

Le rôle de la nature dans l'acquisition de la vertu chez Aristote : la vertu naturelle et le bon naturel (*euphuia*)

Marc-Olivier Tremblay

Mots-clés : Aristote ; éthique ; vertu naturelle ; bon naturel ; euphuia.

Keywords : Aristotle ; ethics ; natural virtue ; good nature ; euphuia.

Résumé

Alors que l'énumération des sources potentielles de la vertu que fait Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* (X, 10, 1179b20-25) semble mettre de côté la nature en affirmant qu'elle est un facteur qui ne dépend pas de nous, il la mentionne à nouveau dans les *Politiques*. Au livre VII 13, Aristote répond à la question « comment un individu devient-il vertueux ? » en disant que la vertu est acquise par trois éléments : nature, habitude et raison (φύσις, ἔθος, λόγος). Le but de cet article est de clarifier l'importance de la nature dans l'acquisition et le développement de la vertu dans l'éthique aristotélicienne par l'étude des concepts de vertu naturelle (ἀρετή φυσική) et de bon naturel (εὔφυΐα), qui permettront de montrer comment Aristote affirme l'existence d'une vertu naturelle qui n'est pas la même pour tous et qui, dès la naissance, avantage ou désavantage les êtres humains dans leur parcours éthique vers la vertu. J'argumente que le bon naturel est le plus haut degré de la vertu naturelle, car elle s'apparente fortement à la vertu au sens propre (ἀρετή κυρία).

Abstract

While the enumeration of potential sources of virtue in the *Nicomachean Ethics*, X, 10, 1179b20-25 seems to set nature aside as a factor that does not depend on us, Aristotle mentions it again in the *Politics*. In book VII 13, Aristotle answers the question, “how does an individual become virtuous?” by saying that virtue is acquired through three elements: nature, habit and reason (φύσις, ἔθος, λόγος). The aim of this article is to clarify the importance of nature in the acquisition and development of virtue in Aristotle's ethics through the study of the concepts of natural virtue (ἀρετή φυσική) and good nature (εὔφυΐα), which will allow us to show how Aristotle affirms the existence of a natural virtue, which is not the same for everyone and which, from birth, places human beings more or less far along in their ethical path towards virtue. I argue that εὔφυΐα is the highest form of natural virtue because it closely resembles virtue in the proper sense (ἀρετή κυρία).

Pour citer cet article

Tremblay, M.-O. (2025). Le rôle de la nature dans l'acquisition de la vertu chez Aristote : la vertu naturelle et le bon naturel (*euphuia*). *Facteurs humains : revue en sciences humaines et sociales de l'Université Laval*, 2(1), 158-177. <https://doi.org/10.62920/4s4aan58>

© Marc-Olivier Tremblay, 2025. Publié par *Facteurs humains : revue en sciences humaines et sociales de l'Université Laval*. Ceci est un article en libre accès, diffusé sous licence [Attribution 4.0 International \(CC BY 4.0\)](#)



Introduction

Pour Aristote, la vertu morale s'acquiert par l'habitude¹. La nature nous a donné la capacité à la recevoir, et ce n'est ni par nature ni contre la nature que les vertus morales peuvent être acquises. Ce point de doctrine bien connu sur lequel s'ouvre le livre II de l'*Éthique à Nicomaque* (dorénavant EN) devient problématique

¹ L'auteur tient à remercier le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Gouvernement du Canada (CRSH) pour la Bourse de recherche à la maîtrise (BESC) qui lui a été accordée ainsi que les Fonds de Recherche du Québec – Nature et Technologie pour la Bourse Frontenac, obtenue pour un séjour à l'Université de Rennes (France). Des versions précédentes de cet article ont été présentées au colloque annuel de la Société de Philosophie du Québec en mai 2024 et en mai 2025. Je remercie Bernard Collette et Vivianne de Castilho Moreira d'avoir lu des versions précédentes du texte, et Alexandra Boudreault-Breton et Rémi Formosa pour nos discussions sur l'éthique aristotélicienne.

lorsqu'Aristote aborde ce qu'il appelle la vertu naturelle (φυσική ἀρετή, Aristote, ca. 350 B.C.E, 2007, *EN*, VI, 13), qui ne serait pas le résultat de l'habitude. En outre, il laisse ouverte la possibilité que certaines personnes chanceuses soient vertueuses par nature, bien que cela ne dépende pas d'elles (Aristote, 2007a, *EN*, X, 9). Finalement, au livre VII 16 des *Politiques* (dorénavant *Pol.*), il décrit des pratiques eugénistes visant à créer les meilleurs corps possibles. Ajoutons qu'à la question « comment devient-on vertueux ? », Aristote répond que trois facteurs ou éléments font que l'on devient bon et vertueux : la nature, l'habitude et la raison². Face à cela, on est forcés de se demander l'importance qu'a la nature dans l'acquisition de la vertu chez Aristote³. L'objectif de cet article est d'éclairer son importance dans l'éthique aristotélicienne, à travers l'analyse de deux concepts, la vertu naturelle et le bon naturel (*εύφυΐα*).

Cet article s'inscrit dans l'histoire de la philosophie ancienne, plus particulièrement les éthiques anciennes. L'éthique aristotélicienne ou d'inspiration aristotélicienne (on peut aussi dire « péripatéticienne », terme faisant référence à l'école philosophique d'Aristote, le Lycée, et son héritage) refait aujourd'hui surface à travers différents courants néo-aristotéliciens, notamment dans l'éthique contemporaine de la vertu. Par la recension et l'étude des termes en grec ancien, ἀρετή φυσική (vertu naturelle), ἀρετή κυρία (vertu au sens propre) et εύφυΐα (bon naturel ou bonne nature), et de leurs dérivés dans le corpus aristotélicien, la présente recherche vise à démontrer que le bon naturel est une modalité supérieure⁴ de la vertu naturelle, qui fournit à celui ou à celle qui la possède des avantages considérables dans l'acquisition de la vertu au sens propre. L'objectif de l'article est donc d'accorder un plus grand poids au rôle que joue la nature dans l'acquisition de la vertu chez Aristote. Il le fait en résolvant, d'un côté, une tension herméneutique entre les concepts de vertu naturelle et de vertu au sens propre et, de l'autre, par la défense d'une thèse technique (le bon naturel est une modalité ou une version supérieure de la vertu naturelle). La distinction entre les deux est essentielle à comprendre, car la vertu naturelle semble prédisposer quelqu'un à développer la vertu au sens propre, tandis que le bon naturel fournirait par nature certaines, voire toutes les caractéristiques de la vertu au sens propre.

Les interprètes sont divisés sur ce qu'est la vertu naturelle et son importance dans l'acquisition de la vertu au sens propre. Certains croient que la vertu naturelle est possédée également par tous (Lennox, 2015 ; Ward, 2005) et qu'elle constitue une puissance (*δύναμις*) de premier niveau sur laquelle s'appuiera l'habituation pour développer la disposition stable (*ἕξις*) qui constitue la vertu au sens propre. D'autres croient que la vertu

² Aristote, *Pol.*, 2015, VII, 13, 1332a38-40. ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτα ἔστι φύσις ἔθος λόγος.

³ Si nous voulons être fidèle à la méthode doxographique d'Aristote, il importe de connaître l'importance, dans son éthique, du point de vue aristocratique de penseurs comme Pindare (voir *Pythiques*, II, 72 [131]) et Théognis (vers 437-438), selon lesquels l'*έθος* relève davantage du fonds naturel de chacun que de la *paideia* (culture, éducation). Le concept de caractère acquis n'était pas encore pensé comme tel à leur époque. La noblesse était pour eux une affaire de nature, de sang, et aucun enseignement ne pouvait combler son manque (Vergnières, 1995, p. 4-6).

⁴ Il y a selon moi deux autres modalités qui offrent une plus grande vertu naturelle, à savoir la *bonne naissance* (*εὐγένεια*), et l'heureux hasard (*εύτυχία*), en tant que ce dernier est une cause naturelle qui fait bien agir (réussir dans l'action), et ce, sans que l'agent puisse en rendre compte rationnellement (Aristote, 2013, *Éthique à Eudème* [dorénavant *EE*], VII, 2 ; Aristote, 1995, *Les grands livres d'éthique* [aussi appelés *Magna Moralia*, dorénavant *MM*] II, 8). À son sujet, voir Rodrigue (2021, p. 84-87), qui met en évidence le non-respect, par les favorisés du sort, de la première condition de l'action vertueusement faite, celle de savoir ce que l'on fait. Si l'on reprend la division du *Ménon* (99e) quant aux sources de la vertu (nature, habitude, raison ou inspiration divine), l'*εύτυχία* recoupe à la fois la nature et l'inspiration divine. Celui ou celle qui en est doté ne deviendra pas nécessairement vertueux ou vertueuse, mais il faut reconnaître qu'elle constitue un don auquel il ne manque en théorie que la sagesse pratique et un peu d'entraînement pour que celui-ci se transforme en vertu au sens propre. Des variantes du texte grec de l'*Éthique à Eudème* (Aristote, 2013, VIII, 2, 1246b37-38) affichent καὶ ἀρετήν οὐ κατ' ἀρετήν au lieu de καὶ ἀρετή, ce qui signifierait que l'heureux hasard serait producteur de vertu. Rowe (2023), qui a publié la nouvelle édition critique du texte grec, doublée d'un volume de commentaires, argumente toutefois contre ces variantes (*Aristotelica*, p. 191-193). Au sujet de la bonne fortune, voir *Rhétorique*, I, 5, 1362a1 ; *Pol.*, VII, 1, 1323b23-30 ; Simpson (2014, p. 192-193) ; Dudley (2012, p. 155-184 ; 236-267) ; Johnson (2015, p. 254-276).

naturelle est possédée par tous de façon inégale (Torrente, 2023 ; Gautier, 2019 ; Kraut, 2012) c'est-à-dire qu'on peut en avoir plus ou moins. Le degré de vertu naturelle que l'on possède représenterait une aide ou un obstacle à l'acquisition de la vertu au sens propre, en tant qu'elle nous dispose plus ou moins bien à faire des actions vertueuses et à les faire en vue de la noblesse morale ou du beau (τὸ καλόν). D'autres encore pensent que seul un nombre restreint de personnes possède la vertu naturelle (Dominick, 2006 ; Natali, 2001 ; Kraut, 2007 ; Viano, 2007, 2011 ; Callard, 2022 ; Morel, 2021), et que celles qui l'ont sont pourvues d'un ou de plusieurs avantage(s) conséquent(s) pour l'acquisition de la vertu au sens propre. Dans les trois cas, le degré de vertu naturelle que l'on possède dépendra de la qualité de notre ethnie, fortement influencée par le climat (Aristote, 2015, *Pol.*, VII, 13), de notre constitution matérielle (notre biologie) ou d'une faveur divine. Mon explication de la vertu naturelle tombe dans la deuxième catégorie : tous les êtres humains naissent avec un certain degré de vertu naturelle, mais certains en sont pratiquement dépourvus. Cette (quasi) absence représente alors un obstacle à l'acquisition de la vertu au sens propre. D'autres personnes, en revanche, en possèdent un degré plus élevé, qui facilite l'acquisition de la vertu.

