

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, III, 7, Vrin, 1990, p. 141-143

« Nous punissons quelqu'un pour son ignorance [...] il ne leur est plus possible de ne pas l'être. »

Remarque préalable : en fin d'année, la copie serait un peu différente : plus nourrie de connaissances des thèses et des problématiques générales sur la morale. Exercice ici pour insister sur la méthode (même si aussi un peu de contenu !)

[Introduction]

(Question/Contexte)

Peut-on vouloir le mal ? Autrement dit l'homme injuste l'est-il volontairement ? Peut-on en somme mal agir en sachant que c'est mal et en choisissant librement de le faire, ou bien l'action injuste résulte-t-elle toujours d'un défaut de connaissance et/ou de liberté ? L'homme immoral l'est-il par choix ou par défaut de savoir ou de liberté ?

(Thèse)

Dans l'*Ethique à Nicomaque*, au livre III consacré à l'analyse de la notion de « volontaire », Aristote aborde cette question au chapitre 7 dont est extrait le passage. La thèse qu'il défend à ce sujet apparaît clairement (l. 20/21) : « Si, sans avoir l'ignorance pour excuse, on accomplit des actions qui auront pour conséquence de nous rendre injuste, c'est volontairement qu'on sera injuste. » En d'autres termes, l'ignorance ne saurait à elle seule rendre compte du fait qu'un homme se comporte injustement et devienne injuste : plus exactement elle ne saurait par elle seule déresponsabiliser l'individu de ses actes et de ce qu'il est. L'ignorance, quand elle ne dépend pas du sujet, peut en effet être une « excuse » : « je ne l'ai pas fait exprès : je ne savais pas que c'était un secret » s'exclame l'enfant après avoir divulgué le sexe du bébé à venir ; « ce n'est pas volontaire ce détour, j'ignorais qu'un déménagement condamnerait cette voie » s'excuse le taxi. En revanche, lorsqu'« il dépend des intéressés de ne pas demeurer dans l'ignorance » (l. 7/8), alors ils en sont responsables, ainsi que des actions qu'ils mènent. C'est donc dans ce cadre là que celui qui accomplit des actes injustes doit être considéré comme volontairement injuste : parce qu'il dépend de lui de ne pas se comporter injustement, s'il le fait c'est par choix et donc volontairement.

(Problème)

Mais une telle thèse ne va pas de soi, et s'oppose au contraire à deux autres thèses :

1) Elle s'oppose d'abord frontalement à la proposition « Nul n'est méchant volontairement », communément attribuée à Socrate, et que l'on retrouve par exemple dans *Protagoras* lorsque Socrate, commentant un poème de Simonide, s'exclame : « comme s'il y avait des hommes pour faire le mal de leur plein gré ! » (345d). Comment en effet un individu pourrait-il choisir de faire le mal en sachant que c'est mal ? Comment la volonté, rationnelle, pourrait-elle rationnellement se porter vers le mal ? Au contraire, la seule explication aux actions mauvaises ne résiderait-elle pas dans l'ignorance de l'agent, qui, par défaut de connaissance, suivrait ce qui lui semble être le bien mais qui en réalité est le mal ? Telle est la thèse socratique de la vertu-science, selon laquelle, dès lors que je sais ce qu'est le bien, je ne peux qu'agir bien, ce qui signifie à l'inverse que si j'agis mal, la seule cause est l'ignorance du bien. Un premier problème est donc posé par ce texte : celui de savoir si l'homme injuste l'est nécessairement

par ignorance (auquel cas on comprend mal qu'on punisse un tel homme) ou si sa volonté est engagée (auquel cas on comprend mal qu'il puisse vouloir ce qu'il sait être mal).

2) La thèse d'Aristote, qui fait de la volonté de l'individu la cause de ses vices, suppose par ailleurs que chacun aurait la liberté, la capacité d'agir autrement s'il le souhaitait. Mais est-ce bien le cas ? Au contraire, certains ne sont-ils pas plus disposés que d'autres à mal agir ? Être juste ou injuste ne relève-t-il pas plus de « dispositions » (I.17), qui détermineraient les individus à agir de telle ou telle manière ? Ainsi, n'y a-t-il pas des naturels plus méchants que d'autres ? Certains ne sont-ils pas naturellement enclins voire contraints au mal quand d'autres le seraient au bien ? Mais dans ce cas là, les individus sont-ils réellement libres d'agir de manière juste ou injuste, ou en réalité ne font-ils que suivre leur « caractère » (I.13) ? Et même si l'on envisage que les dispositions ne sont pas naturelles, et qu'un caractère se forge par l'exercice, de sorte que l'on soit de soi-même et donc volontairement devenu injuste, cela signifie-t-il que l'on peut tout aussi volontairement devenir juste ? Autrement dit chaque action, juste ou injuste, est-elle le fruit d'une volonté libre, l'homme injuste pouvant à tout moment décider de se comporter autrement ? Ou bien l'injustice finit-elle par s'imposer comme une contrainte à celui qui s'y est adonné ? Mais si tel est le cas, peut-on encore dire de l'homme devenu injuste et qui se comporte nécessairement en conséquence, qu'il est encore responsable des actes injustes qu'il commet ? Peut-on encore dire de celui qui a acquis un tempérament injuste que ses actes injustes sont volontaires, alors qu'il ne peut agir autrement ? En somme, le « caractère », dans la mesure où, qu'il soit inné ou qu'il soit acquis, il contraint l'individu, n'implique-t-il pas que les actions de cet individu ne sont pas volontaires ? Ainsi apparaît le second problème posé par ce texte : l'absence de liberté, qui découle des dispositions de l'individu, implique-t-elle le caractère involontaire de ses actes ou bien reste-t-on au « principe de l'acte » (I.3) lequel doit, ce faisant, être considéré comme volontaire ?

(Enjeux)

Comme cela apparaîtra au cours de l'explication, cette interrogation sur les causes anthropologiques de l'injustice et son caractère volontaire ou non, met en lumière un certain nombre de questions et d'enjeux en rapport avec la morale :

1) Un premier enjeu concerne les notions d'éloge et de blâme, de punitions et de récompenses : est-il légitime de punir quelqu'un d'avoir mal agi ou bien de le louer au contraire d'avoir bien agi ? Car pour qu'éloge et blâme aient un sens, cela suppose que le sujet soit responsable de ses actions et ait agi volontairement. Le châtiment suppose en effet la culpabilité, qui suppose elle-même la responsabilité du sujet. De même l'éloge ne saurait-il s'adresser à un individu qui a agi sans engager sa liberté et sa volonté. Du caractère volontaire ou non de l'action semble donc dépendre la possibilité d'un jugement aussi bien moral que légal du sujet qui a agi. Une action volontaire rend possible un tel jugement ; est-ce à dire qu'une action involontaire ou à tout le moins contrainte invalide tout jugement ? Une action que je ne suis pas libre de faire peut-elle néanmoins être jugée, que ce soit favorablement ou défavorablement ? En somme ce que ce texte interroge, ce sont les conditions de possibilité du jugement axiologique d'une action.

