

Preprint version

L'INFLUENCE DE L'ENVIRONNEMENT DURANT L'EMBRYOGENÈSE CHEZ ARISTOTE. LES EFFETS SUR LA VERTU NATURELLE

*La vertu naturelle*¹

La question de la relation entre éthique et philosophie de la nature a reçu un grand intérêt de la part des chercheurs ces dernières années, notamment avec la publication de certains ouvrages : *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, édité par Devin Henry et Karen Margrethe Nielsen², le livre de Mariska Leunissen, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*³, et récemment *La nature et le bien. L'éthique d'Aristote et la question naturaliste* de Pierre-Marie Morel⁴. Dans cet article, je consacrerai une attention particulière à la vertu naturelle et au rapport qu'elle entretient avec l'environnement. Dans la première partie, il sera question de déterminer ce qu'est la vertu naturelle. Cette étude nous conduira ensuite, dans une deuxième partie, à une analyse de la composition matérielle de l'être humain, notamment en ce qui concerne la nature et les différentes qualités du sang, en tant qu'elles peuvent modifier dans un certain sens le caractère d'un individu. Enfin, dans la troisième partie, cette analyse de l'influence du corps et des vertus naturelles sur l'éthique sera élargie jusqu'à comprendre les possibles effets de l'environnement sur la constitution matérielle et la conduite humaine.

1. Une première version de ce travail a été présentée le 27 février 2020, à Paris, dans le cadre du séminaire *Causes, passions, actions (III). L'individu et la communauté*, organisé par Cristina Viano. Je tiens à remercier tous les participants pour leurs remarques et suggestions. Je remercie aussi Isabelle Chouinard pour ses corrections de langue.

2. D. Henry, K. M. Nielsen (dir.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015. Ce volume est important car il met en lumière l'existence d'une méthode « commune » pour les œuvres de biologie et celles d'éthique, selon la méthode des définitions des *Analytiques postérieurs*.

3. M. Leunissen, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2017.

4. P.-M. Morel, *La nature et le bien. L'éthique d'Aristote et la question naturaliste*, Louvain, Peeters, 2021.

Tout d'abord, il faut déterminer le concept de « vertu naturelle » (*ἡ φυσικὴ ἀρετή*) tel qu'il est introduit par Aristote en *Éthique à Nicomaque* VI 13⁵. Ce concept n'est pas réellement développé dans d'autres passages du corpus, ni étudié d'une façon analytique par le Stagirite, mais il est tout à fait central, comme on le verra dans la suite, étant donné le rôle qu'il joue par rapport à l'être vertueux au sens propre.

Dans *EN* VI 13, Aristote propose un rapprochement entre la sagesse pratique (*φρόνησις*) et une certaine faculté (*δύναμις*) qu'on appelle habileté (*δεινότης*), en disant tout de suite que les deux choses ne sont point identiques et, en même temps, qu'il n'y a pas de sagesse pratique sans habileté.

Alors, il faut encore retourner jeter un coup d'œil sur la vertu. La vertu se présente en effet à peu près comme la sagesse pratique, qui entretient avec l'habileté un rapport non pas d'identité, mais de ressemblance : il y a le même rapport entre la vertu naturelle (*φυσικὴ ἀρετή*) et la vertu au sens fort du terme (*τὴν κυρίαν*). Tout le monde pense en effet que les traits de son caractère (*ἥθον*) lui sont donnés d'une certaine façon (*πως*) par la nature, car nous avons un sens de la justice, une inclination à la tempérance, un fond de courage et les autres vertus dès la naissance (*εὐθὺς ἐκ γενετῆς*). Malgré tout, nous sommes en quête d'autre chose, qui est le bien au sens fort (*τὸ κυρίως ἄγαθὸν*) ; et nous cherchons à posséder ces qualités d'une autre façon. En effet, les états < habituels > naturels appartiennent aux enfants et aux bêtes aussi, mais faute d'intelligence, elles leur sont visiblement nocives. Quoi qu'il en soit, une chose au moins paraît claire : c'est qu'il en va ici comme dans le cas d'un corps vigoureux qui se déplace à l'aveuglette et à qui il arrive de faire une chute vigoureuse parce qu'il n'a pas la vue. En revanche, s'il acquiert l'intelligence (*λάβῃ νοῦν*), l'homme se montre dans son action tout différent et son état (*ἔξις*) < naturel >, bien que semblable, devient à ce moment vertu au sens fort. Par conséquent, tout comme il y a deux espèces (*εἶδος*) pour la partie opinative, l'habileté et la sagesse pratique, de la même façon il y en a deux aussi pour la partie morale : la vertu naturelle d'un côté, la vertu au sens fort de l'autre. Et parmi elles, la vertu au sens fort ne peut naître sans sagesse pratique⁶.

Le texte est très riche et complexe, il faut donc l'analyser point par point. Tout d'abord, Aristote voudrait établir un rapprochement entre d'un

5. Abrégé par la suite *EN* suivi du numéro de livre et de chapitre.

6. *EN* VI 13, 1144b1-17 : « Σκεπτέον δὴ πάλιν καὶ περὶ ἀρετῆς· καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ παραπλησίως ἔχει ώς ἡ φρόνησις πρὸς τὴν δεινότητα – οὐ ταῦτὸ μέν, ὅμοιον δέ – οὕτω καὶ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ πρὸς τὴν κυρίαν. πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἔκαστα τῶν ἥθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοί καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τάλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς· ἀλλ’ ὅμως ζητοῦμεν ἔτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον ὑπάρχειν. καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἔξεις, ἀλλ’ ἀνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι. πλὴν τοσοῦτον ἔοικεν ὁρᾶσθαι, ὅτι ὥσπερ σώματι ισχυρῷ ἀνευ δύνεως κινούμενῳ συμβαίνει σφάλλεσθαι ισχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν δψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα· ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει· ἡ δὲ ἔξις ὅμοιά οὖσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετή. ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἔστιν εἰδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ

côté le couple sagesse pratique/habileté et de l'autre le couple vertu au sens propre/vertu naturelle. En effet, même si l'habileté n'est pas identique à la sagesse pratique, les deux sont néanmoins liées d'une certaine manière : étant donné que pour avoir de la sagesse pratique il faut d'abord de l'habileté, on peut affirmer que l'habileté est une condition nécessaire (et non suffisante) de la sagesse pratique. En même temps, la vertu au sens propre est liée à la vertu naturelle sans pour autant coïncider avec elle. On pourrait donc penser à établir un rapport d'analogie entre les deux couples de termes, même si l'ordre de présentation des termes de ce rapport analogique n'est pas donné précisément par Aristote. Le rapport se présenterait de la manière suivante : l'habileté appartient à la sagesse pratique de la même manière que la vertu naturelle appartient à la vertu au sens propre.

habileté : sagesse pratique = vertu naturelle : vertu au sens propre
δεινότης : φρόνησις = φυσική ἀρετή : ἀρετὴ κυρία

Or, si l'habileté est ce qui nous permet de bien accomplir une certaine action même si elle est absolument indifférente par rapport au but, la φρόνησις en revanche nous révèle l'action qui est ou n'est pas à poursuivre pour accomplir la fin⁷. 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. Si le rapport d'analogie se présente d'une telle façon, comment se détermine la vertu naturelle ? Aristote commence en disant qu'il y a une opinion partagée selon laquelle les traits des caractères individuels sont en quelque sorte donnés par nature (φύσει). Cela signifie qu'on a tous un sens de la justice, une inclination à la tempérance, un fond de courage et d'autres inclinations naturelles à partir du moment précis où nous sommes nés (εὐθὺς ἐκ γενετῆς)⁸. Dans l'expression « vertu naturelle », le terme φυσικὴ est donc à prendre comme synonyme de quelque chose d'inné, d'intrinsicement constitutif de l'individu en question⁹. Nous pouvons fournir dès maintenant un exemple : on peut dire que le courage provoqué par l'ardeur (θυμός), en *EN* III 11, est un cas paradigmatic de vertu naturelle¹⁰. En effet, dans plusieurs textes d'Aristote, les facultés cognitives et les caractères dépendent fortement de la constitution

ηθικοῦ δύο ἔστι, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως (trad. Bodéus modifiée). » Cf. MM I 34, 1198a2-15.

7. *EN* VI 11, 1143a8-9.

8. Voir Platon, *Lois* IV, 710a : « [la tempérance est] celle qui s'épanouit naturellement dès le début, chez les enfants et les animaux, de sorte que les uns sont déréglos dans l'usage des plaisirs, les autres réglés (trad. Des Places). »

9. C. Viano, « Aristotle and the Starting Point of Moral Development. The Notion of Natural Virtue », in K. Corrigan, S. Stern-Gillet (dir.), *Reading Ancient Texts*, vol. II *Aristotle and Neoplatonism*, Leiden, Brill, 2008, p. 33. Voir aussi P.-M. Morel, « Nature, habitudes, vertus », in *La nature et le bien*, op. cit., p. 144-145.

10. *EN* III 11, 1116b23-1117a9.

matérielle des organismes. Autrement dit, il semble y avoir une dépendance directe de la vertu naturelle par rapport à la matière des corps vivants. Nous verrons dans la suite comment cette relation de dépendance est structurée, surtout par rapport aux influences extérieures. Dans l'immédiat, il est important de clarifier le rapport qu'on a établi entre vertu naturelle et vertu au sens propre.

En introduisant la vertu naturelle, Aristote précise tout de suite que nous, en tant qu'êtres humains adultes, sommes en quête d'autre chose, c'est-à-dire du bien au sens propre qui nous est donné par la vertu. Par ailleurs, les enfants et les bêtes ont eux aussi des états naturels (φυσικαὶ ἔξεις), mais puisqu'ils n'ont pas d'intellect pratique, ces inclinations innées leur sont visiblement nocives¹¹. Le Stagirite affirme enfin que l'état naturel peut devenir à un certain moment vertu au sens fort : « [...] s'il acquiert l'intelligence, l'homme se montre dans son action tout différent et son état (ἔξις) < naturel >, bien que semblable, devient à ce moment vertu au sens fort¹². »

Afin d'élargir la recherche sur le rapport entre vertu naturelle et vertu morale, un passage d'*Éthique à Eudème* III 7 doit être pris en compte :

Toutes ces médiétés [traits de caractère] sont louables, mais ce ne sont pas des vertus (leurs contraires ne sont pas non plus des vices). En effet, elles ne dépendent pas d'un choix délibéré. Mais elles appartiennent toutes dans la division des affections puisque chacune d'elles est une affection en quelque sorte, et parce qu'elles sont naturelles (φυσικὰ), on les associe à des vertus naturelles. En effet, comme on le verra plus loin, chaque vertu existe en quelque sorte à la fois de façon naturelle et d'une autre façon, accompagnée de sagesse pratique¹³.