J'argumenterai que l'*εὐφύΐα* est le plus haut degré de vertu naturelle et que ces deux réalités doivent nous amener à reconsiderer le rôle de la nature dans le développement de la vertu chez Aristote. En premier lieu, je présenterai le concept ambigu de vertu naturelle et ses liens avec la vertu au sens propre. En deuxième lieu, j'analyserai l'*εὐφύΐα* et montrerai comment ce concept est éminemment normatif, puisqu'il comprend des qualités que doit posséder la personne vertueuse au sens propre. Je conclurai en comparant l'*εὐφύΐα* et la vertu au sens propre.

1 Que faut-il entendre par « vertu naturelle » ?

Avant d'aller plus loin, il convient de rappeler qu'Aristote fait une distinction entre les vertus morales (ou éthiques) et les vertus intellectuelles. Les premières sont le fruit de l'habitude, les deuxièmes dépendent dans une large mesure de l'enseignement et ont besoin de plus de temps pour s'accroître (Aristote, 2007b, *EN*, II, 1, 1103a14-17). La vertu morale est une disposition décisionnelle, « consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent » (Aristote, 2007b, *EN*, II, 6, 1106b36-1107a2, trad. Tricot modifiée, p. 113). Chaque vertu se trouve être le « juste milieu » entre un excès et un défaut dans le domaine des affections et des actions. Le courage tient ainsi lieu de médiété entre la lâcheté et la témérité, la générosité entre l'avarice et la prodigalité, la tempérance entre l'insensibilité et le dérèglement (ou intempérance), etc. Pour agir vertueusement, il faut entre autres⁵ que le motif de l'action soit d'agir parce que cela est beau, noble (τὸ καλόν ; Aristote, 2007b, *EN*, III, 10, 1115b12-13). Les vertus intellectuelles, étudiées au livre VI de l'*EN*, sont l'art, la science, la sagesse pratique (ou prudence), la sagesse et la raison intuitive. Elles ont pour objet l'énonciation de ce qui est vrai sous une forme affirmative ou négative et la détermination de la médiété pour chacune des vertus morales. La sagesse pratique est définie comme une « disposition accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain » (Aristote, 2007b, *EN*, VI, 5, 1140b4-6, trad. Tricot, p. 306). Cette vertu intellectuelle

⁵ Les trois conditions de l'action vertueuse sont données dans Aristote, 2004, *EN*, II 4, 1105a30-32. L'agent doit « [1] savoir ce qu'il exécute ; [2] ensuite, le décider et, ce faisant, avoir le dessein d'accomplir l'acte pour lui-même ; [3] enfin, agir dans une disposition ferme et inébranlable » (trad. Bodéüs, p. 109). ἀλλὰ καὶ ἔὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἔὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἔὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δ' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἔὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ. La deuxième condition (faire les actions pour elles-mêmes) équivaut à les faire parce que cela est noble ou « en vue de la noblesse morale » (δ' αὐτά = τοῦ καλοῦ ἔνεκα).

concerne la prévision et la délibération dans le domaine de l'action. Elle est le propre de la personne qui sait articuler les principes universels aux situations particulières et qui, pour chaque situation, grâce aux informations dont elle dispose, prend la meilleure décision. Elle garantit la rectitude des moyens mis en œuvre pour atteindre le bien réalisable par l'être humain, c'est-à-dire le bonheur (*εύδαιμονία*). La notion de vertu naturelle, quant à elle, n'est pas systématiquement étudiée par Aristote. Cependant, elle – et ses trois modalités annoncées ci-haut – joue un rôle normatif dans l'acquisition de la vertu. Quatre questions vont m'occuper ici :

1. Qu'est-ce que la vertu naturelle ?
2. Quel est son rapport à la vertu au sens propre ?
3. Comment peut-on parler de degrés de vertu naturelle ?
4. À quel point la vertu naturelle est-elle déterminante dans l'acquisition de la vertu au sens propre ?

1.1 La vertu naturelle et la vertu au sens propre

Bien qu'Aristote affirme qu'"aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement" (Aristote, 2007b, *EN*, II, 1, 1103a18-20 ; Aristote, 1995, *MM*, I, 6, 1186a4-7) et que "ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité à les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude" (Aristote, 2007b, *EN*, II, 1, 1103a24-26, trad. Tricot p. 94), il fait une distinction, en *EN* VI 13, entre la vertu naturelle, que nous possédons à la naissance, et la vertu au sens propre qui a besoin, pour advenir, de la sagesse pratique (*φρόνησις*) et de l'union du désir et de la raison dans la décision (*προάίρεσις* ; cf. Aristote, 2007b, *EN*, VI, 13, 1144b-1145a6 ; Aristote, 1995, *MM*, I, 37, 1198a4-7). Il propose deux analogies : d'une part entre la vertu naturelle et la vertu au sens propre ; et de l'autre, entre l'habileté et la sagesse pratique, affirmant que la vertu naturelle appartient à son possesseur par nature, car nous avons dès la naissance "un sens de la justice, une inclination à la tempérance et un fond de courage" (Aristote, 2004, *EN*, VI, 13, 1144b2-6, trad. Bodéüs, p. 339)⁶. La vertu naturelle est toutefois insuffisante pour réaliser l'action morale proprement dite, de la même façon que l'habileté est la capacité qui peut devenir sagesse pratique si elle devient une habitude et qu'elle est orientée vers le bien. Comme le résume Torrente, "il n'y a pas de vertu sans sagesse pratique et l'habileté ne suffit pas à rendre une action vertueuse, elle est seulement la capacité de bien accomplir l'action qui a été reconnue comme vertueuse et belle par la sagesse pratique" (Torrente, 2023, p. 95). La sagesse pratique ne peut donc advenir sans l'habileté. L'écart entre les deux dépend de l'orientation du désir : qui possède l'habileté peut bien délibérer pour atteindre une mauvaise fin (par exemple, commettre un adultère), car son désir n'est pas droit ; qui possède la sagesse pratique délibère bien en vue de réaliser de bonnes fins. La rectitude de son désir est garantie par l'excellence morale (la vertu). L'écart entre l'habileté et la sagesse pratique est conséquent, car transformer le désir est plus difficile que d'apprendre à bien ordonner des moyens à une fin⁷.

Quelle est la relation entre la vertu naturelle et la vertu au sens propre ? Aristote écrit dans l'*Éthique à Eudème* que "chaque excellence existe en quelque sorte à la fois de façon naturelle et d'une autre façon,

⁶ πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἔκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς. Cf. Aristote, 2017, *Histoires des animaux*, 588a18-b3.

⁷ Le rôle de l'éducation morale est précisément de garantir que le désir sera droit, et c'est pourquoi Aristote invoque (2007, *EN*, II, 2) huit arguments pour montrer l'importance qu'ont le plaisir et la peine dans la vie morale. Il est de la plus haute importance que l'enfant prenne (rapidement) plaisir aux bonnes actions et qu'il soit peiné d'en voir ou d'en faire de mauvaises. Sans cette orientation du désir, il ne sera pas réceptif aux enseignements moraux une fois adulte, et il lui sera difficile, voire impossible de s'amender.

accompagnée de sagesse pratique [ἐκάστη πως ἀρετὴ καὶ φύσει καὶ ἄλλως μετὰ φρονήσεως] » (Aristote, 2013, *EE*, III, 7, 1234a29-30, trad. Dalimier modifiée, p.185). D'une part, Aristote dit que les vertus ne naissent pas en nous naturellement (elles sont en nous en puissance parce que nous sommes humains et elles ont besoin de l'habitude pour être achevées), et même que nul ne naît bon ou méchant (Aristote, 2007b, *EN*, II, 5, 1106a8-10), tandis que d'autre part, il affirme qu'il existe des vertus naturelles que nous possérons dès la naissance. La tension qui résulte des passages cités, c'est-à-dire « le fait de posséder naturellement, en puissance, les attributs de l'âme et du corps rendant possible la vertu et le fait de posséder certaines vertus naturellement » (Gauthier, 2019, p. 81), constitue la principale difficulté dans la compréhension du rôle de la nature dans l'acquisition de la vertu. Il faut par conséquent conclure que c'est la vertu au sens propre qui n'est pas engendrée en nous naturellement, alors que les vertus naturelles le sont.

En effet, la vertu au sens propre naît de l'habituation⁸, autrement dit de l'habitude de faire des actions vertueuses de façon répétée. L'élève⁹ doit développer les trois conditions énoncées ci-haut (note 5) en faisant des actions partiellement vertueuses, c'est-à-dire avec une compréhension partielle de ce qu'il fait, en faisant les actions non pas pour elles-mêmes mais pour un autre motif et à partir d'un caractère instable et changeant. Les deux parties de l'âme peuvent agir l'une sur l'autre, et c'est grâce à un renforcement mutuel et progressif des deux que l'on peut acquérir la vertu en agissant de plus en plus vertueusement. Comme l'explique Callard, « *The affective part of the soul becomes virtuous by (gradually) taking on the organization of the intellectual part of the soul. The mechanism of this transformation is action: every action has an intellectual principle, and when someone acts in accordance with that principle, the principle comes to shape who he is* » (2022, p. 55). En d'autres termes, nous nous formons en suivant nos propres conseils, en agissant selon notre compréhension des règles et des principes moraux. La pratique nous permet de changer ce que l'on trouve pénible et plaisant parce qu'en agissant selon une règle ($\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$), on agit aussi sur notre affectivité et notre compréhension de cette règle, et on forme ainsi les dispositions stables ($\varepsilon\xi\iota\varsigma$) que sont les vertus morales (courage, justice, patience, etc.).