2) Un second enjeu porte sur les rapports et la possible dissymétrie entre la vertu (qui serait volontaire) et le vice (qui lui serait involontaire). Deux questions se posent en effet : a) comment peut-on ainsi traiter séparément ces dispositions morales ? N'est-il pas nécessaire de les traiter ensemble, et de considérer que si l'une est volontaire l'autre l'est aussi, et que si l'on est responsable de l'un on l'est aussi de l'autre ? Mais dès lors b) si l'on affirme que le vice est

involontaire et qu'on n'en est pas responsable, cela n'implique-t-il pas aussi l'irresponsabilité de la vertu ? Et ce faisant n'est-ce pas toute démarche morale qui est annihilée ? L'action morale en effet ne consiste pas seulement à bien agir : elle suppose aussi que l'intention était bonne et que l'action a été accomplie volontairement. Mais si donc la vertu n'est pas volontaire, peut-on encore parler de vertu et de morale ? Ainsi, au-delà du caractère volontaire ou non du vice et de la vertu, c'est la possibilité même de la morale, comme devoir et comme jugement, qui est interrogée dans ce texte.

3) Un troisième enjeu de ce texte concerne le statut de l'ignorance dans le champ de la morale : l'ignorance peut-elle être une excuse ? Peut-elle nous libérer de la responsabilité et de la culpabilité de nos actions ? Cela signifie-t-il que lorsque nous agissons sans connaître par exemple les conséquences de nos actions, nous agissons involontairement ? Ou bien pouvons-nous être responsables y compris de ce que nous ignorons ? Et si tel est le cas, est-ce à dire qu'une action faite dans l'ignorance peut néanmoins être volontaire ? En somme la responsabilité et le caractère volontaire de nos actions suppose-t-il nécessairement que nous ne soyons pas dans l'ignorance lorsque nous agissons, ou bien l'ignorance est-elle compatible avec la volonté et la responsabilité ?

4) Enfin et plus généralement, l'enjeu de ce texte réside dans l'effort pour éclairer plusieurs grands concepts moraux (punition, culpabilité, liberté, responsabilité, volonté) et penser une articulation entre eux : à quelle condition une punition est-elle juste ? La culpabilité suppose-t-elle la conscience de ses actes ? Un acte volontaire est-il nécessairement un acte libre ? Sommes-nous toujours libres de bien agir ?

(Plan)

Ces différentes questions, enjeux, aspects qui structurent le texte s'organisent en trois temps.

I. Dans premier moment (l. 1-8), Aristote établit et justifie la thèse selon laquelle « nous punissons quelqu'un pour son ignorance même, si nous le tenons pour responsable de son ignorance » (l. 1-2)

Dans cette première partie, en se référant à certaines pratiques notamment légales en matière de punition, Aristote établit donc un lien entre punition, responsabilité et liberté, permettant de légitimer le châtement infligé à l'ignorant qui aurait pu et donc dû s'instruire.

II. Dans un second moment (l. 9-21), envisageant l'objection d'une incapacité de l'individu à s'instruire, Aristote va néanmoins défendre la responsabilité de cet individu et plus généralement de tout individu à l'égard des dispositions de son caractère ; responsabilité impliquant dès lors le caractère libre et volontaire des actions vicieuses (immorales) et des caractères qui en découlent. Chacun étant responsable de ce qu'il est, l'injuste l'est donc volontairement. Est-ce à dire pour autant que l'homme injuste peut cesser de l'être dès qu'il le souhaite ? C'est ce que conteste pour finir Aristote.

III. Dans un troisième temps en effet (l. 21-31), Aristote soutient une dernière thèse, qui concerne autant « l'homme juste » que « l'intempérant » (l. 28) : « au début, il leur était possible de ne pas devenir tels, et c'est ce qui fait qu'ils le sont volontairement ; et maintenant qu'ils le sont devenus, il ne leur est plus possible de ne pas l'être. » (l. 28-31). Que l'homme devenu injuste ne puisse plus « ne pas l'être », autrement dit qu'il soit contraint d'être juste, n'enlève rien pour Aristote au caractère volontaire de cet état. Dans la mesure en effet où l'état présent n'est que l'effet, la conséquence d'actions qui elles ont été faites volontairement, le caractère volontaire de l'acte imprègne y compris ses conséquences. Quand bien même

l'homme injuste ne pourrait plus se comporter autrement, il l'est volontairement car il a volontairement choisi des actes conduisant nécessairement à cette conséquence.

[Première partie : L'ignorance par négligence, une faute punissable]

(Introduction)

Question/thèse :

L'ignorance est-elle une faute ? L'homme peut-il être responsable et puni de ne pas savoir ? Mais si j'ignore quelque chose, comment savoir que je l'ignore ? L'ignorance n'a-t-elle pas ceci de fâcheux que précisément on ne se sait pas ignorant (cf. le célèbre paradoxe du *Ménon*) ? Comment dès lors pourrait-on être responsable de son ignorance et sanctionné pour cette raison ?

Aristote quant à lui soutient que l'ignorance est bien une faute punissable, lorsqu'on en est responsable c'est-à-dire lorsqu'on avait la liberté et le devoir de ne pas être ignorant, et qu'on l'est donc par « négligence ».

Pour établir cela, Aristote procède en 3 temps :

Structure :

Dans un premier mouvement (1.1-2), Aristote énonce la thèse de cette partie, élaborée à partir d'un constat, à partir de faits. A savoir : on punit quelqu'un que l'on tient pour responsable de son ignorance.

Dans un second moment (1. 2-6) et pour illustrer son affirmation, Aristote va proposer deux exemples, tous deux empruntés au domaine juridique et permettant de clarifier les causes de la responsabilité.

Enfin (1.6-8), Aristote va procéder par induction et généraliser la pratique qui consiste à punir un ignorant, tout en la légitimant : il apparaîtra ainsi que tout ignorant par « négligence » est puni, parce qu'il dépendait de lui de s'instruire.