On s'aperçoit aisément que la description correspond bien au passage d'*EN* VI 13. En effet, la vertu existe soit comme vertu naturelle, soit comme vertu accompagnée de sagesse pratique, c'est-à-dire comme vertu au sens propre. Mais la vertu morale, elle, dépend d'un choix délibéré. Ce qui différencie finalement la vertu morale de la vertu naturelle est donc le fait d'être une *ἔξις προαιρετική*¹⁴, un état stable qui exprime une décision

11. Voir *HA* VIII 1, 588b1 : « [...] mais l'âme de l'enfant ne diffère pas pour ainsi dire de celle des bêtes, à cette époque (trad. Bertier). »

12. *EN* VI 13, 1144b12-13 : « ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει· ή δ' ἔξις ὁμοία οὖσα τότ' ἔσται κυρίως ἀρετή (trad. Bodéüs). »

13. *Éthique à Eudème* [abrégé par la suite *EE*] III 7, 1234a24-30 : « πᾶσαι δ' αὗται οἱ μεσότητες ἐπαινεταὶ μέν, οὐδὲ εἰσὶ δ' ἀρεταῖ, οὐδὲ αἱ ἐναντίαι κακίαι· ἀνεν προαιρέσεως γάρ, ταῦτα δὲ πάντ' ἔστιν ἐν τοῖς τῶν παθημάτων διαιρέσειν· ἔκαστον γάρ αὐτῶν πάθος τι ἔστιν, διὰ δὲ τὸ φυσικὰ εἶναι εἰς τὰς φυσικὰς συμβάλλεται ἀρετάς· ἔστι γάρ, ὥσπερ λεχθῆσται ἐν τοῖς ὕστερον, ἐκάστη πως ἀρετὴ καὶ φύσει καὶ ἄλλως μετὰ φρονήσεως (trad. Dalimier modifiée). »

14. *EN* II 6, 1106b36 : « Par conséquent, la vertu est un état habituel qui exprime des décisions. »

dont nous sommes le principe¹⁵. Par conséquent, elle doit être accompagnée de sagesse pratique¹⁶. En général, tout le monde a vu un lien entre la vertu et le raisonnement correct, mais Aristote veut insister sur ce point en disant qu'il n'y a pas d'autre possibilité : une vertu sans raisonnement correct, sans sagesse pratique, n'est pas une vertu morale au sens propre, elle sera tout au plus une vertu naturelle.

Jusqu'ici, j'ai montré que la vertu naturelle se caractérise comme un état naturel qu'on possède dès la naissance¹⁷ et que cette vertu, bien qu'elle soit absolument insuffisante toute seule pour l'action morale, peut devenir vertu au sens propre après un processus d'éducation qui porte l'agent à acquérir un état habituel accompagné de raisonnement correct. C'est le cas notamment des enfants : ils ont en effet des états naturels dès qu'ils naissent, mais jusqu'à leur maturité, c'est-à-dire jusqu'à la possession d'un intellect pratique, ils ne peuvent pas être vertueux. Tout animal – être humain compris – a donc des caractères ou des états naturels dès sa naissance, mais l'être humain seul peut devenir un vrai sujet moral, car les autres animaux sont dépourvus d'intellect¹⁸. La vertu au sens propre semble donc se configurer comme un accomplissement vers le bien et le beau grâce aux états moraux acquis à travers l'habitude et au raisonnement correct de la sagesse pratique qui accompagne et dirige nos actions en fonction du but. Bref, la vertu naturelle fait finalement partie du caractère (*èπι τοῦ ήθικοῦ*), car elle joue effectivement un rôle dans le processus éthique qui s'achève avec l'état vertueux achevé¹⁹.

La relation particulière entre vertu naturelle et vertu au sens propre peut être clarifiée grâce à un passage très connu, le premier chapitre du livre II de l'*EN*.

Mais si elle [la vertu] est morale, elle est le fruit de l'habitude. C'est même de là qu'elle tient son nom moyennant une petite modification du mot *ethos*. D'où il appert aussi qu'aucune des vertus morales ne nous est donnée naturellement. En effet, rien de ce qui est naturel ne se modifie en nous par l'habitude. Ainsi, la pierre qui se porte naturellement vers le bas ne peut prendre l'habitude de se porter vers le haut, même si on veut la lui faire contracter en la jetant dix mille fois en l'air. On ne peut faire non plus que le feu se porte vers le bas, et aucun comportement naturel (οὐδὲν τῶν ἄλλως πεφυκότων) ne peut se modifier par l'habitude (ἄλλως ἀν ἐθισθείη). Par conséquent, ce n'est ni

15. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Puf, 1963, p. 119-120.

16. Voir *EN* VI 13, 1144b21-28.

17. Voir *Cat.* 8, 9b35-10a2.

18. Voir *Pol.* VII 13, 1332a42-b1. Voir J.G. Lennox, « Aristotle on the Biological Roots of Virtue. The Natural History of Natural Virtue », in D. Henry, K.M. Nielsen (dir.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, op. cit., p. 193-213.

19. Voir D. Lefebvre, « Avoir un *éthos* et être *philotoiontos*. Sur le sens de la notion d'*éthos* dans les *Éthiques* d'Aristote », in A. Hourcade, R. Lefebvre (dir.), *Aristote, rationalités*, Mont-Saint-Aignan, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2011, p. 155-172, ici p. 162.

naturellement ni contre nature (*παρὰ φύσιν*), que nous sont données les vertus. Au contraire, c'est dans notre nature de les recevoir (*πεφυκόσι μὲν ἡμῖν*), alors qu'elles sont perfectionnées en nous, par le moyen de l'habitude. De plus, tout ce que la nature met à notre disposition, nous l'apportons d'abord sous forme de capacités et ensuite nous y répondons par nos actes, comme on le voit précisément dans le cas des sens. Ce n'est pas, en effet, de l'acte fréquent de voir ou de l'acte fréquent d'entendre que nous tirons nos facultés des sens, mais l'inverse : c'est parce que nous les possédons que nous en avons fait usage et ce n'est pas l'usage qui nous en a donné la possession. Or les vertus, nous les tirons d'actes préalables, comme c'est le cas des techniques au demeurant. En effet, ce qu'on doit apprendre à faire, c'est en le faisant que nous l'apprenons²⁰.

Aristote affirme ici très clairement qu'aucune vertu morale n'advient par nature et que tout ce qui est naturel en nous ne se modifie pas par l'habitude. Les deux domaines semblent donc absolument séparés l'un par rapport à l'autre. L'exemple de la pierre est significatif pour nous faire comprendre que toute tendance naturelle ne peut pas être modifiée, en tant que telle, par l'habitude. Autrement dit, il y a des *présupposés naturels* qui ne peuvent pas être changés, on les a dès la naissance, comme notre caractère. Aristote écarte donc toute possibilité qu'il puisse y avoir un développement moral qui soit entièrement naturel.

D'autre part, si la vertu morale n'advient pas selon nature (*φύσει*), elle n'est pas non plus contre nature (*παρὰ φύσιν*). En effet, Aristote affirme que « c'est dans notre nature (*πεφυκόσι ἡμῖν*) de recevoir les vertus, alors qu'elles sont perfectionnées en nous, par le moyen de l'habitude²¹ ». Il semble donc dire que *nous* – les êtres humains – sommes naturellement aptes à recevoir les vertus, mais pour les posséder il faut que l'habitude agisse comme cause (*διὰ τοῦ ἔθους*) et non la nature. En d'autres termes, nous possédons des dispositions naturelles données (le participe parfait *πεφυκόσι* marque bien ce fait) qui fournissent un point de départ déterminé et nous permettent d'être vertueux, à condition qu'elles soient développées grâce à l'habitude et à la sagesse pratique. On ne devient vertueux

20. *EN* II 1, 1103a17-33 : « ή δ' ἡθική ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὐ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμίᾳ τῶν ἡθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται· οὐθὲν γάρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται, οἷον ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἀνέθισθεί ἀντοφέρεσθαι, οὐδὲ ἀν μυριάκις αὐτὸν ἐθίζῃ τις ἀντοφέρειν, οὐδὲ τὸ πῦρ κάτω, οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως πεφυκότων ἄλλως ὃν ἐθισθείη. οὐτ' ἄρα φύσει οὕτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταῖ, ἄλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. ἔτι δσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται, τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομιζόμεθα, ὑστερὸν δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν (ὅπερ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων δῆλον· οὐ γάρ ἐκ τοῦ πολλάκις ιδεῖν ἡ πολλάκις ἀκοῦσαι τὰς αἰσθήσεις ἐλάβομεν, ἀλλ' ἀνάπαλιν ἔχοντες ἐχρησάμεθα, οὐ χρησάμενοι ἔσχομεν). τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὕσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν ἀ· γάρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν (trad. Bodéüs modifiée). » Cf. *MM* I 6, 1186a1-2.

21. *EN* II 1, 1103a24-26.

ni par nature ni contre nature, mais par l'achèvement de la fin qui est en nous selon nature²².