L'être humain, parce qu'il est un être raisonnable – il possède le $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$, la raison –, peut prendre des décisions et agir à partir d'elles, ce que ne peuvent faire les animaux, et puisque la vertu est un état décisionnel ou qui s'exprime par des décisions ($\varepsilon\xi\iota\varsigma \pi\tau\circ\alpha\iota\rho\epsilon\tau\iota\kappa\eta$), nous possédons donc par nature la vertu comme une potentialité, une possibilité de devenir moralement bon ou mauvais. Néanmoins, elle ne se développera pas naturellement comme un arbre croît ou comme une pierre tombe selon les lois de la physique : la vertu exige un engagement actif de l'élève dans son éducation morale. En vérité, la vertu naturelle est une capacité à la

⁸ Selon certains chercheurs, l'habituation s'apparenterait à un *horse-breaking* (Engberg-Pederson, 1983, p. 182 ; Lear, 1988 ; Moss, 2011). Ce modèle divise l'éducation morale en deux temps. L'habituation serait un processus non-rationnel qui doit, par la répétition de certaines actions, mener le jeune à acquérir les dispositions morales qui le rendront réceptif à l'enseignement philosophique, qui ne pourra venir qu'après cette première longue étape. Les deux moments seraient strictement divisés, et la raison n'aurait (presque) aucun rôle à jouer dans l'éducation des désirs et des affects. Cette interprétation, qui commence à dater, doit toutefois être nuancée. L'habituation n'est pas une répétition d'actions semblables qui, à l'aide du temps, permettraient d'acquérir la vertu morale, car personne éduquée doit comprendre les circonstances particulières de ses actions, réfléchir sur sa propre expérience, évaluer ses manquements, ses errances et l'inadéquation entre la fin visée et le ou les moyens saisis pour y parvenir. La pratique se trouve donc être un perfectionnement des actes au travers de tentatives successives, qui permettent graduellement de transformer l'affectivité et, par le fait même, la réceptivité à ce que prescrit la raison droite ($\circ\pi\theta\circ\varsigma \lambda\circ\gamma\circ\varsigma$). C'est cette interaction entre les deux parties de la raison qui explique que l'affect de la honte puisse nous faire aimer et par la suite comprendre la noblesse morale. Une éducation morale réussie, par conséquent, se doit de développer la perception et le jugement

⁹ Nous pourrions aussi dire l'enfant ou le jeune, car c'est à eux que s'adresse l'éducation morale. Quoi qu'Aristote ne nie pas explicitement que les adultes avancés en âge puissent s'amender s'ils sont mauvais, il voyait un tel changement comme improbable, voire impossible, une fois qu'une personne est habituée à agir et à réfléchir de façon vicieuse.

fois native et rationnelle¹⁰. C'est en effet ce qui peut être déduit de l'analogie avec la sagesse pratique, qui est une *disposition stable* toujours bonne, alors que l'habileté est une *capacité* (bonne ou mauvaise) à atteindre ses fins. De la même façon, la vertu naturelle est une *capacité naturelle* à bien agir, tandis que la vertu au sens propre est une disposition toujours bonne (Bodéüs, 2004, p. 339-340, note 5).

Cette interprétation de la vertu naturelle est cohérente avec ce que dit Aristote des capacités (et des qualifications) naturelles dans les *Catégories* :

En effet, chacun de ces termes [capacité ou incapacité naturelle, δύναμιν φυσικήν ἢ ἀδύναμίαν] se dit, non parce que l'on est disposé de telle ou telle façon, mais parce que l'on possède une certaine capacité naturelle de faire quelque chose facilement, ou de n'être nullement affecté <par quelque chose>. Ainsi, on dit que certains sont doués pour le pugilat ou la course, non parce qu'ils sont dans une certaine disposition, mais parce qu'ils ont la capacité naturelle de faire facilement une certaine chose [τῷ δύναμιν ἔχειν φυσικὴν τοῦ ποιῆσαι τὸ πρόσωπο], et on dit que certains sont bien portants parce qu'ils ont une capacité naturelle de ne pas être affectés facilement, en quoi que ce soit, par les circonstances qui se présentent, et d'autres maladifs parce qu'ils ont une incapacité naturelle à éviter d'être affectés facilement par les circonstances qui se présentent »¹¹. (Aristote, 2007a, *Catégories*, VIII, 9a16-23, 2007, trad. M. Crubellier, C. Dalimier, P. Pellegrin, p. 162-165)

Une capacité naturelle ressemble à une disposition stable parce qu'elle se manifeste elle aussi comme une disposition stable. Lorsqu'on possède la capacité naturelle à courir facilement, cette capacité, en acte (lorsque l'on court) est semblable à l'actualisation du coureur qui tient sa capacité de sa disposition habituelle à courir (Bodéüs, 2002, p. 41 ; p. 134, note 2). De la même façon, une bonne santé peut être une qualité naturelle ou la disposition stable que procurent l'exercice et des habitudes alimentaires (Bodéüs, 2002a, p. 134, note 3)¹².

La vertu naturelle est une capacité rationnelle parce qu'elle est une puissance des contraires (Aristote, 2008c, *Méta physique*, Θ, 5, 1048a8-24) et qu'« elle ne deviendra puissance active que si une activité exercée détermine en quelle direction elle doit devenir active » (Gautier-Jolif, 1970, tome II, p. 109). Si elle était une puissance innée, elle deviendrait inévitablement vertu au sens propre sans que l'habituation ait besoin d'intervenir. Or, ce n'est pas le cas ; il faut donc admettre qu'elle est une *puissance rationnelle native*, car elle n'est pas, contrairement aux autres puissances rationnelles, le résultat de l'enseignement¹³. Compte tenu de ce qui précède, mon interprétation a aussi l'avantage d'expliquer deux points fondamentaux de la doctrine

¹⁰ Les puissances sont soit innées (*συγγενῆς*, comme la sensation, qui ne suppose pas en amont l'acquisition d'une puissance sensorielle par la répétition d'actes similaires) soit acquises (*έθει*, qui présuppose une activité préalable, c'est-à-dire la répétition d'actes similaires, par exemple jouer de la flûte). Voir Aristote, 2008c, *Méta physique*, Θ, 5, 1047b31. La vertu naturelle est une puissance non pas innée mais native ou « naturelle », et une puissance de premier niveau, comme le proposait Ward (2006, p. 298), parce que l'être humain, de même qu'il a par nature la capacité (δύναμις) d'apprendre la grammaire en tant qu'il possède la raison, a la capacité / puissance d'acquérir la vertu. Dans les deux cas, il faudra l'habitude et l'enseignement pour transformer ces capacités en dispositions habituelles.

¹¹ Cf. Aristote, 2007a, *Catégories*, VIII, 10a35-b5, où Aristote précise que ces capacités naturelles sont des qualifications pour lesquelles il n'existe pas de nom mais qu'elles sont en rapport avec un art dont elle favorise la pratique (la course, le pugilat, etc.), qu'on apprend normalement grâce à l'habitude et à l'enseignement. Ainsi, on peut par exemple être naturellement bon chanteur sans jamais avoir appris à chanter. Voir aussi Aristote, 2007b, *EN*, I, 12, 1101b16-18.

¹² La vertu naturelle est qualifiée par Aristote de disposition stable (*ἕξις*) à deux reprises dans Aristote, 2007b, *EN*, VI, 13 (1144b9 ; 13). Les vertus naturelles seraient des dispositions naturelles (stables) qui ne résultent pas d'une activité répétée. Le paradoxe n'est qu'apparent, car ce n'est pas parce que certaines dispositions stables sont le fait de l'habitude qu'elles le sont toutes. De plus, Aristote semble utiliser les deux termes (δύναμις et *ἕξις*) pour désigner les vertus naturelles parce qu'une capacité naturelle, en tant qu'elle est permanente, ressemble à la disposition stable (ou « état », autre traduction possible d'*ἕξις*).

¹³ Du reste, Aristote admet implicitement que l'on puisse posséder un don naturel (*εύφυές*) pour l'art médical, qui est une puissance rationnelle, dans Aristote, 2008c, *Méta physique*, Γ, 2, 1003b1-4.

aristotélicienne. Premièrement, la vertu naturelle est la capacité ou l'aptitude que nous a donnée la nature pour recevoir les vertus (Aristote, 2007b, *EN*, II, 1, 1103b24-26). Deuxièmement, puisque la vertu est la condition par laquelle l'être humain remplit son office ou son activité propre (έργον ; Aristote, 2007b, *EN*, I, 6, 1098a16-18), il est logique que la nature l'ait pourvu d'une vertu naturelle, qui le prédispose à atteindre son bien (le bonheur), et qu'il s'agira de compléter par l'éducation¹⁴.

La vertu naturelle équipe son possesseur d'une impulsion à agir en vue de la noblesse morale¹⁵. Or cette impulsion, qui se situe au niveau du θυμός (ardeur, emportement, passion), n'est pas accompagnée de la raison (Aristote, 2007b, *EN*, VI, 13, 1144b8-12 ; Aristote, 1995, *MM*, I, 34, 1197b38-1198a2), et c'est pourquoi les vertus naturelles sont qualifiées de potentiellement nocives (βλαβεροί, 1144b9-10). Le cas paradigmatique est, comme souvent, celui du courage naturel (Aristote, 2007b, *EN*, III, 11, 1117a4-5), qui peut manquer la médiété et devenir témérité. Des vertus naturelles découlent donc des actions partiellement vertueuses et des intentions partiellement vertueuses, mais qui ne proviennent ni d'un raisonnement ni d'une décision, et ces capacités naturelles ne se transformeront pas nécessairement en dispositions vertueuses au sens propre ; c'est pourquoi la vertu naturelle n'est pas celle que recherche Aristote, car ce n'est pas elle qui fait dire que l'on est un homme de bien dans le véritable sens du terme (*EN*, VI, 13, 1144b6-1145a1).

Pour que la vertu naturelle devienne vertu au sens propre, elle a besoin que s'y joignent la décision (προαιρεσις) et la sagesse pratique (φρόνησις)¹⁶. Cette vertu intellectuelle complète et unit les vertus morales. Les vertus naturelles peuvent être possédées et exercées séparément (Aristote, 2007b, *EN*, VI, 13, 1144b37-a3), mais elles sont insuffisantes pour trancher lorsqu'il y a un conflit entre deux vertus. Le φρόνιμος (le prudent), quant à lui, possède la vertu au sens propre et n'aura donc pas ce problème : chez lui, toutes les vertus sont ordonnées à la fin qu'est le bonheur et chacune d'elles est mélangée aux autres tout en restant spécifique à son action particulière et en étant gouvernée par la sagesse pratique (Aristote, 1995, *MM*, II, 3, 1199b36-1200a11 ; Viano, 2008, p. 29-30)¹⁷. La personne vertueuse, par la rectitude de son désir et de son intellect, sait prendre la bonne décision et accorder la priorité à la vertu qui a préséance *hic et nunc*. En raison de ce qui précède, il y a une différence de genre et non de degré entre la vertu naturelle et la vertu au sens propre (Reed, 2017, p. 91), puisque la vertu, en tant qu'elle dirige les décisions, est une ἔξις προαιρετική, alors que les actions provenant de la vertu naturelle ont lieu sans décision¹⁸. Lorsqu'une vertu nous échoit par nature ou nous vient facilement, mais que nous n'agissons pas sur la base de l'intellection (nous pourrions dire la compréhension) de la fin de cet acte et le jugement droit de la place qu'occupe cette fin par rapport au bien (en tant qu'elle participe à l'*eudaimonia*), nous avons une vertu naturellement, et nous pouvons mal agir ; lorsqu'au contraire, le motif pour agir est l'effet de l'intellect et de la raison pratique que l'on possède, on a la vertu au sens propre (Ramsay, 1998, p. 343). Autrement dit, lorsque l'individu combine le désir du beau (τὸ καλόν) à la bonne délibération découlant de la sagesse pratique, l'intellect fournit alors la droite règle de

¹⁴ On pourrait m'objecter que « rien de ce qui existe par nature ne peut être rendu autre par l'habitude » (Aristote, 2007b, *EN*, II, 1, 1103a20-21, trad. Tricot, p. 94). Aristote admet cependant que l'on puisse changer de nature (Aristote, 2007b, *EN*, VII, 11, 1152a27-32), bien que cela soit difficile. Il semble aussi admettre que certaines qualités naturelles, chez l'être humain, peuvent être changées par l'habitude (Aristote, 2007b, *EN*, VII, 5, 1147a22-23 ; Aristote, 2015, *Pol.*, VII, 13, 1332a41-b2).

¹⁵ Je reviendrai sur cette impulsion à la section suivante.