(A. L'ignorant puni)

« Nous punissons quelqu'un pour son ignorance même, si nous le tenons pour responsable de son ignorance » écrit Aristote. Plusieurs points doivent ici être relevés :

-D'abord s'agissant de l'action de punir :

Punir, c'est infliger un châtement, une peine, lesquels sont conçus comme une sanction en réponse à une faute, à un délit, à un crime : punir, c'est ce que l'on fait à celui qui responsable d'un manquement au règlement, à la loi, et plus généralement à ce qu'il aurait dû faire.

Ainsi l'action de punir peut-elle concerner plusieurs domaines : le châtement peut être d'ordre moral (mauvaise conscience, remords par exemple), social (mise à l'index, exclusion), légal (« pénalités des délinquants » comme l'écrit Aristote). Dans quel champ se situe Aristote ici ? La réponse à cette question est sans doute à mettre en lien avec le « nous ».

(-Nous)

« Nous punissons » dit en effet Aristote, de même qu'il répètera « nous le tenons », et fera tout au long de la partie usage de ce pluriel. Mais quel est ce « nous » ? De qui s'agit-il ? A priori, on a affaire à une instance extérieure à l'individu lui-même. L'action de punir ici ne relèverait donc pas de ce que l'on appelle couramment la « conscience morale ». Le « nous » pourrait en revanche renvoyer aux juges qui fixent les peines, comme peuvent le suggérer les exemples à suivre. Mais on pourrait aussi tout autant penser aux législateurs qui élaborent les lois en ce sens, comme l'évoque aussi le premier exemple. Enfin, on peut aussi penser

aux individus dans leur ensemble, à la société, qui, lorsque des actions ne sont pas conformes à ses mœurs, les blâme, en fait l'objet d'une dénonciation populaire, punissant ainsi par une forme de rejet ceux qui agissent de la sorte. Ce faisant, quelle que soit la détermination de ce « nous », reste qu'il ne renvoie pas à une singularité, mais au contraire à une généralité, à en ensemble.

(-« ignorance même »)

La « punition » dont il est ici question concerne donc « l'ignorance même ». L'ignorance, c'est le fait de ne pas savoir, de ne pas avoir conscience de la vérité, de ne pas avoir de connaissance sur un sujet. Précisons que l'ignorance est à distinguer néanmoins de ces autres situations où le savoir fait défaut : L'ignorance n'est pas l'erreur (se tromper c'est dire quelque chose de faux ; ignorer c'est ne rien dire, ne pas se prononcer, suspendre son jugement), elle se distingue aussi de l'illusion (qui est une erreur involontaire), et a foriori du mensonge (qui est une affirmation volontairement fausse).

C'est donc pour l'ignorance elle-même, et non pour ce qui en découle, que l'individu serait puni. L'ignorance par elle-même, le fait de ne pas savoir pourrait donc constituer une faute. Est-ce à dire que toute ignorance est condamnable ? Si tel n'est pas le cas, qu'est-ce qui distingue l'ignorance punissable à bon droit de celle qui ne l'est pas ? La réponse se situe au niveau de la responsabilité : l'ignorant que l'on punit à bon droit, c'est celui que nous « tenons pour responsable de son ignorance ». Remarquons qu'Aristote ne dit pas « qui *est* » responsable de son ignorance, mais que nous « *tenons pour* » responsable. Cela signifie-t-il qu'il pourrait ne pas l'être réellement (ce qui suggérerait qu'il pourrait y avoir des punitions injustes, dans le cas où un individu tenu pour responsable ne le serait pas réellement) ? Ou bien que la responsabilité n'existe pas par elle-même mais toujours dans le cadre d'une imputation, par laquelle une intervention extérieure attribue un acte et ses conséquences à un agent ? On peut néanmoins considérer que là n'est pas le sujet d'Aristote, qui examine dans ce passage les conditions de possibilité de la condamnation de l'ignorance. La punition serait donc conditionnée à la responsabilité. Que signifie alors « être tenu pour responsable de » ou « être responsable de » ?

(-la responsabilité)

Etre responsable, c'est devoir répondre de ses actes, c'est-à-dire en assumer les conséquences, notamment dans les cas où ces actes sont condamnables, moralement ou légalement. Mais à quelle condition peut-on considérer qu'un individu est responsable ? Si « le principe de l'acte réside dans l'agent lui-même » (l. 3) dira Aristote, c'est-à-dire si l'acte « dépend des intéressés » (l. 7) qui en sont donc « maîtres » (l. 8). Le vocabulaire employé ici par Aristote s'inscrit explicitement dans le champ de la liberté : la responsabilité suppose la liberté de l'individu que l'on tient pour responsable. A l'inverse cela signifie qu'on ne saurait être tenu pour responsable d'un acte qui ne dépend pas de soi, dont on ne serait pas le maître, d'un acte qui aurait son principe c'est-à-dire ici sa cause première, en dehors de soi. Si donc j'agis librement et que ce faisant je suis la cause de mes actes, alors j'en suis responsable.

Mais dès lors, comment pourrait-on être responsable de son ignorance ? Bien loin que je sois la cause de mon ignorance, celle-ci ne me précède-t-elle pas toujours ? L'ignorance n'est-elle pas toujours la condition première des hommes, lesquels la subiraient bien plus qu'ils en seraient au principe ? Comment Aristote peut-il envisager qu'on tienne quelqu'un pour responsable de son ignorance ? Les exemples qu'il donne après cette affirmation vont permettre à la fois d'illustrer et d'éclaircir cette difficulté.

B. Deux exemples d'ignorance fautive

Aristote va donc préciser son propos à travers deux exemples.

-Le premier concerne l'état « d'ébriété où les pénalités des délinquants sont doublées » (l. 2-3). L'homme ivre, parce qu'il « était maître de ne pas s'enivrer », autrement dit avait la liberté d'être sobre ou ivre, est donc responsable de son ivresse ainsi que des conséquences de celle-ci. On comprend, à travers ce premier exemple, d'une part qu'Aristote ne parle pas d'un alcoolique qui quant à lui ne serait pas libre de rester sobre, mais d'un individu lambda qui librement s'enivre. On comprend d'autre part comment l'ignorance peut ne pas être une cause mais bien l'effet d'un choix libre : l'homme ivre, s'il ignore ce qu'il fait, c'est-à-dire si notamment il ne sait plus si ce qu'il fait est bien ou mal, ce n'est pas parce que sans l'avoir choisi il subit une telle ignorance de ce qui est bien ou mal. Son inconscience (par exemple du bien et du mal), qu'Aristote qualifie d'« ignorance » n'est nullement son état premier mais la conséquence du choix volontaire qu'il a fait de boire. Dès lors, il est responsable et de son ivresse et de son ignorance qui en est la conséquence. Lorsque donc notre ignorance est l'effet d'un acte que nous avons fait librement, alors nous sommes responsables de notre acte et de notre ignorance.