Il me semble donc qu'Aristote souhaite réfuter l'opinion que la vertu naturelle soit identique à la vertu au sens propre. On peut retrouver le même motif dans le passage d'où nous sommes partis, c'est-à-dire *EN VI 13*. Dans ce texte, Aristote disait justement que la vertu naturelle est *semblable* à la vertu au sens propre, mais il serait une erreur d'affirmer leur *identité*. Dire qu'on est vertueux par nature signifierait affirmer une morale aristocratique, laquelle donnait notamment une très grande importance au fait d'être bien nés, comme on peut le lire dans les poèmes de Théognis et Pindare²³. On retrouve par ailleurs un discours très intéressant sur le caractère (*ἥθος*) de la noblesse en *Rhet. II 15*, où l'on envisage la possibilité de décadence pour les γένη bien doués : « [...] car il y a de bonnes et de mauvaises récoltes dans les familles humaines, comme dans les produits du sol²⁴. » Par ailleurs, ce type de rapprochement entre lignées et récolte reviendra dans un autre texte (*EN X 10*) que je discuterai plus bas. Il reste pourtant évident que ce qui compte chez Aristote est l'habitude, même si les états naturels ne sont pas sans importance.

Afin de voir tout ce qu'on vient de dire sur la vertu naturelle et son rapport avec la vertu au sens propre dans un contexte différent mais tout près de l'éthique, on peut citer un passage de la *Politique* :

Par ailleurs, on devient bon et vertueux par (*διὰ*) trois moyens, qui sont nature, habitude, raison. En effet, il faut d'abord posséder à la naissance la nature humaine et non celle d'un quelconque autre animal, posséder un corps et une âme d'une certaine sorte. Pour certaines qualités, il n'est pas utile de les posséder à la naissance, car les habitudes les font changer. Certaines ont une nature qui les fait pencher de deux côtés et vont vers le pire ou le meilleur du fait des habitudes. Or les animaux autres que l'homme vivent avant tout en suivant la nature, quelques-uns peu nombreux suivent aussi leurs habitudes, mais

22. R.-A. Gauthier, J.-Y. Jolif, *Aristote. L'éthique à Nicomaque : introduction, traduction et commentaire*, vol. 2, Louvain/Paris, Peeters, 1970, II 1, p. 108-109, renvoient à *Phys. VII 3*, 246a10-b2 et *Metaph. Δ 16*, 1021b20-23 : « [...] la vertu est aussi un achèvement ; en effet, chaque chose est achevée lorsque, par rapport à la forme de son excellence propre, il ne lui manque aucune partie de ce qui, par nature, constitue sa grandeur. » Voir aussi G. Aubry, « *Dunamis et Energeia* dans l'éthique aristotélicienne. L'éthique du démonique », in G. R. Dherbey, G. Aubry (dir.), *L'excellence de la vie. Sur l'« Éthique à Nicomaque » et l'« Éthique à Eudème » d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002, p. 78.

23. Théognis et Pindare insistent sur l'importance de la nature et la supériorité des dispositions innées sur ce qui est acquis par l'enseignement. Voir Théognis, *Poèmes élégiaques*, I 429-438 : « Il est plus facile d'engendrer et de nourrir un homme que de lui inculquer de bons sentiments. [...] Non, jamais vos leçons ne feront d'un méchant un homme de bien (trad. Carrière). » ; Pindare, *IX Olympique*, 100-103 et 106-107 : « Rien ne vaut les dons naturels ; pourtant, souvent, les hommes prétendent remporter la gloire par les qualités qu'ils ont apprises (trad. Puech). » ; III *Néméenne*, 40-42.

24. *Rhet. II 15*, 1390b24-25 : « φορὰ γὰρ τίς ἔστιν ἐν τοῖς γένεσιν ἀνδρῶν ὥσπερ ἐν τοῖς κατὰ τὰς χώρας γιγνομένοις (trad. Dufour). »

l'homme suit aussi la raison. Car seul il a la raison. Si bien qu'il faut harmoniser ces facteurs entre eux (*συμφωνεῖν ἀλλήλοις*). Car les hommes font beaucoup de choses contre (*παρὰ*) leurs habitudes et leur nature du fait de leur raison, s'ils sont persuadés qu'il vaut mieux procéder autrement. La nature que doivent avoir ceux qui sont destinés à être pris en main pour leur bien par le législateur, on l'a déterminée plus haut [VII 7, 1327b36-38]. Le reste est affaire d'éducation, car on apprend, d'une part par l'habitude, d'autre part par l'enseignement²⁵.

Les trois facteurs ou conditions pour atteindre la vertu sont déjà connus par Protagoras (fr. 80B3 DK) et on les retrouve en *EE* I 1, 1214a14-25 et *ENX* 10²⁶. Nature, habitude et raison, quand elles sont prises seules, ne sont pas suffisantes pour l'agir vertueux, encore faut-il harmoniser (*συμφωνεῖν*) ces facteurs les uns avec les autres. Tout d'abord, il est nécessaire de posséder une certaine nature (humaine) et certaines qualités du corps et de l'âme. Ensuite, les habitudes (*ἔθη*) sont indispensables pour changer les qualités naturelles qui ne sont pas orientées vers le meilleur. Enfin, seul l'être humain possède la raison (*λόγος*), laquelle lui permet de faire beaucoup de choses contre ses habitudes et sa nature. Soit dit en passant, ce passage montre bien que la thèse de ceux qui veulent attribuer un certain déterminisme éthique au Stagirite est plutôt difficile à défendre, étant donné qu'Aristote dit ici expressément que nous agissons souvent en suivant le raisonnement et persuadés par la raison au-delà des habitudes et au-delà de la nature²⁷.

Dans les dernières lignes du passage cité, Aristote établit une division entre la nature, d'un côté, et le reste, qui est affaire d'éducation (*παιδεία*), de l'autre côté. En ce qui concerne la nature, il renvoie à un discours précédent (*Pol.* VII 7) où il était question justement des qualités naturelles

25. *Pol.* VII 13, 1332a42-b11 : « ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτα ἔστι φύσις ἔθος λόγος. καὶ γάρ φῦνται δεῖ πρῶτον, οἷον ἄνθρωπον ἀλλὰ μὴ τὸν ἄλλων τι ζῷον οὔτω καὶ ποιόν τινα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν. ἔνια δὲ οὐθέν δῆμος φῦνται· τὰ γάρ ἔθη μεταβαλεῖν ποιεῖ· ἔνια γάρ εἰσι, διὰ τῆς φύσεως ἐπαμφοτερίζοντα, διὰ τῶν ἔθῶν ἐπὶ τὸ χείρον καὶ τὸ βέλτιον. τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζῴων μάλιστα μὲν τῇ φύσει ζῆ, μικρὰ δὲ ἔνια καὶ τοῖς ἔθεσιν, ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ· μόνος γάρ ἔχει λόγον· ὥστε δεῖ ταῦτα συμφωνεῖν ἀλλήλοις. πολλὰ γάρ παρὰ τοὺς ἔθισμοὺς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον. τὴν μὲν τοίνυν φύσιν οἶους εἶναι δεῖ τοὺς μέλλοντας εὐχειρώτους ἐσεσθαι τῷ νομοθέτῃ, διωρίσμεθα πρότερον· τὸ δὲ λουπὸν ἔργον ἦδη παιδείας. τὰ μὲν γάρ ἔθιζόμενοι μανθάνουσι τὰ δ' ἀκούοντες (trad. Pellegrin). »

26. *ENX* 10, 1179b20 et suiv. Voir aussi *EE* VIII 2 et *MM* II 3, 1199b38-1200a1, où il est dit qu'aux vertus naturelles appartient seulement la tension vers le beau, sans la raison.

27. On pourrait traduire la phrase « πολλὰ γάρ παρὰ τοὺς ἔθισμοὺς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον » ainsi : « Car les hommes font beaucoup de choses au-delà de leurs habitudes et au-delà de leur nature du fait de leur raison. » Voir H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, éd. H. S. Jones, Oxford, Clarendon Press, 1968 pour les significations de *παρὰ*, III 4 : « past, beyond, also metaphorically ».

des peuples et des habitants de l'Asie, de l'Europe et de la Grèce. Relativement à l'éducation, il dit qu'on « apprend, d'une part par l'habitude, d'autre part par l'enseignement ». Nous recevons donc les habitudes morales et la raison grâce à l'éducation. Cela dit, ces trois éléments doivent s'harmoniser et un manque grave dans l'un des trois entraîne l'impossibilité de devenir bon et vertueux.

En effet, l'échec est toujours possible à cause de la défaillance du premier des trois facteurs, c'est-à-dire la nature, comme Aristote le souligne en *Pol.* V 12 :

À un moment la nature donne naissance à des êtres dévoyés et rebelles à toute éducation ; et, certes, en disant cela il [Platon] n'a peut-être pas tort, car on rencontre des gens incapables de recevoir une éducation et de devenir des hommes de bien²⁸.

Si la nature nous empêche dès le début, c'est-à-dire dès la naissance, d'apprendre à travers l'éducation, alors il est impossible de devenir un homme de bien. Il est vrai que, si l'on veut, on peut décider d'aller contre nature dans certains cas, mais pour ce faire il faut avoir acquis auparavant une certaine habitude et posséder la sagesse pratique. Bref, la nature est importante ou, pour mieux le dire, elle est une condition préalable, qui est nécessaire (mais non suffisante) afin de devenir un homme vertueux.

La nature du sang

La discussion sur la vertu naturelle ne peut pas être détachée de celle sur la composition matérielle des individus vivants et en particulier de l'être humain, car la vertu naturelle relève justement des qualités matérielles du corps²⁹. Nous devons donc examiner les textes des traités biologiques où cette relation étroite entre qualité des aspects matériaux et facultés cognitives ou morales est présentée par Aristote. Tout d'abord, il faut souligner que le sang aura une importance décisive dans ce discours. On peut lire à ce sujet le passage suivant, issu du livre II des *PA* :

La nature du sang est cause de beaucoup de choses tant en ce qui concerne le caractère (*τὸ οὐρανός*) des animaux qu'en ce qui concerne leur perception, et cela est raisonnable, car le sang est la matière de tout le corps. En effet, la nourriture est matière, et le sang est la nourriture dans son état ultime. Cela fait donc

28. *Pol.* V 12, 1316a8-11 : « ὡς τῆς φύσεώς ποτε φυούστης φαύλους καὶ κρείττους τῆς παιδείας, τοῦτο μὲν οὖν αὐτὸ λέγων ἵσως οὐ κακῶς (ἐνδέχεται γὰρ εἶναι τινας οὓς παιδευθῆναι καὶ γενέσθαι σπουδαίους ἄνδρας ἀδύνατον (trad. Pellegrin). »

29. Une discussion détaillée de ce point se trouve dans M. Leunissen, « Aristotle on Natural Character and its Implications for Moral Development », *Journal of the History of Philosophy*, 2012, vol. 50, n° 4, p. 510-520.

une grande différence selon qu'il est chaud, froid, subtil, épais, trouble ou pur³⁰.

