture πράττοντι des manuscrits S et B à celle plus obscure (πράττον  $\mathring{\eta}$ ) du manuscrit V. Cette conjonction ne semblerait pas occuper à cet endroit une place naturelle sur le plan de la structure grammaticale.
- 21. Problème XII, 132.33: Nous conservons l'ajout de <βιάζεται> proposé par Ivo Bruns.