L'inconscience de l'ivresse est-elle le seul cas d'ignorance fautive ? Ou bien un individu conscient, « en pleine possession de ses moyens », peut-il se voir reprocher son ignorance ? Mais, alors même qu'on ne saurait tout savoir, comment reprocher à un homme d'être ignorant ? Y aurait-il des absences de savoir plus répréhensibles que d'autres ? Pour quelle raison ?

-Le second exemple donné par Aristote, toujours emprunté au champ juridique, constitue une réponse à ces questions : un individu qui ne posséderait pas une connaissance « obligatoire et [qui] ne présente aucune difficulté » (l. 6), est lui aussi puni. Mais que désigne une telle connaissance ? Et qui détermine qu'elle est « obligatoire » et sans « difficulté » ? Car certes « nul n'est censé ignorer la loi » dit l'adage, mais il est impossible de connaître toutes les lois ; lesquelles alors faut-il considérer comme « obligatoires » ? Aristote propose un autre indice : il s'agit de connaissance qui « ne présente aucune difficulté » ? Mais là encore qui détermine le degré de difficulté ? Et d'ailleurs est-ce le même pour tous ? Si l'auteur reste imprécis à ce sujet, on peut suggérer la notion anachronique mais éclairante de « bon sens » pour répondre à ces questions : il va de soi pour tout le monde, « c'est du bon sens », qu'on ne doit pas frapper quelqu'un qui passe à côté de nous, qu'on ne doit pas se promener nu dans la rue, etc. Ignorer ce qui relève d'une évidence pour tout le monde, ignorer donc ce que l'on aurait dû connaître, c'est être responsable de son ignorance. Est-ce à dire qu'on punirait à bon droit un homme qui, venu d'une tribu dont la coutume est de vivre quasi nu, se promènerait de la sorte en ville ? Mais peut-on lui reprocher de ne pas connaître ces « dispositions légales » ? Si de telles questions sont assurément posées par les propos d'Aristote, il n'en demeure pas moins que l'objet d'Aristote ici n'est pas d'entrer dans le détail des situations : il s'agit moins pour lui de clarifier ce qu'est une « connaissance obligatoire et [qui] ne présente aucune difficulté », que de dire qu'on a là un critère pour déterminer une ignorance responsable. Ainsi, lorsqu'un individu ne possède pas une connaissance qu'on considère qu'il devrait avoir parce qu'elle est obligatoire et simple (en laissant de côté la détermination de ces adjectifs), il est responsable de son ignorance (et puni).

Ces deux exemples montrent que l'ignorance, qu'elle résulte d'un excès (comportement d'alcoolisation excessive) ou d'un défaut (déficit d'acquisition de connaissances requises), peut être imputée à un sujet. Selon une démarche inductive, Aristote va généraliser son propos, en énonçant dans un dernier moment de cette première partie, les conditions d'une ignorance fautive et de la responsabilité qui en découle.

C. La liberté de s'instruire, cause de la responsabilité de l'ignorance

-Ignorer par « négligence » (l. 7). Telle est la cause d'une ignorance sanctionnable. La négligence qualifie l'attitude d'une personne qui ne s'applique pas à faire ce qu'elle devrait faire. La négligence suppose donc d'abord qu'on a la capacité, la liberté de faire quelque chose : que l'action « dépend » (l. 7) du sujet, qu'il est « maître » (l. 8) de la faire ou pas. La négligence suppose d'autre part que cette action ne relève pas d'une simple possibilité, d'un simple « tu peux », mais d'une obligation, d'un « tu dois ». Elle suppose enfin que ce devoir n'a pas été rempli, que le sujet a délibérément (librement) dérogé à ses obligations. Ainsi donc, à chaque fois que notre ignorance résulte (« paraît résulter » l.7, on retrouve la nuance, dont on a dit précédemment qu'elle n'était pas l'objet du problème soulevé par Aristote ici) d'un défaut d'action que non seulement on était en mesure de faire, mais que l'on devait faire (s'arrêter de boire, s'appliquer à apprendre), alors nous en sommes responsables et c'est légitimement qu'on nous punit. (Rappelons au passage, qu'ici comme précédemment, on retrouve le « nous » qui réfère à un jugement collectif de la situation). C'est donc parce que nous manquons à un devoir que nous sommes punis. Mais de quel devoir s'agit-il ? Devoir légal comme pourrait le laisser penser les exemples précédents ? Devoir moral comme le suggère tout autant le texte d'Aristote ? Le contenu de ce devoir est de nature à éclairer ce point.

-Il s'agit en effet du devoir (inséparable de la liberté qui en est la condition de possibilité), de « ne pas demeurer dans l'ignorance » et de « s'appliquer à s'instruire ». Notons d'ores et déjà que le caractère premier (chronologiquement) de l'ignorance n'est pas contesté par Aristote : s'il ne faut pas y « demeurer », c'est bien qu'originellement on y est. Et si par ailleurs s'instruire demande de « l'application » (ce qui est le contraire de la « négligence »), cela requiert une décision, une volonté et des efforts. Une telle affirmation peut nous étonner si nous avons en tête le début de la *Métaphysique*, dans lequel Aristote affirme que « tous les hommes désirent naturellement savoir ». N'est-ce pas contradictoire d'affirmer à la fois que le savoir requiert de l'application, n'est pas inné, et de faire du savoir un désir naturel ? En réalité, que l'homme désire savoir par nature ne signifie pas que ce désir suffise à se réaliser : il ne s'actualisera que si le désir devient volonté, que si la raison et la détermination accompagnent ce désir. C'est pourquoi la connaissance ne saurait s'acquérir sans qu'on s'y applique. Mais en quoi une telle démarche constitue-t-elle un devoir, de sorte que son défaut soit passible de « négligence » ? Les deux approches, légales et morales sont à convoquer : le respect des lois en suppose la connaissance, de même que l'action morale suppose la connaissance du juste et de l'injuste, du bien et du mal. Connaître est donc nécessaire pour bien agir.

Ainsi donc, chacun ayant la liberté d'apprendre à connaître, s'il ne le fait pas il est responsable de son ignorance. Et si par ailleurs cette ignorance concerne des domaines où l'on est supposé savoir, alors il est légitime de la sanctionner.