Le texte montre bien que le sang est la matière de l'être humain et le dernier produit de la nourriture, cette nourriture qui a été assimilée et transformée, afin de devenir plus pure, par les organes du corps et surtout par la chaleur naturelle qui est essentielle pour toute activité métabolique³¹. Deux fois en quelques lignes, Aristote nous dit que le sang est cause de beaucoup de différence (*πολλὴν διαφορὰν*) pour le caractère, mais aussi pour la perception³². De plus, d'après Aristote, les différences susdites du sang ne caractérisent pas seulement les différentes espèces des animaux, mais aussi chaque individu de la même espèce et enfin les différentes parties du corps d'un individu.

Les différences qui existent dans ces parties elles-mêmes d'un cas à un autre sont en vue du meilleur ; un exemple parmi d'autres : les différences d'un sang à un autre. L'un, en effet, est plus subtil, un autre plus épais, un autre plus pur, un autre plus trouble, et, en outre, l'un sera plus froid et l'autre plus chaud dans les parties d'un même animal (car celui qui est dans les parties hautes diffère de celui des parties inférieures selon ces différences), et aussi d'un animal à un autre. Et, d'une manière générale, parmi les animaux, les uns sont sanguins et les autres ont à la place du sang une autre partie de cette sorte. Le sang plus épais et plus chaud produit plus de force, alors que celui qui est plus subtil et plus froid augmente les capacités de perception et d'intellection (*νοερότερον*). Et la même différenciation se retrouve dans les substances qui sont l'analogie du sang. C'est pourquoi les abeilles et autres animaux de ce genre sont de nature (*τὴν φύσιν*) plus prudente (*φρονιμώτερα*) que bien des sanguins, et que parmi les sanguins ceux qui ont le sang plus froid et plus subtil sont plus prudents que ceux chez qui il a les qualités contraires. Mais ceux qui l'ont chaud, subtil et pur sont les meilleurs, car les animaux de ce genre sont bien disposés à la fois pour le courage (*ἀνδρείαν*) et pour la sagesse pratique (*φρόνησιν*)³³.

30. *PA* II 2, 651a12-16 : « Πολλῶν δ' ἔστιν αἵτια ἡ τοῦ αἷματος φύσις καὶ κατὰ τὸ γῆθος τοῖς ζῷοις καὶ κατὰ τὴν αἰσθησιν, εὐλόγως ὥλη γάρ ἔστι παντὸς τοῦ σώματος· ἡ γάρ τροφὴ ὥλη, τὸ δ' αἷμα ἡ ἐσχάτη τροφή. Πολλὴν οὖν ποιεῖ διαφορὰν θερμὸν ὃν καὶ ψυχρὸν καὶ λεπτὸν καὶ παχὺ καὶ θολερὸν καὶ καθαρόν (trad. Pellegrin). »

31. Sur le sang comme matière de l'être humain, voir C.A. Freeland, « Aristotle on Bodies, Matter, and Potentiality », in A. Gotthelf, J. G. Lennox (dir.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 392-407.

32. Un discours analogue vaut pour les différences relatives à la grosseur et à la dureté du cœur, qui ont d'après Aristote un certain rapport avec le caractère. Voir *PA* III 4, 667a10-21.

33. *PA* II 2, 647b29-649b20 : « Αὐτῶν δὲ τούτων αἱ διαφοραὶ πρὸς ἄλληλα τοῦ βελτίνος ἔνεκέν εἰσιν, οἷον τῶν τε ἄλλων καὶ αἵματος πρὸς αἷμα· τὸ μὲν γάρ λεπτότερον τὸ δὲ παχύτερον καὶ τὸ μὲν καθαρότερόν ἔστι τὸ δὲ θολερότερον, ἔτι δὲ τὸ μὲν ψυχρότερον τὸ δὲ θερμότερον ἐν τε τοῖς μορίοις τοῦ ἐνὸς ζῴου (τὸ γάρ ἐν τοῖς ἄνω μέρεσι πρὸς τὰ κάτω μόρια διαφέρει ταύταις ταῖς διαφοραῖς) καὶ ἐτέρῳ πρὸς ἔτερον. Καὶ ὅλως τὰ μὲν ἔναιμα τῶν ζῴων ἔστι, τὰ δ' ἀντί τοῦ αἵματος ἔχει ἔτερόν τι μόριον τοιοῦτον. Ἔστι δ' ἴσχύος μὲν ποιητικώτερον τὸ παχύτερον αἷμα καὶ θερμότερον, αἰσθητικώτερον δὲ καὶ

En lisant ces passages, nous voyons bien que les qualités du sang exercent une influence importante sur la nature des animaux, en particulier sur certaines puissances ou facultés et certaines dispositions³⁴. Ici, il faut être très clair, dire que le sang influence la nature d'un animal ne signifie pas que sa nature soit déterminée par la qualité de son sang, parce que la nature d'un animal est davantage déterminée par sa forme. Par conséquent, si les abeilles sont en général de nature plus prudente (*φρονιμώτερα*) que bien des animaux sanguins, c'est parce que leur forme essentielle les a informées d'une façon telle qu'elles ont un analogue du sang plus froid et plus subtil³⁵. On peut appliquer le même discours aux êtres humains. Cela dit, on doit penser qu'il y aura en même temps des différences de degré dans la qualité du sang d'individus appartenant à la même espèce³⁶. Ce sont bien ces différences qui peuvent expliquer les divers caractères et dispositions entre individus de la même espèce³⁷. Aristote par ailleurs l'affirme explicitement en *DA* II 9, par rapport au fait que l'être humain est le plus sage des animaux :

[...] et ce qui l'indique, c'est que même à l'intérieur du genre humain, la ligne de partage entre les bien doués et ceux qui ne le sont pas (*εὐφυεῖς καὶ ἀφυεῖς*) est tracée par cet instrument sensoriel et par aucun autre. Ceux dont la chair est dure, en effet, ne sont pas doués intellectuellement, tandis que ceux qui ont la chair tendre le sont³⁸.

Même si, dans ce texte, les différences sont établies sur la base de la nature plus ou moins tendre de la chair, il faut garder à l'esprit que c'est pourtant le sang qui est « la matière du corps tout entier³⁹ », et donc aussi de la chair. Si donc les individus se différencient – quant à leurs capacités et leurs fonctions physiologiques et psychiques – en fonction de leur qualité sanguine, alors on

νοερώτερον τὸ λεπτότερον καὶ ψυχρότερον. Τὴν αὐτὴν δ' ἔχει διαφορὰν καὶ τῶν ἀνάλογον ὑπαρχόντων πρὸς τὸ αἷμα: διὸ καὶ μέλιτται καὶ ἄλλα τοιαῦτα ζῷα φρονιμώτερα τὴν φύσιν ἐστίν ἐναίμιων πολλῶν, καὶ τῶν ἐναίμιων τὰ ψυχρὸν ἔχοντα καὶ λεπτὸν αἷμα φρονιμώτερα τῶν ἐναντίων ἐστίν. Ἀριστα δὲ τὰ θερμὸν ἔχοντα καὶ λεπτὸν καὶ καθαρόν· ἄμα γὰρ πρός τε ἀνδρείαν τὰ τοιαῦτα καὶ πρὸς φρόνησιν ἔχει καλῶς (trad. Pellegrin modifiée). » Voir aussi *DA* II 9, 421a23-26.

34. Voir le tableau dans M. Leunissen, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle, op. cit.*, p. 19.

35. *Ibid.*

36. J. G. Lennox, « Kinds, Forms of Kinds, and the More and the Less in Aristotle's Biology », in A. Gotthelf, J. G. Lennox (dir.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology, op. cit.*, p. 339-359 ; F. Woerther, *L'éthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*, Paris, Vrin, 2007, p. 137-138, parle d'une différence de degré « numérique » et « spécifique ».

37. C. Viano, « Aristotle and the Starting Point of Moral Development », art. cit., p. 36.

38. *DA* II 9, 421a22-26 : « φρονιμώτατόν ἐστι τῶν ζῴων. σημεῖον δὲ τὸ καὶ ἐν τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων παρὰ τὸ αἰσθητήριον τοῦτο εἶναι εὐφυεῖς καὶ ἀφυεῖς, παρ' ἄλλο δὲ μηδέν: οἱ μὲν γὰρ σκληρόσαρκοι ἀφυεῖς τὴν διάνοιαν, οἱ δὲ μαλακόσαρκοι εὐφυεῖς (trad. Bodéüs). »

39. *PA* II 4, 651a13-14.

pourrait affirmer, comme Cristina Viano l'a déjà soutenu dans un article de 2008, que le sang est le *principium individuationis* de chaque personnalité individuelle au moment de la naissance⁴⁰. En d'autres termes, je dirais que le sang et ses analogues dans les êtres non sanguins sont le principe d'individuation des *propriétés psychiques* de chaque vivant. Par ailleurs, il me semble qu'Aristote est très précis quand il est question du rapport entre la qualité du sang et les différentes dispositions mentionnées. Cette lecture s'accorde bien avec ce qu'Aristote affirme dans les *Éthiques*. En effet, si nous prenons la dernière proposition du texte de *PA* II 2 cité ci-dessus, on voit qu'avoir (ἔχειν) une qualité de sang signifie être bien disposé (ἔχει καλῶς)⁴¹ pour (πρός) le courage et pour (πρός) la sagesse pratique (φρόνησιν). Le même discours vaut pour la vertu naturelle : l'avoir ne signifie pas automatiquement être courageux, mais une telle disposition peut collaborer (συνεργεῖ) ⁴² dans la réalisation d'actions courageuses. Ainsi, en ayant le sang chaud, subtil et pur, on aura la possibilité de devenir vertueux. Encore une fois, la possession d'un tel sang *ne fait pas* un homme courageux, mais il faut cependant avoir un tel sang afin d'être bien disposé pour le courage⁴³.