¹⁶ Voir aussi, en ce qui concerne la décision, Aristote, 2007b, *EN*, III, 11, 1117a3-5 ; IV, 13, 1127b14-15 ; V, 10, 1134a1-3 ; VI, 2, 1139a23-26 ; VI, 13. Sur la sagesse pratique, voir VI, 13, 1144a7-9 ; 1144a18-20 ; 1144b17-18 ; Aristote, 2013, *EE*, III, 7, 1234a27 ; Aristote, 1995, *MM*, I, 34, 1198a3-7 (προαιρεσις et λόγος) ; II, 3, 1199b36-1200a11.

¹⁷ Voir aussi Viano (2011, p. 7-22), qui renvoie à Alexandre d'Aphrodise, *Problèmes éthiques*, XXVIII, 157, 25-158, 1.

¹⁸ La vertu naturelle est une ἔξις « tout court », et n'est pas guidée par la raison. Voir [notes 13 et 14](#).

l'action, qui est la marque de la vertu au sens propre. Les vertus naturelles, pour devenir des vertus au sens propre, doivent donc être conduites, amenées à leur achèvement, par une éducation qui, d'une part, enseigne ce que sont les vertus (des médiétés entre deux vices ; élément λόγος) et qui, d'autre part, fait développer des habitudes pour les acquérir (élément εθος).

1.2 Les degrés de la vertu naturelle

Passons maintenant à la question (3). On pourrait penser que tout le monde possède également la vertu naturelle dont parle Aristote. Or, la nature (il faut comprendre, ici, la constitution naturelle) se présente différemment en chacun de nous, et ce, à deux niveaux (Gauthier, 2019, p. 81-82). Le premier niveau, plus général, est « ethnologique ». Au livre VII des *Politiques*, Aristote s'interroge sur la nature que doivent avoir les citoyens de la cité selon ses vœux¹⁹. Les peuplades des régions froides, c'est-à-dire de l'Europe, pleines de cœur (θυμός), manquent cependant d'intelligence et d'habileté ; *a contrario*, les peuplades de l'Asie ont l'âme intelligente et habile mais sans courage. Seul le naturel grec, comme elle habite une région intermédiaire entre les deux autres, possède à la fois le cœur et l'intelligence nécessaires à l'acquisition de la vertu. C'est là « la nature que doivent avoir ceux qui sont destinés à être pris en main pour leur bien par le législateur » (Aristote, 2015, *Pol.*, VII, 13, 1332b8-9, trad. Pellegrin, p. 500). Le deuxième niveau désigne la constitution naturelle singulière de chaque individu, en tant que nous possédons tous à la naissance certaines qualités d'âme et de corps qui font dire que l'on est tel ou tel (Aristote, 2007a, *Catégories*, VIII, 8b25-26). Certaines personnes sont plus colériques, d'autres plus dociles, d'autres encore, plus enclines au plaisir, etc.²⁰. La principale modalité d'expression de ces qualités est « le plus et le moins » (Aristote, 2007a, *Catégories*, VIII, 10b25). Comme ces qualités naturelles peuvent apparaître dans l'individu selon le plus et le moins, et que la vertu naturelle en fait partie, alors elle admet divers degrés. On peut supposer que ces degrés iront d'une absence quasi complète à un fort degré de vertu naturelle. Un plus haut degré de vertu naturelle fait que l'on est mieux disposé pour acquérir la vertu au sens propre (Torrente, 2023, p. 104).

1.3. La vertu naturelle facilite l'acquisition de la vertu au sens propre

Comment se produit cette normativité de la vertu naturelle ? Il importe de souligner ici que même une forte vertu naturelle ne pourra se passer de l'habituation, car l'être humain doit apprendre à délibérer, à orienter ses actions d'une certaine manière et à saisir dans ses actions la médiété. Il doit, dans le même ordre d'idées, éduquer ses affections. La nature, en vertu de son caractère téléologique, est inachevée, et l'être humain doit s'acheminer vers la perfection de sa nature. L'éducation (παιδεία) a pour tâche d'affermir la nature humaine dans sa finalité immanente et de l'aider à devenir ce qu'elle est, c'est-à-dire raisonnable et bonne (Aubenque, 2011, p. 99), et ce, avec la plus grande fermeté et la plus grande constance possibles. La vertu naturelle fournit le désir du καλόν et peut même aller jusqu'à fournir une compréhension correcte du principe des actions humaines.

¹⁹ Cette cité est une cité « idéale », et Aristote cherche établir de quelle façon on pourra rendre les citoyens le plus vertueux possible.

²⁰ Les distinctions que fait Aristote entre la capacité délibérative et politique des femmes, des Barbares et des esclaves naturels est une preuve de cette répartition naturellement inégale des capacités. Je laisserai toutefois cette question et celle de ses théories biologiques de côté. À ce sujet, voir les traités biologiques d'Aristote ainsi que Ward (2005, p. 287-291), Torrente (2023, p. 101-112), Leunissen (2017, chapitres 1-4) et Morel (2021, chapitres 1-2).

Morel soulève cinq difficultés qui constituerait des démarcations (claires) entre la vertu naturelle et la vertu au sens propre :

1. Les vertus naturelles jouent un rôle marginal dans l'éthique aristotélicienne, et seules les vertus proprement dites sont en rapport avec le bien proprement dit.
2. Si, par nature, nous tendons vers le bien avec la même constance que l'on retrouve dans les vertus complètes, on ferait face à un déterminisme éthique incompatible avec la liberté de l'agent.
3. Les vertus naturelles sont caractérisées par un défaut d'unité, défaut que n'a pas la personne vertueuse, dont les vertus morales sont orientées par la sagesse pratique. Cette composante épistémique essentielle à la vertu éthique en est absente, et, en conséquence, elles sont comme un corps vigoureux mais auquel manquerait la vue.
4. L'argument en faveur de l'assimilation des deux types de vertu est introduit par une expression dialectique, πᾶσι γὰρ δοκεῖ (« tout le monde est en effet d'avis »), de laquelle Aristote se distancie en disant que chaque type de caractère appartient à l'agent par nature « d'une certaine façon » (πως), ce qui dénote indiscutablement une nuance, que l'on retrouve aussi dans un passage cité plus haut (p. 4 ; Aristote, 2013, *EE*, III, 7, 1234a29-30). De même, au début de l'*EE* (Aristote, 2013, I, 1, 1214a14-30), lorsque sont mentionnées les possibles sources de la vie bonne, la nature ne constitue qu'un candidat parmi d'autres, « dans un tableau dialectique qui lui laisse peu de chances de l'emporter »²¹.
5. Finalement, rien ne dit que les vertus naturelles soient des dispositions stables (ἕξεις) du caractère individuel. De plus, la vertu naturelle « est une puissance comprise comme *dunamis* de premier degré, une puissance des contraires, et pas encore comme une *hexis*, c'est-à-dire une puissance déterminée et orientée vers le contraire positif. Or c'est à cette seconde catégorie modale, celle des entéléchies premières, qu'appartient la vertu » (Morel, 2021, p. 140-142).

La première difficulté est affaiblie par le fait que les vertus naturelles, bien qu'elles n'aient pas de lien avec le bien proprement dit, partagent des caractéristiques de la vertu au sens propre, nommément une disposition à agir courageusement, justement, modérément, etc., et ce, en vue de la noblesse morale. La deuxième difficulté est juste, néanmoins sa force s'évanouit lorsqu'on admet que les vertus naturelles ne déterminent pas le caractère mais représentent une aide précieuse²² pour l'acquisition de la vertu au sens propre. La troisième difficulté est juste, mais ne semble pas s'appliquer à l'*εὐφύΐα*, qui offre par nature cet « œil de l'âme » qui est le résultat de la sagesse pratique. La quatrième difficulté se voit fragilisée lorsqu'on jette un coup d'œil à la fin du passage de l'*EE* : « À ce point, il n'est pas douteux que lorsqu'il y a bonheur, c'est par tous ces moyens, à moins que ce ne soit *par certains ou par l'un d'entre eux*. J'irai jusqu'à dire en effet que tout ce qui se produit se rattache à ces principes.²³ » (Aristote, 2013, *EE*, I, 1, 1214a26-28, trad. Dalimier, p. 49, mes italiques). Comme l'on doit être vertueux pour être heureux²⁴, il apparaît plausible que, par « nature », Aristote

²¹ Aristote mentionne, comme causes possibles de la vie bonne, la nature, le savoir théorique, l'exercice, l'habitude, l'inspiration divine par enthousiasme (possession divine) ou par chance.

²² Comme le reconnaît Morel lui-même. Voir en ce sens Leunissen (2017, p. 95). Morel signale aussi que, comme le fait remarquer Alesse (2018, p. 200), une tendance naturelle est en quelque sorte la matière adéquate pour l'acquisition des habitudes vertueuses, qui ont besoin d'être renforcées par une action constante. La difficulté est qu'Aristote reste allusif sur l'exacte contribution des vertus naturelles à la fermeté morale.

²³ Balaudé (1997, p. 99), chez qui j'ai trouvé cette précision, affirme qu'Aristote laisse ouverte la question de la proportion des moyens dans ce passage.

²⁴ Résumée brièvement, l'éthique aristotélicienne défend que le bonheur (ou le « fleurissement » [εὔδαιμονία]) est la fin (le but) de l'être humain. Le bonheur est le bien humain, qu'il peut atteindre parce qu'il possède la raison (*λόγος*), que n'ont ni les plantes ni les animaux : « le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu, et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles. » (Aristote, 2007b, *EN*, I, 6, 1098a16-18, trad. Tricot, p. 63). Le bonheur consiste donc en une activité de l'âme, mais la vertu doit être mise en acte pour que l'on soit heureux (Aristote, 2007b, *EN*, I, 3, 1095b34-1096a3). Autrement dit, elle doit se réaliser par des actions et ne pas être possédée sans être extériorisée.

entende ici la vertu naturelle. En ce qui concerne la cinquième difficulté, nous avons vu qu’Aristote qualifie les vertus naturelles δέξεις (dispositions) dans l’*Éthique à Nicomaque* (Aristote, 2007b, VI, 13, 1144b8-9). Si mon interprétation est correcte, la vertu naturelle est précisément une puissance native positivement orientée vers le bien en tant qu’elle fournit l’aspiration à agir en vue de la noblesse morale. Ce n’est pas une puissance rationnelle de faire ou de ne pas faire qui résulte de l’habitude, c’est une puissance naturelle qui nous dispose plus ou moins bien envers l’acquisition de la vertu au sens propre parce qu’elle fournit une prédisposition plus ou moins marquée, à agir en vue de la noblesse morale, qui se traduit en une inclination à agir courageusement, justement, et ainsi de suite. Étant en même temps une puissance rationnelle, on pourrait argumenter qu’elle admet les contraires et ne peut, à ce titre, être positivement orientée vers le bien. Or la vertu naturelle façonne le désir en le faisant tendre vers le beau, et comme c’est le désir ou la décision qui gouvernent les actions découlant des puissances rationnelles (Aristote, 2008c, *Méta physique*, Θ, 5, 1048a11-12), la vertu naturelle est positivement orientée vers le bien moral. Je ne peux nier que les vertus naturelles s’exercent sans la sagesse pratique ; néanmoins, leur lien avec le καλόν leur confère une normativité indéniable.