Conclusion/transition

L'ignorance est l'état premier de l'homme. De cela il ne saurait être responsable. Mais parce que chacun à la liberté de « s'appliquer à s'instruire », s'il demeure dans l'ignorance alors il en

est responsable. Et si par ailleurs cette ignorance porte sur des sujets où l'on devrait savoir, alors on est non seulement responsable mais coupable de ne pas savoir et donc puni.

Mais chacun a-t-il réellement la capacité à sortir de l'ignorance ? Sommes-nous vraiment tous libres de « [nous] appliquer à [nous] instruire » ? Des obstacles insurmontables n'empêchent-ils pas certains d'accéder à cette voie ? Mais si je ne suis pas capable de m'appliquer à m'instruire, suis-je encore responsable de mon ignorance ? C'est à cette objection qu'Aristote va s'attacher à répondre en deuxième partie.

[Deuxième partie : De la responsabilité du caractère à l'injustice volontaire]

(Introduction)

Question/Thèse

L'homme injuste l'est-il toujours du fait d'une ignorance coupable ? Celui qui agit injustement n'est-il pas plutôt quelqu'un qui est incapable de s'appliquer à la connaissance du bien et du mal, quelqu'un dont le tempérament rend impossible une telle instruction et le comportement qui en découle ? En somme ne faut-il pas revenir à la thèse platonicienne qui considère que celui qui est méchant l'est par une ignorance dont il n'est pas responsable dans la mesure où elle résulterait d'une disposition naturelle ? Aristote va récuser une telle approche, en expliquant que le caractère n'est pas inné et déterminant, mais qu'au contraire ce sont nos choix et nos actions qui déterminent volontairement notre caractère : la disposition au vice n'est donc pas innée mais acquise. C'est ce que s'attache à montrer Aristote dans ce deuxième temps du texte.

Structure

Pour ce faire, il procède en trois moments :

l. 9-13 : (*thèse*) En réponse à l'objection qui fait de l'ignorance l'effet d'une incapacité naturelle et donc d'un « trait de caractère », Aristote soutient la thèse que les hommes sont responsables de leur « caractère »

l. 13-18 : (*Argumentation*) Pour argumenter cette thèse, empruntant au champ de la pratique, Aristote va mobiliser la notion d'« exercice », d'entraînement : procédant à une analogie avec les activités, notamment physiques, qui recourent majoritairement aux exercices, il établit ainsi que nos dispositions ne sont rien d'autre que des conséquences de « l'exercice » que nous faisons.

l. 18-21 : (*Conséquence*) : Tout est alors en place pour en conclure dans un troisième moment que la disposition juste ou injuste, comme toute disposition acquise par la répétition d'actions singulières, est volontaire.

(A. Les hommes responsables de leur caractère)

(-objection) Cette seconde partie commence donc par une objection, qui met en avant le thème de l'incapacité : L'homme qui ne s'instruit pas ne le ferait pas volontairement, il en serait incapable par nature, car il est « fait de telle sorte » (l. 9) qu'il ne peut pas s'appliquer à apprendre. La négligence, le défaut d'application, n'aurait donc rien à voir avec une question de volonté ; on ne serait de ce fait pas face à une ignorance par négligence, mais face à une ignorance par incapacité.

(-Réponse) La réponse d'Aristote va consister à affirmer que ce que nous sommes n'est nullement le résultat de dispositions innées : nous sommes au contraire le résultat de nos actions. Précisons que l'auteur s'en tient dans un premier temps (mais cela concernera ensuite

tous les « caractères ») aux hommes « relâchés », « injustes », « intempérants » : on a là des exemples de vices. Apparaît ainsi l'idée qu'on ne naît pas immoral, on le devient : on ne naît pas « relâché », on le devient en « menant une existence relâchée », on ne naît pas injuste, on le devient « en agissant avec perfidie », etc. Ce sont nos actes qui nous déterminent ; c'est notre existence qui détermine ce que nous sommes. Si on pourrait voir dans ce texte du Sartre avant l'heure (l'existence précède l'essence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait), la fin du texte indiquera qu'il n'en est rien et qu'il faut distinguer les deux approches.

-Mais alors pourquoi et comment devient-on vicieux ? Comment rendre compte d'un tel passage ? Car pour devenir vicieux (ou vertueux comme on va le voir), il faut d'abord en avoir la capacité, la puissance (« dynamis ») ; mais cette puissance doit s'actualiser pour que l'individu devienne « réellement » vicieux ou vertueux. Pourquoi certains le deviennent-ils et pas d'autres ? C'est à l'habitude, à « l'exercice » qu'Aristote attribue cette faculté d'acquisition d'un caractère.

(B. L'exercice comme acquisition d'une disposition)

-« c'est par l'exercice des actions particulières qu'ils acquièrent un caractère du même genre qu'elles » (l. 13-14). On a là une *thèse* importante d'Aristote concernant la vertu et le vice : ce sont des dispositions acquises (« héxis »), c'est-à-dire que c'est l'exercice, la répétition d'actions particulières, qui va transformer en état habituel l'une des deux possibilités (vice ou vertu) auxquelles ouvrirait indifféremment au départ la capacité naturelle. Pour Aristote en effet, si les vertus intellectuelles (« sophia »/intelligence et « phronesis »/prudence) supposent une disposition de la nature et un enseignement, les vertus morales quant à elles (tempérance, courage, justice, etc.) s'acquièrent non par la connaissance mais par l'exercice, par l'effort moral. Ce que devient un individu, son caractère « général » pourrait-on dire, résulte de la répétition d'actions particulières.

-A l'appui de cette thèse, Aristote convoque un *argument pratique* : en opérant une comparaison avec les situations de préparation de compétition ou d'activité quelconque. Comme l'indique le dicton, « c'est en forgeant qu'on devient forgeron », c'est-à-dire que le fait de s'exercer, de répéter plusieurs fois la même action, fait acquérir des dispositions. Ainsi donc l'exercice confère-t-il des dispositions, des puissances que sans lui nous n'aurions pas.

-*Conséquence* : Aristote va alors tirer la conséquence de cette analogie : de même que l'exercice permet l'acquisition de dispositions (physique pour les athlètes, techniques ou autres pour les autres types d'activité), de même la répétition d'actions morales ou immorales conduit-elle à l'acquisition des dispositions morales ou immorales correspondantes.