Influence de l'environnement

Nous avons vu que, d'après Aristote, « le sang est cause de beaucoup de choses en ce qui concerne le caractère (τὸ ξθός) des animaux⁴⁴ » et qu'il est le principe d'individuation par rapport aux propriétés psychiques de chaque vivant. La composition matérielle d'un individu n'est pas alors sans intérêt pour l'éthique aristotélicienne. Or, dans ses œuvres biologiques, Aristote traite le caractère comme l'une des quatre différences par lesquelles les animaux se distinguent les uns des autres (les trois autres étant : leurs modes de vie, leurs actions et leurs parties) et le définit comme une capacité naturelle de l'âme qui prédispose les sentiments ou les actions non moraux de l'animal liés à la survie et à la procréation⁴⁵. À titre d'exemple, Aristote

40. C. Viano, « Aristotle and the Starting Point of Moral Development », art. cit., p. 41. Voir aussi M. Leunissen, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, op. cit., p. 32 et 48 : « [...] then our individual natural character traits —and thereby the feelings and actions these traits dispose us to before we become habituated in a certain way— are largely outside our control. »

41. Sur ἔχει καλῶς voir *Pol.* V 3, 1303b8.

42. C. Viano, « L'akrasia del thumos. Quattro tessere del puzzle, EN VII 7, 1149a 25-b 26 », in F. Masi, S. Maso, C. Viano (dir.), *Êthikê théoria. Studi sull'Etica nicomachea in onore di Carlo Natali*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019, p. 167. Voir aussi *EN* III 11, 1116b31.

43. Voir M. Leunissen, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, op. cit., p. 53.

44. *PA* II 2, 651a12.

45. *HA* IX 1, 608a9-19. Voir M. Leunissen, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, op. cit., p. XVII.

caractérise le coucou comme un oiseau extrêmement lâche en raison du fait qu'il est poursuivi par tous les autres oiseaux et pond des œufs dans les nids des autres⁴⁶. Ainsi, les traits naturels du caractère prédisent et guident de façon fiable toutes sortes de comportements⁴⁷. Pour cette raison, Aristote considère que ces traits eux-mêmes viennent d'une part de la nature physiologique de l'organisme ou de ce qu'il appelle sa « nature matérielle » et d'autre part de certaines causes externes, comme le climat, le vieillissement et la maladie.

En d'autres termes, bien qu'Aristote croie que le caractère naturel de l'animal prédit son comportement, les traits du caractère naturel eux-mêmes pourraient être influencés par des causes externes, ce qui donnera comme résultat un caractère naturel instable et changeable⁴⁸. En outre, si nous prenons sérieusement ce qu'Aristote dit en *HA VIII 1*, c'est-à-dire que les caractères des animaux sont similaires, et leurs capacités intellectuelles analogues, à ceux des humains⁴⁹, on peut bien supposer que les facteurs physiologiques et environnementaux détermineront également le type de caractère naturel des êtres humains. En effet, cela semble confirmé par l'étude « ethnographique » d'Aristote en *Pol. VII 7*, où il suggère que les types de caractère d'un peuple dépendent du climat dans lequel il vit :

Disons maintenant quelle nature doivent avoir ces citoyens. Voilà à peu près l'idée que se ferait quiconque porterait ses regards à la fois sur les cités les plus réputées chez les Grecs comme sur l'ensemble de la terre habitée telle qu'elle est divisée en peuplades. Les peuplades des régions froides, c'est-à-dire de l'Europe, sont pleines de cœur (*θυμοῦ*), mais sont plutôt dépourvues d'intelligence (*διανοίας*) et d'habileté, c'est pourquoi elles vivent plutôt libres, mais ne s'organisent pas en cités et ne sont pas capables de commander à leurs voisins. Celles d'Asie, en revanche, ont l'âme intelligente et habile, mais sont sans courage (*ἀθυμα*), c'est pourquoi elles demeurent dans la soumission, c'est-à-dire l'esclavage. La race des Hellènes, comme elle occupe une région intermédiaire, partage certains caractères avec les deux groupes précédents. Elle est, en effet, à la fois pleine de cœur (*ἔνθυμον*) et intelligente. C'est pourquoi elle mène une vie libre sous les meilleures institutions politiques et est capable de commander à tous les peuples, pour peu qu'elle arrive à une organisation politique unique. On trouve aussi la même distinction entre les peuples grecs eux-mêmes. Les uns, en effet, ont une nature unilatérale, alors que d'autres mélagent avec bonheur ces deux capacités. Il est donc manifeste que ce sont

46. *GA III 1*, 750a13-15.

47. Les coucous se laissent généralement piquer même par de petits oiseaux : *HA IX 29*, 618a25-30.

48. Il s'agit notamment de la thèse défendue par M. Leunissen dans plusieurs contributions. Voir en bas pour une discussion critique de sa position.

49. *HA VIII 1*, 588a18-b3. Voir J.-L. Labarrière, *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens*, Louvain, Peeters, 2005, en particulier p. 121-147.

ceux qui sont à la fois intelligents et courageux (*θυμοειδεῖς*) par nature qui pourront se laisser conduire à la vertu par le législateur⁵⁰.

Ce texte montre, en outre, qu'une telle méthode d'explication ne s'applique pas seulement au niveau plus vaste des « continents » Europe, Asie et Grèce, mais il peut être utile aussi pour expliquer les différences à l'intérieur de la Grèce.

S'il y a des différences en ce qui concerne les tempéraments, l'intelligence et l'habileté parmi les peuples selon le lieu dans lequel ils vivent, alors il doit y avoir une certaine influence physique de l'environnement sur la nature matérielle des vivants. J'avance donc l'hypothèse suivante : l'environnement exerce le maximum d'influence sur le vivant *durant le processus d'embryogenèse*. Cette hypothèse s'impose si l'on pense, comme on l'a vu tout au début de cet article, que les traits naturels sont présents *dès la naissance*, étant donné que la vertu naturelle est quelque chose d'inné. Le fait qu'il y ait une influence de l'environnement durant le processus génératif de l'embryon est par ailleurs affirmé par Aristote dans plusieurs passages du *GA*. Avant d'analyser ces textes, il faut souligner qu'une telle conception est tout sauf originale. Nous possédons en effet un traité hippocratique, intitulé *Airs, eaux, lieux*, où l'auteur affirme que la coagulation de la semence varie selon les saisons et que cela cause des différences sur le physique et le tempérament des individus⁵¹. Jacques Jouanna, dans son étude dédiée à Hippocrate, a donc pu affirmer que « l'homme, selon les médecins hippocratiques, ne peut être envisagé dans sa totalité sans tenir compte des influences du milieu externe dans lequel il vit⁵² » et que « le climat est

50. *Pol.* VII 7, 1327b19-38 : « ποίους δέ τινας τὴν φύσιν εἶναι δεῖ, νῦν λέγωμεν. σχεδὸν δὴ κατανοήσειν ἄν τις τοῦτό γε, βλέψας ἐπὶ τε τὰς πόλεις τὰς εὐδοκιμούσας τῶν Ἑλλήνων καὶ πρὸς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, ὃς διείληπται τοῖς ἔθνεσιν. τὰ μὲν γάρ ἐν τοῖς ψυχροῖς τόποις ἔθνη καὶ τὰ περὶ τὴν Εὐρώπην θυμοῦ μέν ἐστι πλήρη, διανοίας δὲ ἐνδεέστερα καὶ τέχνης, διόπερ ἐλεύθερα μὲν διατελεῖ μᾶλλον, ἀπολίτευτα δὲ καὶ τῶν πλησίον ἄρχειν οὐ δυνάμενα· τὰ δὲ περὶ τὴν Ασίαν διανοητικά μέν καὶ τεχνικά τὴν ψυχήν, ἄθυμα δέ, διόπερ ἀρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ· τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος, ὥστε μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῦν μετέχει. καὶ γάρ ἔνθυμον καὶ διανοητικόν ἐστιν· διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας. τὴν αὐτὴν δ' ἔχει διαφοράν καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων ἔθνη πρὸς ἄλληλα· τὰ μὲν γάρ ἔχει τὴν φύσιν μονόκωλον, τὰ δὲ εὗ κέκραται πρὸς ἀμφοτέρας τὰς δυνάμεις ταύτας. φανερὸν τοίνυν ὅτι δεῖ διανοητικούς τε εἶναι καὶ θυμοειδεῖς τὴν φύσιν τοὺς μέλλοντας εὐαγώγους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ πρὸς τὴν ἀρετήν (trad. Pellegrin). » Voir aussi Platon, *Lois* V, 747d-e ; *Le Politique* 299b ; *Timée* 24c-d.

51. Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, 23. Voir P. Demont, « Ethics in Early Greek Medicine », in D. C. Wolfsdorf (dir.), *Early Greek Ethics*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2020, p. 526-528. Voir aussi M. M. Sassi, *The Science of Man in Ancient Greece* [1988], Chicago/Londres, University of Chicago Press, 2001, p. 112-120 ; C. Jacob, « Géographie », in J. Brunschwig, G. Lloyd, P. Pellegrin (dir.), *Le savoir grec* [1996], Paris, Flammarion, 2021, p. 376-377.

52. J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992, p. 299. Voir Hippocrate, *Nature de l'homme*, 7. Malgré la permanence de sa constitution naturelle, l'homme voit les humeurs monter et diminuer en lui au rythme des saisons.

donc la cause essentielle des caractéristiques physiques et morales d'un peuple⁵³ ».

Du côté d'Aristote, l'influence de l'environnement sur le processus génératif se révèle sous des formes différentes. Un texte de *GA* III 2 nous dit quelque chose d'important concernant l'action de la chaleur ambiante. Il s'agit d'un passage concernant la génération des ovipares, où il est question de l'incubation des œufs et de leur éclosion :

[...] comme on l'a dit, le petit se forme quand l'oiseau le couve ; néanmoins, si la saison est tempérée (*εὐκρατος*) ou si l'endroit (*ό τόπος*) où se trouvent être pondus les œufs est ensoleillé, ils éclosent, les œufs des oiseaux comme ceux des quadrupèdes ovipares – tous en effet pondent dans la terre et leurs œufs sont cuits (*συμπέττονται*) sous l'effet de la chaleur qui est dans la terre. Les quadrupèdes ovipares qui vont et viennent mais continuent de les couver font plutôt cela pour veiller sur eux⁵⁴.