En résumé, la vertu naturelle représente un certain degré de vertu avec lequel nous naissons à l’égard de chaque vertu morale particulière, comme le courage, la tempérance, la patience, etc. Elle se distingue de la vertu complète par son aveuglement à trouver la médiété et à saisir les bons moyens pour garantir le succès de l’action. Les vertus naturelles peuvent être possédées séparément, alors que posséder la vertu au sens propre, c’est être dans un état où toutes les vertus sont nôtres, unies sous et par la sagesse pratique.

Les vertus naturelles sont présentées comme nocives (βλαβερά) en tant qu’il leur manque la raison (Aristote, 2007b, EN, VI, 13, 1144b9-10) et la décision. Comme le formule Besnier :

La vertu naturelle provient du développement spontané d’une disposition de naissance ; on peut donc bien la considérer comme une disposition de l’*èthos* [caractère], mais c’est une disposition qui, s’étant développée en dehors d’un exercice méthodique de la *prohairesis*, demeure en grande partie aveugle et est susceptible de lourdes erreurs du fait que, là où il est besoin de l’appliquer, la capacité de délibération fait défaut, ou du moins ne s’est pas fixée en disposition excellente. En conséquence, ce n’est une vertu que par ressemblance (et non au sens propre). (2003, p. 74, note 2)

Il est vrai que la délibération fait ici défaut. Toutefois l’interprétation de Besnier doit être prise *cum grano salis* puisque la vertu naturelle n’est pas dépourvue de toute rationalité. Au livre VII de l’EN, lorsqu’Aristote résout les apories liées à la continence et à l’incontinence (la maîtrise de soi et l’absence de maîtrise de soi) en montrant la dynamique présente entre les deux parties de leur âme, la partie rationnelle et la partie irrationnelle²⁵, il indique que l’incontinent peut être amené à changer de conduite, mais pas le vicieux, car le vice détruit le principe de l’action. Dans les affaires pratiques (c.-à-d. pour les actions humaines), c’est la cause finale – le « ce en vue de quoi » on fait quelque chose – qui est principe. Le raisonnement n’est pas apte à nous l’indiquer, « mais c’est une vertu soit naturelle, soit acquise par l’habitude, qui nous fait avoir une opinion correcte au sujet du principe »²⁶ (Aristote, 2007b, EN, VII, 9, 1151a17-18, trad. Tricot, p. 381). Ce passage doit être mis en parallèle avec une remarque méthodologique formulée au début de l’EN. Au livre I, chapitre 7, Aristote se demande de quelle façon on parvient à saisir les principes :

²⁵ Que l’on peut aussi qualifier d’affective. Elle est le siège des affects. Elle se dédouble elle-même en deux : la partie ne possédant pas du tout la raison (végétative) et la partie qui peut obéir à la raison. Cf. Aristote, 2007b, EN, I, 13, 1102b28-1103a3 et la note de Callard (2022, p. 61, note 1).

²⁶ οὕτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὕτε ἐνταῦθα, ἀλλ’ ἀρετὴ ἡ φυσικὴ ἡ ἔθιστὴ τοῦ ὄρθιοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν.

On ne doit pas non plus exiger la cause en toutes choses indifféremment : il suffit, dans certains cas, que le fait [ὅτι] soit clairement dégagé, comme par exemple en ce qui concerne les principes : le fait vient en premier, c'est un point de départ [ἀρχή]. Et parmi les principes, les uns sont appréhendés par l'induction, d'autres par la sensation, d'autres enfin par une sorte d'habitude [έθισμῷ], les différents principes étant ainsi connus de différentes façons ; et nous devons essayer d'aller à la recherche de chacun d'eux d'une manière appropriée à sa nature, et avoir soin de les déterminer exactement, car ils sont d'un grand poids [μεγάλην βούτην] pour ce qui vient à leur suite. On admet couramment, en effet, que le *commencement* est plus que la moitié du tout et qu'il permet d'apporter la lumière à nombre de questions parmi celles que nous nous posons²⁷. (Aristote, 2007b, *EN*, I, 7, 1098a33-b8, trad. Tricot, p. 65-66 [ses italiques])

Le rôle de l'habituation (έθισμός) permet d'appréhender le principe des actions humaines, qui est le καλόν, la noblesse morale. Par la pratique d'actions partiellement vertueuses, la vue et l'imitation de modèles moraux, le jeune développera une expérience qui lui fera déduire que les actions vertueuses ont comme fin le bien et la noblesse morale, et que c'est en vue de cela que ses actions doivent être faites. Aristote a spécifié plus tôt dans l'*EN* (Aristote, 2007b, I, 2, 1095b4-12) que le « fait » (ὅτι) consiste à avoir été élevé dans de bonnes habitudes. C'est cela qui nous dispose à écouter avec profit des leçons sur l'éthique et la politique. La liste des manières par lesquelles on peut appréhender les principes ne semble pas exhaustive, et c'est ce que le passage ci-haut (Aristote, 2007b, *EN*, VII, 9, 1151a17-18) laisse entendre, affirmant que c'est une vertu soit naturelle, soit acquise par l'habitude, qui permet d'avoir une opinion correcte au sujet du principe. Si la vertu naturelle peut fournir une opinion correcte au sujet du principe des actions, alors elle est n'est pas entièrement aveugle. C'est même tout le contraire, car ce point de départ, essentiel pour devenir vertueux et qui normalement découle d'une bonne éducation, peut être fourni par la vertu naturelle !

Il importe de prendre la mesure d'une telle association. Nous tenons ici une preuve que la vertu naturelle permet d'avoir une opinion correcte de la fin qui doit être celle des actions humaines (la noblesse morale). Cette rectitude, qui est habituellement le résultat d'une bonne éducation morale, est double : elle se situe au niveau de l'âme irrationnelle (dans le θυμός), car elle fait désirer le καλόν, et au niveau de l'âme rationnelle, car elle offre une opinion droite au sujet de ce qu'est le καλόν²⁸. La connaissance de ce principe permet en effet à ceux qui ont reçu une bonne éducation de ne pas être gouvernés par leurs passions (Aristote, 2007b, *EN*, I, 1, 1095a6-11 ; X, 10, 1179b4-19 ; X, 10, 1181a6-14).

Pour ces raisons, la connaissance de ce principe est d'un grand poids (μεγάλην βούτην²⁹) pour la vie morale. En premier lieu, parce qu'elle fournit une compréhension droite de la fin des actions et oriente le désir dans la bonne direction, on peut supposer que le jeune, dont la vertu naturelle l'a outillé de ce principe, réussira dans ses actions. En deuxième lieu, lorsque la raison apparaîtra en lui, elle ne sera pas excessivement tentée, lorsqu'elle délibérera sur ce qu'il convient de faire, par le plaisir, la gloire ou la richesse : son caractère et sa raison lui indiqueront que le principe des actions qui permettent de développer la vertu (et par extension d'atteindre le bonheur), c'est la noblesse morale. Dans ces circonstances, le degré de vertu naturelle que l'on

²⁷ οὐκ ἀπαιτητέον δ' οὐδέ τὴν αἰτίαν ἐν ἀπασιν ὄμοιώς, ἀλλ' ικανὸν ἐν τισι τὸ δότι δειχθῆναι καλῶς, οἷον καὶ περὶ τὰς ἀρχάς· τὸ δ' ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή. τῶν ἀρχῶν δ' αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει, αἱ δ' ἔθισμῷ τινί, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως. μετιένται δὲ πειρατέον ἐκάστας ἢ πεφύκασιν, καὶ σπουδαστέον ὅπως διορισθῶσι καλῶς· μεγάλην γὰρ ἔχουσι βούτην πρὸς τὰ ἐπόμενα. δοκεῖ γὰρ πλεῖστον ἡ ἡμίσυ τοῦ παντὸς εἶναι ἡ ἀρχή, καὶ πολλὰ συμφανῆ γίνεσθαι δι' αὐτῆς τῶν ζητουμένων.

²⁸ Alors que le vice, par opposition, détruit le principe (Aristote, 2007b, *EN*, VI, 5, 1140b16-19).

²⁹ Cette expression apparaît à quelques reprises dans l'*EN* et désigne toujours une connaissance, un évènement ou un principe de grande importance pour la vie morale. Au livre I, chapitre 1 (Aristote, 2007b, 1094a23) elle désigne l'importance que joue la connaissance du souverain bien, le bonheur, pour la conduite de la vie. Lorsque nous l'avons, semblables à des archers qui ont une cible sous les yeux, nous pouvons plus aisément atteindre le but.

possède exercera une influence sur la rectitude de cette opinion concernant le καλόν et l'intensité du désir d'agir en vue du καλόν³⁰.

En dernière analyse, le fait qu'Aristote concevait que notre nature première puisse être plus ou moins bien disposée à développer la vertu au sens propre n'est pas étonnant lorsqu'on considère le phénomène analogue de la brute par nature (Aristote, 2007b, *EN*, VII, 6, 1149a9-11 ; 7, 1149b34-1150a6) ou de l'incontinent par nature (Aristote, 2007b, VII, 11, 1152a27-32). Si la brute peut naître sans la raison (*λόγος*) et, par conséquent, ne pas avoir accès au bien humain et que l'incontinent par nature commence son parcours moral en étant désavantagé, l'inverse doit aussi pouvoir être vrai, et on peut recevoir de la nature une aide considérable qui facilitera l'acquisition de la vertu³¹. En d'autres termes, Aristote peut parler de *vertu* naturelle précisément parce qu'elle fait que son possesseur tend vers de bonnes fins. Sans cela, on ne pourrait parler de vertu naturelle, puisque la tâche de la vertu morale est de rendre correctes nos fins (Natali, 2001, p. 53 ; Aristote, 2007b, *EN*, VI, 13, 1144a8-9).

2. Le bon naturel (εύφυΐα)

Le bon naturel (parfois traduit par « bonne nature » ou « talent naturel ») se présente comme un concept éminemment normatif, puisqu'il rend le désir et l'intellect de son possesseur analogues à ceux du vertueux. J'argumenterai qu'il est le degré le plus élevé de vertu naturelle que l'être humain puisse posséder. Cette section analysera d'abord le concept d'εύφυΐα avant de décrire l'écart qui existe entre l'εύφυΐα et la vertu au sens propre.