-*Objection (sous jacente)* : Une difficulté peut néanmoins être opposée à Aristote. Dans le cas en effet de la compétition ou des autres activités, l'exercice est fait pour acquérir une compétence (compétence sportive, technique, artistique, etc.). Autrement dit, l'exercice est un « entraînement » (l. 15), c'est-à-dire qu'il est clairement conçu comme un moyen dont la fin est elle-même clairement conçue (bon athlète, bon forgeron, bon technicien, etc.). L'entraînement, la répétition n'est donc pas une fin en elle-même, n'est pas recherchée pour elle-même, mais comme un intermédiaire nécessaire à l'accomplissement d'un but qui se situe ailleurs.

Or s'agissant de l'injustice ou de l'intempérance : les actions intempérantes ne sont pas conçues comme un moyen de devenir intempérant. Ce faisant, il semble que la comparaison proposée par Aristote ne fonctionne pas : on ne « s'exerce » pas à mal agir, quand bien même on répète plusieurs fois des mauvaises actions ! Celui qui agit mal ne « s'entraîne » pas pour devenir

injuste, intempérant etc. Alors que l'athlète qui s'exerce veut devenir un bon athlète, celui qui agit mal ne le fait pas pour devenir immoral. Son but n'est pas d'être immoral : on ne saurait affirmer qu'il a la volonté d'être vicieux, et que ses actions mauvaises seraient autant d'exercices conçus comme un moyen pour parvenir à être vicieux ! Au contraire, le vice paraît bien involontaire. Il est la conséquence non désirée (être injuste) d'une fin qui elle est désirée (telle action injuste) mais pour une autre raison que le fait d'être injuste ; il n'est pas lui-même la fin recherchée.

-La suite du texte laisse à penser qu'Aristote avait anticipé cette difficulté : il va en effet dénoncer immédiatement l'absurdité qui consiste à penser qu'on puisse mal agir sans nécessairement souhaiter être immoral.

(C. Etre juste ou injuste, affaire de volonté)

-« il est absurde de supposer que l'homme qui commet des actes d'injustice ou d'intempérance ne souhaite pas être injuste ou intempérant ». Comme dit précédemment, l'absurdité n'est pourtant pas si évidente : ce n'est pas parce qu'on ment une fois ou même quelquefois qu'on souhaite être un menteur. Le mensonge peut ainsi avoir une fin morale, et même si ce n'est pas le cas, cela ne signifie pas qu'on a le désir d'être un menteur (de se définir comme tel, dans une sorte de processus d'essentialisation). On a là une 1^{ère} difficulté posée par le propos de l'auteur.

-On peut remarquer par ailleurs qu'on a pour la première fois dans le texte l'apparition du vocabulaire du désir et de la volonté : jusqu'à présent, le lexique employé appartenait au champ de la responsabilité et de la liberté, mais pas à celui de la volonté. Dès lors on peut se demander ce qui justifie l'apparition de ces termes de « souhait », de « volonté » : pourquoi Aristote se réfère-t-il, à partir de là et jusqu'à la fin du texte, à cette thématique du désir et de la volonté ? C'est la 2^{ème} difficulté qu'il nous faudra examiner.

-S'agissant de la première difficulté (volonté d'être méchant), ce sont les développements précédents sur l'ignorance qui vont permettre de la lever et qui par là-même vont prendre tout leur sens. Ayant en effet établi 1) que l'ignorance (« par négligence ») n'est pas une excuse, 2) que celui qui est ignorant de cette manière est responsable des conséquences de son ignorance 3) que les actions injustes rendent injustes, Aristote en conclut que si « on accomplit des actions qui auront pour conséquence de nous rendre injuste, c'est volontairement qu'on sera injuste. » (l. 20-21). Agir injustement, c'est donc pour Aristote savoir qu'on agit injustement (ou si on l'ignore ce n'est pas une excuse), et donc vouloir être injuste. Ainsi peut-on résumer l'argumentation d'Aristote, qui le conduit à soutenir la responsabilité et le caractère volontaire du vice : nul n'est censé ignorer deux choses : 1) qu'il y a des actions injustes 2) qu'agir injustement rend injuste. Dès lors, celui qui est injuste, parce qu'il en est responsable, doit être considéré comme ayant agit volontairement. Le méchant l'est donc volontairement.

-S'agissant de la deuxième difficulté : on peut dire que la notion de responsabilité a permis de mettre en lumière le caractère volontaire du fait d'être injuste. Que le résultat (être injuste) ne soit pas la fin visée, ne signifie pas en effet que ce résultat n'est pas volontaire. Car choisir une option (une action injuste ayant pour conséquence avec d'autres de rendre injuste), c'est être autant responsable de cette action que de ses conséquences, et donc vouloir non seulement cette option mais les conséquences qui en découlent. L'absurdité que dénonce Aristote est donc la suivante : on ne peut soutenir en même temps qu'on désire une action (agir injustement) et qu'on ne désire pas les conséquences qui découlent nécessairement de cette même action. Que les conséquences ne soient pas explicitement la fin visée n'enlève donc rien à la responsabilité

du sujet à l'égard de celles-ci et à leur caractère volontaire. Ainsi sont établis non seulement la responsabilité de l'individu quant à ses dispositions morales, mais aussi le caractère volontaire de celles-ci.

Conclusion/transition

Contre la thèse platonicienne qui fait de l'injustice une conséquence de l'ignorance et non un acte volontaire, Aristote a donc établi que celui qui est injuste l'est volontairement : parce que 1) nous sommes responsables des choix que nous faisons comme de leurs conséquences, et que 2) ces choix sont l'expression de notre volonté, 3) par conséquent : celui qui fait le choix d'agir injustement, et par conséquent de devenir injuste, l'est volontairement.

Est-ce à dire alors que tout aussi librement et volontairement, celui qui est devenu injuste peut « cesser d'être injuste [...] pour être juste » ? Peut-on « à volonté » devenir juste ou injuste ? Mais si tel n'est pas le cas et si des déterminismes pèsent sur nos choix, sommes-nous encore responsables de ceux-ci ? Dans une dernière partie du texte, Aristote va expliquer pourquoi même si on n'est plus libre d'agir comme on le souhaite, nos actions n'en sont pas moins volontaires.

[Troisième partie : méchant ou bon, de la volonté au déterminisme]

(Introduction)

Question/Thèse

Une action que je ne suis pas libre de faire ou de ne pas faire, peut-on dire que je la fais volontairement ? Au contraire, pour qualifier une action de volontaire, ne faut-il pas que celle-ci résulte d'un libre choix ? Mais alors si devenu injuste je n'ai plus la liberté d'agir autrement, peut-on encore me tenir pour responsable de mes actions et affirmer que je les fais volontairement ? C'est effectivement ce que va soutenir Aristote dans cette dernière partie, en faisant intervenir une question de temporalité : parce que « au début » on était libre de choisir et que ce choix est donc volontaire, ce qui en découle « maintenant » est aussi le fruit de notre volonté, quand bien même nous n'avons plus la liberté d'agir autrement. En d'autres termes, qu'on ne puisse plus être juste, qu'on n'en ait plus la liberté, la possibilité, ne signifie pas que nous sommes injustes involontairement. Être méchant ou bon, c'est par conséquent toujours le fruit d'une volonté.