On voit ici que la chaleur ambiante est un facteur causal si important qu'il peut remplacer complètement l'autre cause qui normalement opère la coction des œufs, c'est-à-dire la couvaison. Dans ce cas, il n'y a rien d'exceptionnel, car dès qu'on a une bonne proportion de chaleur la coction et la coagulation de la semence se produisent de conséquence. Relativement aux ovipares, ce n'est pas donc essentiel que cette chaleur provienne de la mère qui couve, elle peut venir aussi bien de l'environnement. En outre, on pourrait bien élargir ce discours au domaine céleste. Au-delà de l'importance du déplacement selon l'écliptique du soleil (avec le rapprochement du soleil se produit la génération, avec son éloignement la corruption)⁵⁵, les astres contribuent d'une manière essentielle à la génération des vivants. La lune aussi, en tant qu'elle participe de la lumière du soleil, est un principe de l'engendrement :

C'est pourquoi elle [la lune] contribue à toutes les générations et aux processus d'achèvement, car, dans les limites d'une proportion (*συμμετρίας*) déterminée, la chaleur et le froid produisent les générations et, après cela, les corruptions.

53. J. Jouanna, *Hippocrate, op. cit.*, p. 313 : « Il s'y ajoute une cause secondaire qui est d'un autre ordre, car elle ne relève plus de l'environnement naturel. C'est un facteur humain que les Grecs appellent les *nomoī*, terme qui recouvre à la fois les coutumes et les lois. » Voir aussi les *Aphorismes* hippocratiques, par exemple III 1 et suiv. : « Les maladies sont principalement engendrées par les changements de saisons et, dans les saisons elles-mêmes, par les grandes alternatives de froid ou de chaud, et ainsi du reste, suivant l'analogie (*κατά λόγον*) (trad. Littré). »

54. *GA* III 2, 752b28-35 : « Γίγνεται μὲν οὖν ἐπωαζούσης, ὥσπερ εἴρηται, τῆς ὄρνιθος ὁ νεοττός· οὐδὲ μὴν ἀλλὰ κανὸν ἡ ὥρα ἢ εὐκρατος ἢ ὁ τόπος ἀλεεινὸς ἐν φῶ ἂν κείμενα τυγχάνωσιν ἐκτέττεται καὶ τὰ τῶν ὄρνιθων καὶ τὰ τῶν τετραπόδων καὶ φοτόκων – πάντα γάρ εἰς τὴν γῆν ἐκτίκτει, καὶ συμπέττονται ὑπὸ τῆς ἐν τῇ γῇ θερμότητος· ὅσα δ' ἐπωάζει φοιτῶντα τῶν φοτόκων καὶ τετραπόδων ταῦτα ποιεῖ μᾶλλον φυλακῆς χάριν (trad. Lefebvre). »

55. *GC* II 10, 336a15-b2.

Or les mouvements de ces astres dirigent la limite aussi bien du début que de la fin de ces processus⁵⁶.

L'attention pour cette dimension astronomique est présente également dans le traité *Airs, eaux, lieux*, où l'on trouve la première apparition dans la littérature grecque du terme ἀστρονομίη⁵⁷. Celle-ci est d'une très grande importance pour le médecin, car connaître les mouvements célestes signifie savoir à l'avance la constitution de l'année à venir et le rythme des saisons⁵⁸. En outre, pour les médecins hippocratiques, comme pour Aristote, l'influence des astres s'explique par l'effet d'une action qui est d'ordre physique et qui va modifier surtout l'équilibre thermique d'une telle région ou saison.

Enfin, le texte suivant de *GA IV 2-3* est fondamental sous plusieurs aspects :

Et, pour les mêmes raisons, la différence qui existe entre une région et une autre, une eau et une autre se remarque à ce niveau : ce sont d'abord, en effet, les qualités de la nourriture (τροφὴ) ainsi que la disposition générale du corps (τοῦ σώματος ἡ διάθεσις) qui résultent du mélange constitutif (διά τε τὴν κρᾶσιν) de l'air ambiant (τοῦ περιεστῶτος ἀέρος) et de ce qui est absorbé, et surtout de l'eau prise en nourriture ; c'est en effet ce qu'on boit le plus et c'est un type de nourriture qui se retrouve partout, même dans les aliments secs. C'est bien pourquoi les eaux dures et froides ont pour effet tantôt la stérilité, tantôt la génération de femelles. Ce sont les mêmes causes qui expliquent qui naissent des petits qui tantôt ressemblent à ceux qui les ont engendrés, tantôt ne leur ressemblent pas⁵⁹.

Ce passage est très important car il montre clairement : qu'il y a des influences de l'environnement sur le processus génératif ; que ces influences peuvent faire échouer l'engendrement en causant l'infertilité ; qu'elles peuvent aussi bien modifier le sexe du nouveau-né qu'agir pour déterminer les caractères héréditaires de l'embryon.

La qualité de l'air ambiant a donc une importance non négligeable⁶⁰. En outre, la nourriture ingérée durant l'embryogenèse, et en particulier

56. *GA IV 10*, 777b26-30 : « διὸ συμβάλλεται εἰς πάσας τὰς γενέσεις καὶ τελειώσεις. αἱ γὰρ θερμότητες καὶ ψύξεις μέχρι συμμετρίας τινὸς ποιοῦσι τὰς γενέσεις, μετὰ δὲ ταῦτα τὰς φθοράς τούτων δ' ἔχουσι τὸ πέρας καὶ τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς τελευτῆς αἱ τούτων κινήσεις τῶν ἀστρῶν (trad. Lefebvre). »

57. Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, II.3.

58. *Ibid.*, II et XI. Voir J. Jouanna, *Hippocrate, op. cit.*, p. 305-307.

59. *GA IV 2-3*, 767a28-37 : « διαφέρει δὲ καὶ χώρα χώρας εἰς ταῦτα καὶ ὕδωρ ὕδατος διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας· ποιὰ γάρ τις ἡ τροφὴ γίγνεται μάλιστα καὶ τοῦ σώματος ἡ διάθεσις διά την κρᾶσιν τοῦ περιεστῶτος ἀέρος καὶ τῶν εἰσιόντων, μάλιστα δὲ διὰ τὴν τοῦ ὕδατος τροφήν τούτῳ γάρ πλεῖστον εἰσφέρονται, καὶ ἐν πᾶσίν ἔστι τροφὴ τούτο, καὶ ἐν τοῖς ξηροῖς. διὸ καὶ τὰ ἀτέραμνα ὕδατα καὶ ψυχρὰ τὰ μὲν ἀτεκνίαν ποιεῖ τὰ δὲ θηλυτοκίαν. Αἱ δ' αὐταὶ αἰτίαι καὶ τοῦ τὰ μὲν ἐοικότα γίγνεσθαι τοῖς τεκνώσασι τὰ δὲ μὴ ἐοικότα (trad. Lefebvre). »

60. On pourrait citer aussi *GA V 7*, 788a16-20, où le type de voix des animaux est expliqué par la qualité de l'air du lieu habité.

l'eau dont la mère s'est nourrie, a des effets remarquables sur le corps de l'embryon et du géniteur, comme la stérilité ou la naissance d'une femelle au lieu d'un mâle. L'influence de l'eau sur la génération animale est d'ailleurs attestée aussi par le texte suivant de *HA* III 12 :

[...] certains animaux changent de couleur de poils selon les changements des eaux. Car les mêmes espèces sont blanches en un endroit et noires dans un autre. En outre, en ce qui concerne la copulation, des eaux ont un tel effet en beaucoup d'endroits que les moutons qui s'accouplent après en avoir bu engendrent des agneaux noirs, comme le fait en Chalcidique de Thrace, dans l'Assyritide, le fleuve que l'on appelle le Froid. Dans le pays d'Antandros il y a deux fleuves, dont l'un rend les moutons blancs, l'autre noirs. Il semble aussi que le fleuve Scamandre rende les moutons jaunes⁶¹.

Ce dernier passage touche un point essentiel que je n'ai pas encore soulevé explicitement. On pourrait objecter à ma reconstruction des influences environnemental sur l'embryogenèse qu'il s'agit d'un discours qu'Aristote maintient au niveau des espèces, sans s'engager dans la question de savoir si de telles modifications peuvent agir aussi sur les caractères (physiques ou morales) des individus. L'étude « ethnographique » de *Pol.* VII 7 semble aller dans cette direction, car Aristote se réfère aux ξθνη, comme aussi certains passages des œuvres biologiques, où les distinctions sont établies entre espèces différentes et non entre individus. Toutefois, le texte de *HA* III 12 que je viens de citer affirme clairement qu'il y a des changements causés par l'environnement (dans ce cas, la couleur des poils) entre différents individus *de la même espèce*. En outre, le texte se réfère sans doute au moment de l'engendrement. Par ailleurs, on a vu que même pour les différences issues de la nature du sang Aristote envisage des distinctions individuelles au sein de la même espèce (voir le texte cité de *DA* II 9). Enfin, il me semble que l'idée d'une influence environnementale sur l'embryogenèse des individus est non seulement possible dans le cadre de la biologie aristotélicienne, mais aussi prise en compte par Aristote même. Si cela est le cas, il faudra faire aussi référence au débat sur le type de théorie épigénétique soutenue par le Stagirite, car l'assumption d'influences externes durant l'embryogenèse entraîne la possibilité de s'écartier, au moins partiellement, du programme développemental issu de la forme dans la génération du nouveau vivant.