Le bon naturel apparaît, dans l'*EN*, lors d'une complexe discussion dialectique où la responsabilité que nous avons de notre perception de la fin (*τέλος*) est en jeu. Le bon naturel est une qualité exceptionnelle ne pouvant être obtenue ni par l'habitude ni par l'enseignement, et qui fait choisir d'emblée le bien véritable :

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 [κρινεῖ καλῶς] et de choisir le bien véritable [τὸ κατ' ἀλήθειαν ἄγαθὸν αἰρόσεται] ; et on est bien doué [εύφυής] 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 [εύφυΐα])³². (Aristote, 2007b, *EN*, III, 7, 1114b6-13, trad. Tricot, p. 155)

Le bon naturel esquive la critique qui s'appliquait à la vertu naturelle, soit celle d'être nocive car sans sagesse pratique : grâce à ce don de la nature, le désir porte sur le bien véritable et le jugement discrimine bellement (καλῶς). Ces deux attributs entraînent la conséquence suivante : ou bien il est ici question du désir et de la raison ; ou bien les deux attributs qualifient le désir, dont la bonté naturelle devra être complétée par

³⁰ Puisque la vertu naturelle est une puissance rationnelle, ce sera soit l'ὄρεξις soit la προαίρεσις qui orienteront l'action. Admettant que la raison ne soit pas encore complètement formée chez l'enfant et l'adolescent (Aristote, 2015, *Pol.*, VII, 15, 1334b21) il ne pourra former de προαίρεσις. On pourrait en conséquence penser que c'est son attirance générale (ὄρεξις) pour la noblesse morale qui sera maître de ses actions, indépendamment de sa raison. Le passage ci-haut (Aristote, 2007b, *EN*, VII, 9, 1151a17-18) infirme cette interprétation.

³¹ De même que certains seront « anormalement inaptes » à la vertu (τοῖς μὴ πεπηρωμένοις πρὸς ἀρετήν, Aristote, 2007b, *EN*, I, 10, 1099b19), d'autres seront particulièrement bien disposés envers elle.

³² ή δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αύθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὕσπερ ὄψιν ἔχοντα, ἣ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἄγαθὸν αἰρόσεται, καὶ ἔστιν εύφυής ὡς τοῦτο καλῶς πέφυκεν· τὸ γὰρ μέγιστον καὶ κάλλιστον, καὶ ὃ παρ' ἐτέρου μὴ οἶόν τε λαβεῖν μηδὲ μαθεῖν, ἀλλ' οἷον ἔφετοιοῦτον ἔξει, καὶ τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς τοῦτο πεφυκέναι ἡ τελεία καὶ ἀληθινὴ ἀν εἴη εύφυΐα.

l'expérience et l'apprentissage, qui lui permettront d'acquérir la sagesse pratique. La mention de l'œil qui permet de juger sainement favorise la première interprétation, car un tel œil sera mentionné à deux autres reprises dans le livre VI, la première fois comme « justesse du coup d'œil » (Aristote, 2007b, *EN*, VI, 10, 1142b3) permettant de saisir instinctivement les moyens termes, un peu comme une divination qui se passe du raisonnement³³, la deuxième fois comme le résultat de l'expérience (Aristote, 2007b, *EN*, VI, 12, 1143b13-14). Dans les deux cas, il est question d'une aptitude (voire d'une vertu) intellectuelle. Cet avantage se situe à la fois sur le plan épistémique (en ce qui concerne la connaissance)³⁴ et sur le plan moral.

Si la première interprétation est la bonne, alors la personne naturellement douée est très proche d'être vertueuse au sens propre, au point même où elle semblerait pouvoir se passer de l'habituation. En effet, c'est la vertu morale (au sens propre) qui assure la rectitude du but que nous poursuivons (le bien véritable), alors que la sagesse pratique assure celle des moyens pour parvenir à ce but (Aristote, 2007b, *EN*, VI, 13, 1144a8-9)³⁵. Dans le cas de l'*εύφυΐα*, la rectitude du désir est un fait de nature.

L'éloge que fait le Stagirite de ce talent naturel est indubitable³⁶, cependant, il nie que nous devons tout à notre naissance, car, dans ce cas, ni la vertu ni le vice ne seraient volontaires : « même si notre nature propre nous oriente vers les fins bonnes, il dépend malgré tout de nous d'être vertueux ou vicieux et d'accomplir les actions conformes à ces dispositions » (Morel, 2021, p. 137 ; Aristote, 2007b, *EN*, III, 7, 1114b12-25). Le contexte dialectique révèle que l'*εύφυΐα* n'est pas la version la plus aboutie de la doctrine morale d'Aristote, mais le relais d'une vue commune dans l'Antiquité grecque, qui attribuait des qualités hors du commun aux descendants d'un heureux lignage³⁷. Cela étant dit, la différence entre l'*εύφυΐα* et la vertu au sens propre paraît mince, comme le laisse entendre ce passage de l'*EE* :

³³ Aristote, 2005, *Seconds analytiques*, I, 34, 89b10 ; Aristote, 1990, *Parties des animaux*, I, 1, 639a5.

³⁴ « En vue de la connaissance et de la sagesse philosophique, l'aptitude à voir et à avoir vu les conséquences qui suivent de chacune de deux hypothèses opposées est un instrument non négligeable, car il ne reste plus qu'à choisir correctement l'une des deux. Mais il faut avoir un don naturel [εύφυϊ] pour ce type de chose, et c'est cela, le don naturel [εύφυΐα] en matière de vérité : l'aptitude à bien choisir le vrai et à bien éviter le faux. C'est là précisément ce que les gens bien doués par la nature peuvent faire : en effet, aimant et détestant comme il faut ce qui se présente à eux, ils discernent comme il faut ce qu'il y a de meilleur. » (Aristote, 2007d, *Topiques*, VIII, 14, 163b12-15, trad. Brunschwig, p. 133).

³⁵ La sagesse pratique n'est toutefois pas indifférente au *τέλος*, au sens où elle le traduit en quelque chose de faisable. On délibère toujours à partir d'une fin, et c'est par l'intellection de cette fin qu'on découvre les moyens à saisir pour la réaliser. Voir Joachim, 1951, p. 218.

³⁶ « L'éloge de la bonne naissance et du "coup d'œil" moral est inconditionnel. Il nous vaut même, de la part d'Aristote, un superbe morceau de style, chargé de récurrences et d'assonances. L'adverbe *καλῶς* et ses paronymes (« de belle manière », « favorablement », « de plus beau ») sont présents quatre fois, et la terminologie de la naissance et des dispositions naturelles (*φῦναι*, *εύφυής*, *πέφυκεν*, *ἔφη*, *πεφυκέναι*, *εύφυΐα*) apparaît à six reprises. » (Morel, 2021, p. 136).

³⁷ Aristote croyait en effet en une certaine aristocratie morale héréditaire, car si rien ne l'en empêche, la nature veut transmettre la vertu des parents aux enfants (Aristote, 2015, *Pol.*, I, 6, 1255a38-b4 ; voir aussi IV, 8, 1294a19-25 ; V, 1, 1301b2-5). Notons en outre que « les œuvres de la nature sont naturellement toujours aussi bonnes qu'elles peuvent l'être » (Aristote, 2007b, *EN*, I, 10, 1099b23, Tricot p. 74) et que la nature fait toujours de son mieux, à moins d'en être empêchée : « Or nous supposons que c'est toujours le meilleur qui existe dans la nature, si c'est possible » (Aristote, 2002b, *Physique*, VII, 7, 260b22, trad. Pellegrin, p. 423). Le fragment 4 du traité *De la noblesse* [dont le titre pourrait aussi être traduit par *De la bonne naissance*] insiste aussi sur la vertu des ancêtres, tout particulièrement sur le premier de lignée (*ἀρχηγός*), qui agit comme principe ou « souche » vertueuse (*ἀρχή*) en transmettant sa vertu : « La noblesse est l'excellence d'une lignée et l'excellence a de la valeur pour l'homme vertueux ; est vertueuse une lignée dans laquelle se trouvent naturellement beaucoup d'hommes vertueux. Or cela se produit quand, à l'origine de la lignée, se trouve une souche vertueuse. La souche a cette capacité de faire naître beaucoup d'autres êtres pareils à elle. [...] Notre argumentation, en effet, est en quête du vrai, et la souche ici, c'est le principe supérieur à tout. » (Aristote, 1968, *De la noblesse*, fr. 4, lignes 10-21). Selon le traité *Génération des animaux* « Être un principe, c'est... être la cause d'effets multiples, sans avoir soi-même aucun antécédent. » (Aristote, 1961, *Génération des animaux*, V, 7, 787b13, 1968, trad. P. Louis, p. 202).

Car le bien absolu est objet de choix, mais pour quelqu'un c'est ce qui est bon pour lui qui est objet de choix : les deux doivent s'accorder, et cet accord est à la fois l'effet de la vertu et le but de la politique, qui vise à le produire chez qui n'en jouissent pas encore. Un être humain, parce qu'il est humain, est bien disposé [εύθέτος] et en route pour cet accord (par nature en effet, les biens absolus sont bons pour lui) mais tout comme cela vaut plutôt pour un homme que pour une femme, cela vaut plutôt pour une bonne nature [εύφυής] que pour une mauvaise. Par ailleurs, la route passe par le plaisir, car il est nécessaire que les belles choses fassent plaisir. Et lorsqu'il n'y a pas accord, c'est qu'on n'est pas encore parfaitement vertueux³⁸. (Aristote, 2013, *EE*, VII, 2, 1236b39-1237a7, trad. Dalimier légèrement modifiée, p. 205)

Le bien absolu peut être pris par l'être humain comme objet de choix. Or, pour y arriver, il doit d'ordinaire passer par un processus d'habituation, dont les modalités seront déterminées par le législateur. Cette éducation morale a pour fin de produire l'accord entre le bien apparent (ce qui nous apparaît bon) et le bien véritable (ce qui est véritablement bon). Dans ce passage, Aristote admet explicitement des degrés au niveau de la nature des individus. Il affirme qu'on peut être plus ou moins bien disposé pour que les plaisirs *en soi* correspondent à ce qui nous apparaît plaisant *à nous*. Une bonne nature aura tendance à trouver son plaisir dans les actions vertueuses, qui sont des plaisirs en eux-mêmes (Aristote, 2007b, *EN*, I, 9, 1099a5-22). Ces rares personnes sont qualifiées d'« amatrices de nobles actions » (τοῖς δὲ φιλοκάλοις, Aristote, *EN*, I, 9, 1099a13, ma traduction). On peut donc supposer que celles-ci trouvent leur plaisir exclusivement dans les belles choses et qu'elles sont par nature bonnes juges au sujet des plaisirs, repoussant les plaisirs qui sont mauvais ou qui ne s'accordent pas avec la noblesse morale³⁹. Aristote rapproche même, implicitement, le σπουδαῖος (le vertueux) de la personne ayant un bon naturel :

L'homme de bien juge toutes choses avec rectitude, et toutes lui apparaissent comme elles sont véritablement. C'est que, à chacune des dispositions de notre nature il y a des choses bonnes et agréables qui lui sont appropriées ; et sans doute, ce qui distingue principalement l'homme de bien, c'est qu'il perçoit en toutes choses la vérité qu'elles renferment, étant pour elles en quelque sorte une règle et une mesure⁴⁰. (Aristote, 2007b, *EN*, III, 7, 1113a29-33, trad. Tricot, p. 148-149)

Il est dit et du bon naturel et du vertueux qu'ils perçoivent la vérité dans les choses, du moins, en ce qui concerne le bon naturel, qu'il « juge bellement et choisit le bien véritable ». Les choses apparaissent au vertueux telles qu'elles sont véritablement, alors que la personne ayant un bon naturel voit, grâce à sa bonne nature, le bien véritable. La nuance, s'il en est une, est mince. Les deux savent voir et poursuivre le bien véritable.