Structure

Pour établir ce dernier point, Aristote procède en 3 temps :

l. 21-24 : Met en avant l'impuissance du souhait de ne plus être injuste, par analogie avec le souhait de ne plus être malade : un souhait ne suffit pas à changer certaines situations

l. 24-28 : Dès lors il fait apparaître une forme de déterminisme : il est des situations qui nous déterminent à être de telle ou telle manière, quand bien même nous serions nous-mêmes la cause de ces situations.

l. 28-31 : Ainsi en est-il des hommes justes et injustes : bien que déterminés à agir du fait de ce qu'ils sont, et n'ayant donc plus la possibilité d'agir autrement, leurs actions n'en sont pas moins volontaires.

(A. Un souhait impuissant)

-« Il ne s'ensuit pas cependant qu'un simple souhait suffira pour cesser d'être injuste et pour être juste ». Aristote soutient explicitement ici la *thèse* d'une impuissance du souhait, du désir. Si le désir est le « moteur de l'âme », ce qui pousse à agir, en revanche c'est une cause non

suffisante pour déterminer un changement de disposition. Agir de manière juste lorsqu'on est injuste ne relève pas d'un simple souhait : une disposition acquise ne se perd pas simplement parce qu'on le désire. Le pouvoir du désir est ici limité par la réalité de la situation. Afin de mieux l'explicitier, Aristote opère une analogie avec le malade :

-notons pour commencer que la *métaphore* médicale, outre qu'elle est classique chez Aristote comme chez son maître Platon, elle est particulièrement appropriée à la question de l'injustice et du vice en général : le vice s'apparentant à une « maladie de l'âme », le parallèle avec la maladie du corps est d'autant plus éclairant.

-l'*analogie* est donc la suivante : de même qu'il ne suffit pas au malade de souhaiter la santé pour la recouvrer, de même il ne suffit pas à l'homme injuste de souhaiter être juste pour le devenir. Être en bonne santé quand on est malade, et juste quand on est injuste, cela ne saurait relever d'un souhait, parce que ce sont des états (la santé et la vertu) qui ne dépendent plus de l'individu.

-il est important de préciser que ces états « ne dépendent plus » de l'individu ; car cela n'a pas toujours été le cas dans les exemples qu'envisage Aristote. L'exemple du malade a ainsi une double utilité : il illustre d'une part l'impossibilité de recouvrer la santé par un simple souhait, mais d'autre part aussi la possible responsabilité de l'individu dans son état et le caractère volontaire ce faisant de cet état : « quoiqu'il puisse arriver qu'il soit malade volontairement en menant une vie intempérante et en désobéissant à ses médecins » (l. 23-24). On peut être malade volontairement : non pas parce qu'on aurait cherché à l'être, au sens où on aurait eu cet état pour but, finalité ; mais parce qu'on s'est comporté de manière à tomber malade. Parce que mener une vie intempérante et désobéir au médecin a pour conséquence de rendre malade, même si ce n'est pas ce que cherchait l'individu, celui qui mène une telle vie est responsable des conséquences, lesquelles doivent donc être considérées comme volontaires. Mais si l'homme est volontairement malade, pour autant il n'a plus la liberté de ne plus l'être. C'est ainsi une articulation entre liberté et déterminisme que propose alors Aristote.

B. Déterminisme et liberté

Comment peut-on à la fois être responsable d'une situation et la considérer comme volontaire, alors même qu'on n'a nullement la liberté d'agir de telle ou telle façon ? Comment peut-on considérer qu'on agit volontairement alors même qu'on n'est pas libre d'agir autrement ? La réponse d'Aristote consiste à faire intervenir une différence de temporalité et à distinguer deux moments, tout en les mettant en lien :

- il s'agit donc de distinguer ce qu'il en est « au début », de ce qu'il en est par la suite, « une fois que », « maintenant », c'est-à-dire à distance du début. S'il sera plus loin question de « principe » (l. 28, comme au début l. 3), pour le moment Aristote n'utilise qu'une approche temporelle : « au début ». Cette proposition de temps fait donc référence à l'origine de l'action et du processus qui en découle, au point de départ chronologique : la situation n'est donc pas la même pour Aristote « au début » de l'action (c'est-à-dire lorsque le premier acte intempérant est posé) et plus tard dans le temps (lorsque des actes intempérants ont été réitérés).

-Or s'il file la métaphore médicale, Aristote propose aussi une nouvelle analogie : celle de la pierre lâchée. Pourquoi cet ajout ? Pourquoi ne pas se contenter de l'exemple du malade ? Sans doute que l'exemple de la pierre permet de poser un déterminisme, un enchaînement nécessaire du processus, plus incontestable encore que dans le cas du malade. Car avec la maladie, on pourrait avoir l'idée qu'un changement de régime par exemple pourrait accélérer la guérison ;

autrement dit avec la maladie, on peut penser qu'on a encore une certaine liberté d'action. Ce n'est pas le cas avec la pierre : la chute de la pierre est nécessaire, on ne peut plus rien y changer. C'est donc une figure beaucoup plus forte de l'absence totale de liberté.

-la métaphore de la pierre permet donc d'articuler à la fois la nécessité du mouvement et en même temps la responsabilité et le caractère volontaire du mouvement de cette pierre, dans la mesure où « le principe de l'acte » est dans l'agent. Ce qui donc détermine le caractère volontaire ou non d'un processus n'est pas ce qui se passe au cours de ce processus mais ce qui en est la cause première, le principe. Ici, l'approche chronologique laisse la place à une approche logique, le point de départ chronologique « au début » devient un point de départ rationnel, un « principe ». Un phénomène qui a donc pour principe une décision volontaire est volontaire, même si déployé dans le temps ce qui arrive est nécessaire. C'est ainsi qu'il va falloir, pour finir, comprendre la situation des hommes bons et des hommes méchants.