Or, s'il y a un accord unanime des interprètes sur le fait qu'Aristote présente une théorie épigénétique de la génération, s'opposant au préformationnisme, la façon selon laquelle il faut entendre sa doctrine de l'épigénèse

61. *HA* III 12, 519a9-19 : « Μεταβάλλουσι δέ τινα τῶν ζῷων τὰς χρόας τῶν τριχῶν κατὰ τὰς τῶν ὑδάτων μεταβολάς· ἔνθα μὲν γάρ λευκὰ γίνονται, ἔνθα δέ μέλανα ταύτα. Καὶ περὶ τὰς ὄχειας δ' εἰσὶν ὕδατα πολλαχοῦ τοιαῦτα, ἢ πιόντα καὶ ὄχεις ανταντα μετὰ τὴν πόσιν τὰ πρόβατα μέλανας γεννῶσι τοὺς ἄρνας, οἷον καὶ ἐν τῇ Χαλκιδικῇ τῇ ἐπὶ τῆς Θράκης ἐν τῇ Ἀσσυρίᾳ ἐποίει ὁ καλούμενος ποταμὸς Ψυχρός. Καὶ ἐν τῇ Ἀντανδρίᾳ

est débattue. Dans une récente contribution, Devin Henry a distingué entre deux sens possibles d'épigénétique chez Aristote : 1) « l'organisme entier ne préexiste pas dans le sperme dès le début ; plutôt, la forme et la structure émergent d'une manière graduelle à partir d'un sperme amorphe et non organisé » ; 2) « le développement n'est pas simplement le déploiement d'une séquence prédéterminée de changements, spécifiés à l'avance par le génotype de l'organisme. Il est aussi sensible aux influences de l'environnement intérieur et extérieur, qui aide à déterminer en temps réel lequel parmi les plusieurs chemins potentiels est actualisé durant le processus »⁶². Henry affirme, en argumentant contre Mariska Leunissen⁶³, qu'on peut attribuer au Stagirite seulement la première version de l'épigénèse, alors que l'attribution de la seconde est contestée avec plusieurs arguments. Cette réfutation se fonde surtout sur l'idée que la deuxième version d'épigénèse entraînerait une puissance active capable de produire des effets différents selon le contexte du développement, comme si l'embryon était en mesure de prendre des décisions (« *to make literal decisions* ») confronté aux potentialités à actualiser⁶⁴. Or, une telle lecture de la deuxième version de l'épigénèse est plutôt extrême et restreinte, car pour l'accepter il faudrait envisager un embryon ayant déjà un intellect capable décider sur son développement biologique. Il y a pourtant une autre manière d'envisager l'épigénèse-2, tout en gardant la définition donnée par Henry. Si en effet on supprime toute référence à une décision de l'embryon et si l'on prend au sérieux le modèle du développement dynamique d'Aristote, on s'aperçoit que le processus génératif est tout à fait sensible aux influences de l'environnement intérieur et extérieur, au moins en ce qui concerne certains traits du vivant. Autrement dit, la morphogenèse n'est pas absolument prédéterminée tout au long du processus, car l'apparition de certains traits au lieu d'autres advient à cause de l'interaction de différents mouvements et des qualités de la matière.

De même, l'épigénèse-1 semble représenter tout ce qui arrive dans l'engendrement aux caractères *essentiels* d'un vivant. Car il n'est pas concevable qu'un *sperma* de nature équine donne naissance, à la suite des influences extérieures, à l'embryon d'un chat. La forme essentielle et les

δὲ δύο ποταμοί εἰσιν, ὃν ὁ μὲν λευκὰ ὁ δὲ μέλανα ποιεῖ τὰ πρόβατα. Δοκεῖ δὲ καὶ ὁ Σκάμανδρος ποταμὸς ἔσθιτὰ τὰ πρόβατα ποιεῖν (trad. Pellegrin).»

62. D. Henry, « Aristotle on Epigenesis », in A. Falcon, D. Lefebvre (dir.), *Aristotle's Generation of Animals. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 91 : « Epigenesis-1: The complete organism does not preexist in the seed from the start; rather, form and structure emerge gradually from an unorganized, amorphous seed. Epigenesis-2: Development is not simply the unfolding of a predetermined sequence of changes specified in advance by the organism's genotype. It is also sensitive to inputs from the internal and external environment, which help determine in real time which of the many potential pathways are actualized during the process. » Je traduis.

63. Voir M. Leunissen, « “Crafting Natures”. Aristotle on Animal Design », *Philosophic Exchange*, 2011, en ligne : <http://hdl.handle.net/20.500.12648/3267>.

64. D. Henry, « Aristotle on Epigenesis », art. cit., p. 94-96.

propriétés qui y sont attachées ne changent pas ; elles sont notamment ce qui garantit la continuité et l'identité de la même espèce. Il faut donc établir des différents niveaux de puissances à l'intérieur du résidu spermatique. Cela signifie que le géniteur possède une pluralité de puissances correspondant aux différents traits appartenant à l'individu. Ce complexe de puissances peut se diviser en trois⁶⁵ ou quatre⁶⁶ niveaux selon l'interprétation du passage de *GA IV 3, 767b24-26* :

Par chaque puissance, voici ce que je veux dire : le géniteur est non seulement un mâle, mais aussi tel mâle, comme Coriscos ou Socrate, et il est non seulement Coriscos, mais aussi un être humain. Et c'est justement de cette façon que certaines choses appartiennent de plus près, d'autres de plus loin, au géniteur en tant qu'il est capable d'engendrer, et non par accident, par exemple si le géniteur est lettré ou s'il est le voisin de quelqu'un.

Pour mon propos, il suffit de relever l'existence d'une multiplicité de niveaux des puissances dans les résidus spermatiques des animaux. Au-delà des caractères spécifiques (être humain), on trouve les déterminations sur la base du sexe et enfin les traits qui caractérisent les parties du corps et qui sont issus d'aspects héréditaires. Ces deux puissances génératives sont au-dessous du niveau de la forme spécifique, puisque le véritable but de l'ontogenèse animal est d'engendrer un autre être identique selon l'espèce⁶⁷. La différentiation sexuelle et les caractères héréditaires sont en outre expliqués non seulement avec la présence d'une multiplicité de puissances, mais aussi par un mécanisme de domination ou maîtrise de ces puissances⁶⁸. À ce niveau, il semble évident que des changements liés à des facteurs internes ou externes peuvent advenir et modifier le résultat.

D'ici on pourra en conclure que l'épigénèse-1 est bien le modèle pour la première partie de la génération qui entraîne la détermination spécifique du nouvel être, alors que l'épigénèse-2 s'adapte parfaitement au développement embryonnaire où sont en jeu les puissances non essentielles, comme la différentiation sexuelle ainsi que les caractères héréditaires des parties du corps. Cela permet d'un côté d'assurer l'éternité des espèces, étant donné que durant la première phase de la génération il n'y a pas d'interventions externes qui peuvent *substantiellement* modifier le résultat et que l'essence détermine la matière en-puissance sans modifications, ce qui impliquerait

65. S. M. Connell, *Aristotle on Female Animals. A Study of the Generation of Animals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 294

66. D. Lefebvre, « La Jument de Pharsale. Retour sur *De Generatione animalium IV.3* », in C. Cerami (dir.), *Nature et sagesse. Les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne : recueil de textes en hommage à Pierre Pellegrin*, Louvain, Peeters, 2014, p. 256.

67. J. Gelber, « Females in Aristotle's Embryology », in A. Falcon, D. Lefebvre (dir.), *Aristotle's Generation of Animals*, op. cit., p. 187.

68. Voir D. Lefebvre, « La Jument de Pharsale », art. cit., p. 229.

une forme d'évolutionnisme ; de l'autre côté, il reste la possibilité d'expliquer la multiplicité des individus différents qui habitent le monde grâce au mécanisme de maîtrise des puissances présentes dans l'embryon en formation. Rien n'empêche que dans cette deuxième phase de l'engendrement des influences externes puissent modifier la proportion entre les puissances et donc le résultat final.

En général, le *kosmos* aristotélicien est un monde physique où il y a des interconnexions possibles avec tout être composé de quatre éléments. Nous associons une conception similaire aux médecins hippocratiques, car l'homme se définit finalement par un réseau de facteurs multiples et complexes que le médecin doit prendre en compte⁶⁹. Mais ce qui est plus frappant, et qui n'a peut-être pas été suffisamment souligné, est qu'aussi bien chez Aristote que chez l'auteur hippocratique d'*Airs, eaux, lieux* les causes des différents tempéraments peuvent relever d'une influence de l'environnement durant les phases de l'embryogenèse. Finalement, si des influences environnementales sont possibles, c'est pour la continuité ontologique qui existe entre individus vivants et milieu. Autrement dit, on peut penser l'influence de l'un sur l'autre et *vice versa* seulement si les individus et l'environnement partagent les mêmes éléments et s'il y a commerce entre les deux. Tous les deux, en fait, sont concernés par les mêmes processus de nature⁷⁰.

Conclusion

L'influence de l'environnement sur l'embryogenèse entraîne donc des changements dans les traits physiques subspéciques des nouveau-nés et cela est bien attesté par les œuvres biologiques du Stagirite. Or, l'hypothèse que j'ai suggérée est d'inclure aussi les caractères et les tempéraments naturels des animaux, y compris l'être humain, sous le même schéma d'influences durant le processus génératif, étant donné le rôle de la constitution matérielle, voire du sang, à cet égard. Par conséquent, le caractère naturel d'un individu sera plutôt malléable par les influences de l'environnement, mais cela *seulement* dans la période qui précède sa naissance, c'est-à-dire durant l'embryogenèse. Une fois nés, donc, chacun d'entre nous possède une certaine nature qui est notre point de départ pour tout développement éthique. Il pourrait y avoir encore des influences de l'environnement,

69. J. Jouanna, *Hippocrate, op. cit.*, p. 301.

70. Voir F. Borca, *Luoghi, corpi, costumi. Determinismo ambientale ed etnografia antica*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, p. 22. Ensuite, on retrouvera cette idée d'un conditionnement des tempéraments et des caractères par le milieu externe dans le chapitre XIV des *Problemata pseudo-aristotéliciens*, où il est justement question de l'influence du climat sur le caractère et l'aspect, sur l'intelligence, le courage et, beaucoup plus tard, dans le traité *Quod animi mores* de Galien, qui cite longuement Aristote en ce qui concerne l'influence de la qualité du sang sur les facultés de l'âme (chap. 7).

comme dans le cas de la nutrition, mais cela ne produirait que des variations minimes et certes non remarquables pour la conduite éthique par rapport à ce qui advient tout au long du processus génératif⁷¹. On ne peut pas accepter entièrement, par conséquent, la thèse de Leunissen selon laquelle :

Aristotle believes that the individual elemental blend of the body of each animal is —within a certain range— susceptible to efficient-causal changes due to aging and disease, diet, and external environmental factors, many of which are not in that animal's control. And because the animal's natural character depends on the particular constitution of the elemental blend of its body, such changes in its constitution will also produce slight differences of the more and the less in its natural character⁷².