On pourrait rétorquer que le terme εύφυής signifie, tout d'abord, « qui pousse bien ». Son sens serait dérivé des qualités qu'on attribue à une personne qui possède une « croissance heureuse ». La différence qui en résulte est loin d'être minime, car les termes par lesquels on rendra εύφυής et εύφυΐα détermineront fortement l'influence que l'on attribuera à la nature dans l'éthique aristotélicienne. Autrement dit, traduire εύφυΐα par « bon naturel », « naturellement doué », « talent naturel » ou une autre expression semblable mènera à accorder un poids à la nature, dans l'acquisition de la vertu, qu'elle ne devrait peut-être pas posséder ; à l'inverse, si l'on traduit εύφυής et εύφυΐα par « qui pousse bien » ou « heureuse croissance », on désignera alors

³⁸ Ἐστὶ γὰρ αἱρετὸν μὲν τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, αὐτῷ δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν· ἀ δεῖ συμφωνῆσαι. καὶ τοῦτο ἡ ἀρετὴ ποιεῖ· καὶ ἡ πολιτικὴ ἐπὶ τούτῳ, ὅπως οἵς μήπω ἔστι γένηται. Εὔθέτος δὲ καὶ πρὸ ὁδοῦ ἄνθρωπος ὃν (φύσει γὰρ αὐτῷ ἀγαθά τὰ ἀπλῶς ἀγαθά), ὁμοίως δὲ καὶ ἀνήρ ἀντὶ γυναικὸς καὶ εύφυής ἀφυοῦς, διὰ τοῦ ἡδεός δὲ ἡ ὁδός· ἀνάγκη εἶναι τὰ καλὰ ἡδέα. ὅταν δὲ τοῦτο διαφωνῇ, οὕπω σπουδαῖον τελέως.

³⁹ L'εύφυΐα apparaît aussi dans le catalogue des biens incontestés fait dans Aristote, 2007c, *Rhétorique*, I, 6. Elle est un bien qui peut produire d'autres biens. Lorsqu'on la compare aux autres biens, par exemple la santé, la beauté, la grandeur ou la mémoire, etc., elle est le bien (de l'âme) le plus fortement corrélé au souverain bien (le bonheur).

⁴⁰ ὁ σπουδαῖος γὰρ ἔκαστα κρίνει ὄρθως, καὶ ἐν ἐκάστοις τάληθες αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἐκάστην γὰρ ἔξιν ἵδιά ἔστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἵσως ὁ σπουδαῖος τῷ τάληθες ἐν ἐκάστοις ὄρθην, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὃν.

les progrès moraux qu'a effectué l'élève par l'habitude et l'exercice, ce qui signifie que l'on change de registre : dans le premier cas, les deux termes font partie du moyen « nature » d'accéder à la vertu ; dans le deuxième, ils sont utilisés pour qualifier le produit de l'habitude. Par l'éducation, un nouvel individu a été engendré, de même qu'une seconde nature. De prime abord, les deux termes ne signifieraient donc pas que l'être humain qui en est doté possède en lui *par nature* une capacité supérieure pour la vertu : à l'instar d'une plante dont la croissance sera dite heureuse, il devra bénéficier de soins de qualité (de l'eau, de l'attention, du soleil, peut-être même un ou des tuteurs), et c'est seulement après en avoir bénéficié un certain temps que l'on pourra alors dire qu'« il grandit bien ». Les termes εύφυής et εύφυΐα appartiendraient donc au facteur « habitude » et non « nature » de l'acquisition de la vertu.

Cette interprétation a tout d'abord contre elle les dernières lignes du passage de l'*EN* (Aristote, 2007b, *EN*, III, 7, 1114b8-12), où il est dit qu'on ne peut recevoir ni apprendre ce don de personne. Ensuite, dans la totalité des traductions françaises rencontrées jusqu'à présent, aucun traducteur ne rend ainsi εύφυής ou εύφυΐα. Certaines occurrences des termes n'ont un sens que si elles sont traduites par « bonne nature » ou « naturellement doué ». Enfin, il serait étrange qu'Aristote souhaite à travers ces termes désigner un processus achevé mais qui n'est pas encore la vertu au sens propre : il faudrait que l'εύφυής soit un jalon dans le devenir vertueux, or les passages cités (Aristote, 2007b, *EN*, III, 7, 1114b6-13 ; Aristote, 2007d, *Top.*, VIII, 14, 163b12-15 ; Aristote, 2013, *EE*, VII, 2, 1236b39-1237a7) ne vont pas en ce sens, désignant un don de la nature que l'on a à la naissance. Le Stagirite accorderait-il alors sa créance à Euripide qui, dans l'*Hippolyte*, parle de « ceux pour qui, sans aucune étude, la vertu est un apanage de leur nature [ὅσοις διδακτὸν μηδέν, ἀλλ’ ἐν τῇ φύσει τῷ σωφρονεῖν εἴληχεν] » (Euripide, 428 B.C.E., 1842, *Hippolyte*, vers 78-79, trad. M. Artaud modifiée) ? Il ne faut pas oublier que l'élément « habitude » du devenir vertueux ne peut être escamoté : la personne dotée d'une bonne nature dispose d'une longueur d'avance en ce que son jugement discrimine bellement (κρινεῖ καλῶς) et que l'accord entre plaisirs pour nous et plaisirs en soi est chez elle un don de la nature et non le produit de l'habitude. Il est toutefois indubitable qu'Aristote reconnaît que la nature peut favoriser ou défavoriser un individu dans son parcours moral.

En somme, si la vertu naturelle donnait déjà une attirance pour les belles actions, la personne naturellement douée⁴¹ possède cet amour du noble à un degré supérieur. Il semble donc y avoir une continuité entre les degrés de la vertu naturelle et le bon naturel, qui est son degré supérieur en tant que (1) le bon naturel apparaît plus rationnel que la vertu naturelle (l'opinion correcte à propos du principe des actions devient un bon jugement qui choisit le bien véritable) et que (2) l'accord entre les plaisirs pour nous et les plaisirs en soi, qui admet des degrés et est d'ordinaire le produit de l'éducation, est pleinement réalisé par un don de la nature.

Lorsqu'on analyse le bon naturel et la vertu au sens propre, on ne peut que conclure que la différence est étonnamment mince entre les deux concepts. Si ce n'était du fait que l'εύφυΐα n'est pas explicitement liée ni à la décision ni à la sagesse pratique, la personne naturellement douée et le vertueux se confondent tous deux dans leur choix du bien véritable. Avec un tel don de nature, il est difficile d'imaginer ce qui pourrait faire dévier la personne naturellement douée de son chemin, car ni les plaisirs apparents ni les arguments sophistiques visant à la convaincre que le bien se situe ailleurs que dans la noblesse morale n'auront d'effet sur elle. On peut supposer que ces personnes développeront de plein gré de bonnes habitudes et la sagesse pratique (Kraut, 2007, p. 215-216), la nature leur ayant fourni tout ce qu'elle pouvait pour les faire réussir. Par conséquent, ou bien l'εύφυΐα mènera son possesseur – avec le maximum de certitude que permet la

⁴¹ Elle est φιλόκαλος, « amoureuse du beau », c'est-à-dire de la noblesse morale.

contingence du monde sublunaire – à la vertu au sens propre, ou bien elle permettra de mener une vie bonne sans passer *stricto sensu* par la vertu, à l'instar de la bonne fortune (Rodrigue, 2021, p. 81-86).

Conclusion

La question du rôle que joue la nature dans l'acquisition de la vertu a été jusqu'à récemment délaissée dans la littérature pour une bonne raison : ce n'est pas par nature que nous devenons vertueux (Aristote, 2007b, *EN*, II, 1, 1103a17-b2 ; II, 6, 1106a9-10), mais bien grâce au développement de dispositions stables produisant des actions vertueuses (εξεις) et à l'acquisition de la sagesse pratique (φρόνησις), fruits d'une éducation morale, elle-même déterminée par l'art politique. Le facteur « nature » ne dépend pas de nous, comme le dit explicitement Aristote : « Les dons de la nature ne dépendent évidemment pas de nous, mais c'est par l'effet de certaines causes divines qu'ils sont l'apanage de ceux qui, au véritable sens du mot, sont des hommes fortunés » (Aristote, 2007b, *EN*, X, 9, 1179b21-23, trad. Tricot, p. 561). Si la nature joue un rôle dans le développement moral, c'est donc au niveau de la constitution naturelle de l'être humain, en tant que la nature humaine comprend la vertu comme potentialité, ou par l'effet d'un don naturel. Compte tenu de cela, il est raisonnable pour les étudiants de l'éthique d'Aristote d'avoir délaissé cet élément et de s'être concentrés sur les deux autres (l'habitude et la raison), qui jouent un rôle plus crucial dans le développement moral et qui dépendent davantage de l'être humain (Leunissen, 2017, p. 3-4).

Néanmoins, le rôle que joue la nature dans l'acquisition de la vertu ne doit pas être négligé, puisqu'en tant que premier facteur menant à la vertu, il constitue le socle sur lequel s'appuieront par la suite l'habitude et la raison. Dans les *Politiques*, Aristote soutient que les trois facteurs doivent être harmonisés et qu'un grave manque ou un défaut au niveau d'un des trois rendra impossible l'acquisition de la vertu (Aristote, 2015, *Pol.*, VII, 13, 1332b5-6 ; 15, 1334b10-13). Autrement dit, si l'on naît avec une nature « défaillante », que l'on ne développe pas les dispositions habituelles stables à bien agir que sont les vertus ou que notre raison, pour un motif ou un autre, est incapable d'appréhender correctement le souverain bien, on ne pourra jamais acquérir la vertu au sens propre. Dans cette optique, les diverses pratiques eugénistes recommandées dans les *Politiques*⁴² montrent qu'Aristote voyait un lien entre la qualité de la progéniture et la réalisation du bien dans la cité (Morel, 2021, p. 248). Le programme à l'intention des législateurs, qui porte sur la réglementation des unions conjugales, établit ceci : « Pour en revenir à notre point de départ, il faut veiller à ce que le corps des enfants procréés soit conforme à la volonté du législateur » (Aristote, 2015, *Pol.*, VII, 16, 1335a4-6, trad. Pellegrin, p. 512). Le point de départ, mentionné un peu plus tôt, est que, dans l'éducation, on doit d'abord prendre soin du corps avant de prendre soin de l'âme, et qu'ensuite l'on prendra soin du désir. Il y a un rapport de supériorité à l'œuvre ici, et c'est pourquoi « le soin que l'on prend du désir doit être en vue de l'intellect, et celui du corps en vue de l'âme » (Aristote, 2015, *Pol.*, VII, 15, 1334b26-28, trad. Pellegrin, p. 510). Enfin, la qualité du sang était, pour Aristote, une composante essentielle de sa politique eugéniste. Elle permettrait de favoriser la création et le maintien d'un yévoç de qualité supérieure (Damet, 2017a, paragr. 15 et paragr. 19)⁴³.