C. Bon et méchant volontairement malgré le déterminisme

-Aristote passe en effet de la pierre à « l'homme juste ou intempérant ». Remarquons qu'il n'est plus seulement question de l'homme injuste, comme c'était le cas jusqu'à présent, mais aussi de l'homme juste. Comme nous l'annonçons au début, le propos d'Aristote ne concerne pas seulement le vice mais aussi la vertu. Là encore, on peut y voir une opposition avec Platon. Celui-ci en effet, s'il admettait que « nul n'est méchant volontairement », entendait néanmoins maintenir le caractère volontaire de la vertu, opérant donc un déséquilibre, une différence de traitement entre vice et vertu. Aristote quant à lui s'efforce au contraire de montrer qu'il faut traiter de la même façon vice et vertu, et que l'un et l'autre sont soit involontaires (ce qu'il récuse) soit volontaires (ce qu'il soutient).

-A partir des exemples précédents, Aristote va donc clairement affirmer son rejet d'un « naturel » bon ou méchant : nul n'est prédisposé selon lui au vice ou à la vertu. « Au début, il leur était possible de ne pas devenir tels » (l. 29). Chacun se trouve face à deux possibilités : devenir juste ou devenir intempérant ; le choix « au début » est libre et volontaire. (Comme au début le choix de lâcher ou non la pierre est libre et volontaire)

-Mais comment comprendre le « au début » s'agissant non plus de la pierre mais de l'homme juste ou intempérant ? Au début de quoi ? Serait-ce dès la naissance, mais c'est peu probable ? Dans l'enfance ? A partir d'un certain âge, mais comment le déterminer ? On peut faire l'hypothèse que le point de départ désigne le moment où l'éducation et la conscience de l'individu ont été assez éclairées pour que ses actions soient les siennes, qu'il en soit l'auteur parce qu'il n'est plus dirigé par l'instinct ou l'inconscience. En somme le début correspondrait au moment où « le principe de l'acte réside dans l'agent » (l. 3), au moment où coïncident ce faisant le point de vue chronologique et logique.

-Mais comme poursuit Aristote, cette liberté se fige peu à peu par la répétition des actions, qui fait acquérir un caractère, une disposition bonne ou mauvaise. S'il dépendait de nous « au début » d'être bon ou mauvais, le temps et les actions suppriment cette liberté « maintenant qu'ils le sont devenus, il ne leur est plus possible de ne pas l'être ».

-« il ne leur est plus possible » dit Aristote : le caractère définitif de la situation ne manque pas cependant d'interroger. Pourquoi l'homme n'aurait-il plus la liberté/la capacité de changer ? Au contraire s'il était possible au départ d'être juste, n'est-il pas possible de retrouver cette capacité ? De même l'homme juste ne peut-il pas aussi se laisser tenter à l'occasion par l'injustice voire devenir injuste (comme le pense par exemple Glaucon à travers l'histoire de

l'anneau de Gygès dans *La république* de Platon). Si l'homme est ce qu'il se fait par ses actions, n'a-t-il pas toujours la liberté de se comporter autrement ? Cette thèse que défend Sartre, et qui fait apparaître la différence que nous annonçons entre les deux auteurs, cette thèse ne serait-elle pas plus cohérente ? Aristote ne soutient-il pas un déterminisme voire un fatalisme excessif ?

-En réalité on peut penser que l'impossibilité soutenue par Aristote, loin d'être définitive et absolue, est à considérer comme relative au moment dont il s'agit. Si en effet on fait intervenir à nouveau le thème de la temporalité, on peut penser qu'Aristote soutient que ces individus n'en sont plus capables « pour le moment », étant donnée la situation dans laquelle ils se trouvent. Mais cela ne signifie pas nécessairement que c'est définitif. En revanche, il s'agit bien d'insister sur le poids de la répétition et de ce qu'elle fait acquérir : si l'injuste n'est peut-être pas condamné à le rester toute sa vie, néanmoins cette disposition qu'il a acquise le détermine puissamment. Et si l'on peut envisager qu'en s'exerçant dans l'autre sens, l'homme injuste puisse devenir juste, à force de travail, d'effort, il reste certain qu'il ne lui est pas possible d'être juste pour le moment. Être juste pour l'injuste ne pourra s'opérer qu'au prix de ce qu'on pourrait appeler un reconditionnement inverse, au prix d'exercice et de répétition maintes fois renouvelés.

[Conclusion générale]

Peut-on vouloir le mal ? L'homme méchant l'est-il volontairement ? La réponse d'Aristote à cette question est clairement positive : l'homme méchant l'est volontairement. Non pas cependant parce qu'il viserait le mal, qu'il chercherait à être vicieux, que tel serait son but ; mais parce qu'il est responsable des conséquences des actions qu'il a librement et volontairement entreprises, et qu'agir de manière juste ou injuste relève bien d'un choix libre et volontaire.

Quant à l'idée que l'homme injuste ignorait ces conséquences et que donc il a mal agi involontairement, elle ne saurait tenir. Parce que l'ignorance ne peut constituer une excuse lorsqu'elle porte sur un savoir que l'on pouvait et devait avoir. Ainsi chacun doit savoir qu'en agissant injustement il se rend injuste.

De même la thèse d'un naturalisme moral, d'une disposition innée au bien ou au mal, qui invaliderait la responsabilité et la volonté de l'homme immoral, est-elle écartée par Aristote : celui-ci soutient en effet d'une part le caractère acquis et volontaire de la morale, d'autre part la disposition qui en découle pour l'individu, et donc par conséquent aussi les déterminations qui s'en suivent nécessairement.

D'où il apparaît dans ce texte un rapport original entre responsabilité et liberté, entre volonté et liberté ; Aristote y défend en effet l'idée qu'une action que je ne suis pas libre de faire peut néanmoins être volontaire : si elle n'est que la conséquence nécessaire d'une action que j'ai préalablement volontairement choisie.

On pourrait certes reprocher à Aristote d'avoir laissé de côté la question de la difficulté à identifier le bien et le mal, et de considérer comme une évidence la possibilité d'une telle connaissance. Mais en réalité, telle n'est pas la question abordée par ce texte, qui ne s'interrogeait pas sur la possibilité de faire *erreur* sur le bien et le mal, mais de l'*ignorer*.

De même Aristote n'aborde-t-il pas ici la question de l'acrasie, c'est-à-dire le fait qu'on puisse voir le bien, le connaître, et pourtant faire le mal. Mais cela se comprend dans la mesure où au contraire, Aristote se situe précisément dans le cadre où on serait dans l'ignorance du bien. Ainsi donc est établi ce qu'Aristote cherchait à démontrer, en opposition avec son maître : à savoir que quand bien même le méchant le serait par ignorance, il ne le serait pas moins volontairement.