L'autrice conclut ainsi : « [...] *an individual's natural character lacks intrinsic stability and is thus changeable by things like environmental factors*⁷³. » Il me semble que la suggestion de Leunissen va trop loin dans son intention d'ouvrir l'individu aux influences externes. Tout d'abord, car on ne trouve pas dans le *corpus* une seule déclaration d'Aristote dans ce sens. S'il est, d'une part, indéniable que les facteurs de l'environnement peuvent modifier d'une certaine manière l'équilibre thermique du corps vivant⁷⁴, il est néanmoins vrai que ces facteurs ne semblent pas produire des véritables différences dans le caractère. Cela en raison du fait que c'est l'âme qui règle essentiellement la thermorégulation de l'individu, c'est-à-dire l'ensemble des processus permettant au vivant de maintenir sa température interne dans des limites normales quel que soit son niveau métabolique (issu de la nourriture ingérée et de l'air inspirée) ou la température du milieu ambiant. C'est pourquoi les effets des facteurs environnementaux peuvent dans la plupart des cas être gérés par l'activité de l'âme.

Admettons pourtant qu'il y ait des facteurs capables de modifier d'une manière considérable l'équilibre du corps, comme les maladies ou la consommation de vin, comment doivent-ils être compris ? Il faut souligner tout d'abord que l'effet de tels facteurs est généralement passager (après l'état d'ivresse, on revient à notre état naturel ; après la maladie – si l'on guérit –, on retrouve la santé et le corps sain dans son équilibre), c'est pourquoi difficilement un changement véritable se produit dans le caractère de l'animal. En outre, il s'agit de modifications qui entraînent un état non naturel ou même

71. Sur ce point, je partage l'avis de S.M. Connell, *Aristotle on Female Animals*, *op. cit.*, p. 146 : « [...] we have seen that Aristotle does not think food which enters the body, food which a creature consumes, has much influence over that animal. »

72. M. Leunissen, « Aristotle on Natural Character and its Implications for Moral Development », *art. cit.*, p. 509.

73. *Ibid.*, p. 524. Voir aussi *id.*, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, *op. cit.*, p. 48.

74. *Id.*, « Aristotle on Natural Character and its Implications for Moral Development », *art. cit.*, p. 522, cite comme exemples la jeunesse, les maladies, le froid du milieu ambiant, le vin.

contre nature, alors qu'il est question de caractère *naturel* des vivants⁷⁵. J'explique ce point. Il me semble que chez Aristote le caractère naturel soit déterminé dès la naissance de l'individu. Cela signifie que c'est justement ce caractère le point de départ pour le développement moral et non pas certaines variations causées par des facteurs externes comme la maladie et l'assomption de vin. À la limite, on pourra dire que la maladie, dans ses formes graves, peut nous empêcher de bien accomplir certaines actions et donc d'être vertueux, mais cela ne me semble pas relever d'une modification du caractère en tant que tel. La consommation de vin, en revanche, dépend entièrement de nous : ses effets sont donc plutôt les conséquences d'une mauvaise conduite morale que l'action de l'environnement sur nous.

Contrairement à Leunissen, je ne pense pas que les influences de l'environnement pendant la vie d'un animal puissent modifier – même légèrement – le caractère naturel ou la vertu naturelle, car cette nature est déterminée une fois l'embryogenèse achevée. Finalement, on trouve chez Aristote la conception d'une nature qui nous est *donnée* à la naissance, avec certaines caractéristiques comme une inclination à la tempérance, un fond de courage et ainsi de suite, mais il s'agit dans tous les cas présentés d'une *matière brute*, laquelle peut et « doit » être travaillée et façonnée par l'éducation et l'apprentissage afin d'accomplir sa propre nature et d'aboutir à un état vertueux au sens propre⁷⁶. À ce sujet, on peut lire un texte d'*ENX* 10, où Aristote emploie la métaphore de la terre et de la semence pour décrire ce rapport entre ce qui nous est donné par nature et le travail des habitudes :

Certes, la part de la nature évidemment ne dépend pas de nous (οὐκ ἐφ' ἡμῖν) quand elle nous échoit ; elle échoit, au contraire, en conséquence de certaines causes divines (διά τίνας θείας αἴτιας), à ceux que favorise vraiment la bonne fortune. Mais l'argument raisonné et l'enseignement n'ont pas, je le crains, de force chez tout le monde. Il faut au contraire préalablement travailler, par les habitudes (τοῖς ἔθεσι), l'âme de celui qui écoute, pour bien l'orienter dans ce qu'elle aime et déteste, comme une terre qui doit nourrir la semence (ώσπερ γῆν τὴν θρέψουσαν τὸ σπέρμα). En effet, un sujet ne peut entendre l'argument qui l'en détourne, ni d'ailleurs le comprendre, s'il vit au gré de ses affections. Or dans cet état, comment pouvoir le persuader de changer ? Et de façon générale, ce n'est pas, semble-t-il, à un argument que cède l'affection, mais à la violence qu'on lui fait. Donc, le caractère (τὸ ὄνθος) doit préalablement

75. Voir par exemple *HA* III 19, 520b20-23 : le sang vicié (*χεῖρον*), soit par nature, soit par maladie (*ἢ φύσει ἢ νόσῳ*), est plus noir. Le meilleur sang n'est ni trop épais ni trop subtil, s'il n'est pas vicié soit par nature soit par maladie (*ἢ διὰ φύσιν ἢ διὰ νόσον*) (trad. Pellegrin). Dans ce passage, on voit clairement que les qualités du sang peuvent être déterminées soit par nature (c'est le caractère *naturel* qu'on possède dès la naissance), soit par maladie (dans ce cas il se produit une modification passagère des qualités qu'on possède naturellement).

76. Voir à ce propos P.-M. Morel, « Nature, habitudes, vertus », art. cit., p. 125-145.

présenter (*προϊπάρχειν*) une certaine affinité avec la vertu (*πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς*), en aimant ce qui est beau et en répugnant à ce qui est laid⁷⁷.

Tout comme la semence qui possède déjà des traits déterminés, mais nécessite d'être nourrie par la terre qui l'entoure pour devenir une plante accomplie, nous avons dès la naissance certaines caractéristiques qui doivent être nourries par l'environnement, cette fois-ci culturel et social, afin de devenir nous-mêmes des individus vertueux et achevés⁷⁸. En fait, seulement la personne qui a développé un état stable (*ἕξις*) du caractère moral possède des traits de personnalité globaux⁷⁹; pour tous ceux qui ne possèdent pas de tels états, les traits sont très inconstants et spécifiques aux situations particulières. On peut enfin revenir sur le passage d'*EN VI 13*. Les vertus naturelles, tout comme l'habileté par rapport à la sagesse pratique, ne peuvent pas à elles seules donner à l'être humain une vie heureuse et vertueuse. Il faut quelque chose d'autre, notamment l'acquisition d'un état habituel et la possession de la sagesse pratique, pour qu'il y ait un développement de la vertu. Au même temps, une certaine condition de départ est requise et cet état est aussi déterminé par les influences subies durant le processus génératif. Dans ce cadre, le lieu propre de l'éthique d'Aristote est la *médiation* entre la nature et ce qui va au-delà de la nature.

En *EN VI 13*, il me semble finalement que l'objet de la critique aristotélicienne soit double. D'une part, nous avons la polémique explicite envers Socrate, selon qui vertu et sagesse pratique sont la même chose. D'autre part, on peut aussi voir une critique implicite des aristocrates, comme Théognis ou Pindare, qui avaient identifié vertu naturelle et vertu au sens propre. L'éthique d'Aristote s'éloigne de ces deux positions extrêmes : elle n'est ni un naturalisme déterministe, ni un intellectualisme à la façon de Socrate, mais une philosophie pratique qui prend en compte la nature tout en affirmant que l'éthique est autre chose que la nature, c'est-à-dire habitude et sagesse pratique. Dans ce cadre de pensée, l'influence de l'environnement physique peut conditionner seulement la vertu naturelle, tout au

77. ENX 10, 1179b21-31 : « τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ώς οὐκ ἐφ’ ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἵτιας τοῖς ώς ἀληθῶς εὑτυχέστιν ὑπάρχει· ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχὴ μή ποτ’ οὐκ ἐν ἄπασιν ἴσχει, ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσαν τὸ σπέρμα. οὐ γὰρ ἀν ἀκούσει λόγου ἀποτρέποντος οὐδὲ ἀν συνείη ὁ κατὰ πάθος ζῶν· τὸν δὲ οὗτως ἔχοντα πᾶς οἶνον τε μεταπεῖσαι; ὅλως τ’ οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπεικεῖν τὸ πάθος ἀλλὰ βίᾳ. δεῖ δῆ τὸ ήθος προϊπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραίνον τὸ αἰσχρόν (trad. Bodéüs). »

78. J. Whiting, « Hylomorphic Virtue, Cosmology, Embryology, and Moral Development in Aristotle », *Philosophical Explorations*, 2019, n° 2, p. 237, établit un parallélisme entre le développement embryonnaire (l'émergence de la chaleur dans l'embryon – *embryological turning point*) et le développement moral (apparition de l'intellect pratique – *ethical turning point*). Voir aussi M. Leunissen, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle, op. cit.*, p. 124-125 et N. Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 191.

79. EN VI 13, 1144b32-1145a1.

long du processus génératif constituant les caractères du nouveau-né. Mais ce qui est essentiel pour le développement moral de l'individu est plutôt son milieu socio-culturel, sa famille et la communauté où il grandit et il est éduqué, car à partir de celui-ci l'individu pourra accomplir sa propre nature et aboutir à un état vertueux au sens propre. C'est pourquoi l'éthique d'Aristote est finalement liée à la politique, puisque si l'éthique établit la cause finale de l'action humaine, le bonheur, la politique est à la recherche des moyens pour *éduquer* les citoyens à vivre une vie heureuse ensemble⁸⁰.

Luca TORRENTE
Sorbonne Université, Centre Léon Robin

80. Voir *Pol.* X 10, 1180a32-35.