Dans la mesure où la politique est l'art architectonique en vue duquel tous les autres arts sont subordonnés, que sa fin est le bonheur et que le bonheur est atteint par la possession et l'exercice de la vertu en sens propre,

⁴² L'exercice physique pour les deux parents, la perte de la virginité à un certain âge, la limitation de la procréation à une certaine période de la vie, ne pas nourrir les enfants « estropiés » (πεπρωμένων). Cf. Aristote, 2015, *Pol.*, VII 16, particulièrement 1335b28-33 ; Platon, 2004, *République*, V, 460e.

⁴³ Voir aussi Damet (2017b, p. 44-45) et Torrente (2023, p. 101-104).

il est raisonnable pour le législateur ou le politique de vouloir contrôler toutes les variables : désirant mettre tout en œuvre pour rendre les citoyens aussi bons que possibles, ils ne doivent pas laisser la procréation au hasard. Il leur faut prendre en main le facteur « nature » de l'acquisition de la vertu, afin de favoriser, chez la progéniture, une forte vertu naturelle, une bonne naissance (*εύγένεια*) ou une bonne nature (*εύφυΐα*)⁴⁴. Bien que la nature soit à elle seule insuffisante pour garantir l'acquisition de la vertu au sens propre et qu'une nature douée d'une forte vertu naturelle ou d'un bon naturel ne puisse escamoter la nécessité de l'habituation, il reste que la nature détermine partiellement notre parcours moral. Que l'*εύφυΐα* soit un cadeau divin ou le résultat de l'hérédité, nous avons affaire à un don de la nature qui représente, à tout prendre, la voie royale en direction de la vertu et de la vie bonne. À la lumière de l'analyse des concepts de bon naturel et de vertu naturelle, il est maintenant clair que, pour Aristote, la nature joue un rôle non négligeable dans l'acquisition de la vertu.

Références bibliographiques

Sources primaires

- Aristote. (1961). *De la génération des animaux* (édition bilingue ; texte établi et traduit par P. Louis). Les Belles Lettres.
- Aristote. (1968). *De la richesse – De la prière – De la noblesse – Du plaisir – De l'éducation. Fragments et témoignages* (dirigé par P.-M. Schuhl, traduit par J. Aubonnet, J. Bertier, J. Brunschwig, P. Hadot, J. Pépin et P. Thillet). Presses universitaires de France.
- Aristote. (1990). *Les parties des animaux* (édition bilingue ; texte établi et traduit par P. Louis). Les Belles Lettres.
- Aristote. (1995). *Les Grands Livres d'Éthique* [aussi appelés *Magna Moralia* ; MM] (traduit par C. Dalimier). Arléa.
- Aristote. (2002a). *Catégories* (édition bilingue, texte établi et traduit par R. Bodéüs). Les Belles Lettres.
- Aristote. (2002b). *Physique* (traduit par P. Pellegrin). Flammarion.
- Aristote. (2004). *Éthique à Nicomaque* (traduit par R. Bodéüs). Flammarion.
- Aristote. (2005). *Seconds Analytiques. Organon IV* (édition bilingue ; traduit par P. Pellegrin). Flammarion.
- Aristote. (2007a) *Catégories. Sur l'interprétation. Organon I-II* (édition bilingue ; traduit par M. Crubellier, C. Dalimier et P. Pellegrin). Flammarion.
- Aristote. ([1959] 2007b). *Éthique à Nicomaque* (traduit par J. Tricot). Vrin.
- Aristote. (2007c). *Rhétorique* (traduit par P. Chiron). Flammarion.
- Aristote. (2007d). *Topiques. V-VII* (édition bilingue ; texte établi et traduit par J. Brunschwig). Les Belles Lettres.

⁴⁴ « De même, en effet, qu'il faut que les divers artisans, comme le tisserand ou le constructeur bateaux, disposent eux aussi d'une matière convenable à leur ouvrage (car plus cette matière se trouve préparée avec soin, et plus beau sera le produit de leur art), de même en est-il pour l'homme politique et le législateur qui doivent disposer de la matière appropriée convenablement apprêtée. » (*Pol.*, VII 4, 1325b42-1326a5, trad. Pellegrin, p. 468).

- Aristote. (2008a). *Catégories. De l'interprétation. Organon I et II* (édition bilingue ; traduit par J. Tricot). Vrin.
- Aristote. (2008b). *Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da virtude moral* (traduit par M. Zingano). Odysseus.
- Aristote. (2008c). *Métaphysique* (traduit par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin). Flammarion.
- Aristote. ([1967] 2009). *Topiques. I-IV* (édition bilingue ; texte établi et traduit par J. Brunschwig). Les Belles Lettres.
- Aristote. (2013). *Éthique à Eudème* (édition bilingue ; traduit par C. Dalimier). Flammarion.
- Aristote. (2014). *The Great Ethics of Aristotle* (traduit et commenté par P. L. P. Simpson). Routledge.
- Aristote. (2015). *Les Politiques* (traduit par P. Pellegrin). Flammarion.
- Aristote. (2017). *Histoire des animaux* (traduit par P. Pellegrin). Flammarion.
- Aristote. (2023). *Aristotelis Ethica Eudemia* (texte grec établi par C. Rowe). Oxford Classical Texts.
- Euripide. (1842). *Hippolyte* (texte traduit par M. Artaud). Charpentier, Libraire-éditeur.
- Lucien de Samosate. (2015). Comment il faut écrire l'histoire. Dans *Oeuvres complètes* (traduites par A. Billault et É. Marquis, p. 877-902). Éditions Bouquins.
- Pindare. (1962). *Olympiques. Pythiques* (édition bilingue ; texte établi et traduit par A. Puech). Les Belles Lettres.
- Platon. ([2002] 2004). *La République* (traduit par G. Leroux). Flammarion.
- Théognis. ([1948] 2003). *Poèmes élégiaques* (édition bilingue ; texte établi et traduit par J. Carrières). Les Belles Lettres.

Études

- Alesse, F. (2018). *Aristotle on Prescription. Deliberation and Rule-making in Aristotle's Practical Philosophy*. Brill.
- Aubenque, P. (2011). *Paideia et Phusis dans la conception grecque antique*. Dans P. Aubenque (dir.), *Problèmes aristotéliciens – Philosophie pratique* (p. 93-100). Vrin.
- Balaudé, J.-F. (1997). Nature et norme dans les traités éthiques d'Aristote. Dans P.-M. Morel (dir.), *Aristote et la notion de nature* (p. 95-127). Presses universitaires de Bordeaux.
- Besnier, B. (2003). Aristote et les passions. Dans B. Besnier, P. Moreau et L. Renault (dir.), *Les passions antiques et médiévales : théories et critiques des passions*, I (p. 29-94). Presses universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.bedou.2003.01.0029>.
- Damet, A. (2017a). Quand les philosophes voient rouge. Sang, sélection et hiérarchie chez Platon et Aristote. Dans Bodiou, L. et Mehl, V. (dir.), *L'Antiquité écarlate. Le sang des Anciens* (p. 167-182). Presses universitaires de Rennes.
- Damet, A. (2017b). De Sparte à l'île du Soleil. Eugénisme et communauté des enfants dans les utopies de la Grèce ancienne. *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 124(3), 31-48.

- Des Places, É. (1958). L'éducation des tendances chez Platon et Aristote. *Archives de Philosophie*, 21(3), 410-422.
- Des Places, É. (1949). *Pindare et Platon*. Beauchesne.
- Dominick, Y.H. (2006). Teaching Nature Natural Virtue and Practical Wisdom in the Nicomachean Ethics. *Southwestern Philosophical Society*, 22(1), 103-111.
- Donini, P. L. (2010). *Aristotle and Determinism* (traduit par L. Kopp). Éditions Peeters.
- Dudley, J. (2010). *Aristotle's Concept of Chance. Accidents, Cause, Necessity and Determinism*. State University of New York Press.
- Farina, F. (2019). La natura e gli stati abituali nell'*'Etica Nicomachea*. Analogie e differenze. Dans G. Bagnati, M. Cassan, A. Morelli (dir.), *Le Varietà del naturalismo. Incontri Ca' Foscari (Philosophica 4*, p. 31-45). Edizioni Ca' Foscari.
- Gauthier, T. (2019). φύσις, ἔθος, λόγος : comment devient-on vertueux. Lecture de *Politiques*, VII, 13. *Polis, The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 36, 77-96.
- Gautier, R.-A. et Jolif, J.-Y. (1970). *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire* (4 volumes). Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain.
- Joachim, H. H. (1951). *Aristotle. The Nicomachean Ethics* (édité par D. A. Rees). Clarendon Press.
- Johnson, M. R. (2015). Luck in Aristotle's *Physics* and *Ethics*. Dans D. Henry et K. M. Nielsen (dir.), *Bridging the Gap Between Science and Ethics* (p. 254-275). Cambridge University Press.
- Kraut, R. (2007). Nature in Aristotle's *Ethics* and *Politics*. Dans *Social Philosophy and Policy*, 24(2), 199-219.
- Leunissen, M. (2017). *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*. Oxford University Press.
- Lennox, J. G. (2015). Aristotle on the biological roots of virtue: The natural history of natural virtue. Dans D. Henry et K. M. Nielsen (dir.). *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics* (p. 193-213). Cambridge University Press.
- Merker, A. (2016). *Le principe de l'action humaine selon Démosthène et Aristote. Hairesis-Prohairesis*. Les Belles Lettres.
- Merker, A. ([2011], 2016b). *Une morale pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*. Les Belles Lettres.
- Morel, P.-M. (1997). *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques* (dir.). Presses universitaires de Bordeaux.
- Morel, P.-M. (2021). *La nature et le bien. L'éthique d'Aristote et la question naturaliste*. Peeters.
- Morel, P.-M. (1997). L'habitude, une seconde nature. Dans P.-M. Morel (dir.), *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques* (p. 131-148). Presses universitaires de Bordeaux.
- Natali, Carlo. (2001). *The Wisdom of Aristotle*. State University of New York Press.
- Ramsay, H. (1998). Natural Virtue. *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, XXXVII(2), 341-360.

- Rodrigue, Louise. (2021). *L'idéal éthique et son revers chez Aristote*. Hermann/Presses de l'Université Laval.
- Rowe. C. (2023). *Aristotelica. Studies on the Text of Aristotle's Eudemian Ethics*. Oxford University Press.
- Torrente, L. (2023). L'influence de l'environnement durant l'embryogenèse chez Aristote. Les effets sur la vertu naturelle. *Les Études Philosophiques*, 3(146), 93-116.
- Vergnières, S. (1995). *Éthique et politique chez Aristote. Physis, Ethos, Nomos*. Presses universitaires de France.
- Viano, C. (2007). Aristotle and the starting point of moral development: the notion of natural virtue. Dans S. Stern-Gillet et K. Corrigan (dir.), *Reading Ancient Texts : Essays in Honour of Denis O'Brien* (Volume II, Aristotle and neoplatonism, (p. 23-42). Brill.
- Viano, C. (2011). Vertus naturelles et unité des vertus. Alexandre et le modèle de la *mixis*. *Revista Filosófica de Coimbra*, 39, 7-22.
- Ward, J. K. (2005). Aristotle on *Physis*: Human nature in the *Ethics* and *Politics*. *POLIS*, 22(2), 287-308.
- Zingano, M. (2022). Completude e perfeição em Arisóteles. *Analytica*, 26(1), 4-17.