

La morale Les traits fondamentaux de l'éthique aristotélicienne¹

Hartmut Buchner

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Du *Corpus Aristoteleum*, trois œuvres éthiques nous sont parvenues : celle que l'on nomme *Éthique à Eudème* et qui porte probablement ce nom d'après l'élève d'Aristote Eudème de Rhodes qui l'a peut-être copiée et rédigée, et ainsi transmise ; ensuite l'*Éthique à Nicomaque* qui doit vraisemblablement son nom au fils d'Aristote, Nicomaque ; et enfin les *Magna Moralia* qui, au dire d'Albert le Grand, ne doivent pas s'appeler ainsi parce qu'elles seraient particulièrement volumineuses, mais plutôt en raison de la diversité de ce qui y est traité.

Parmi ces trois éthiques aristotéliciennes au sens large, il est depuis longtemps reconnu que l'*Éthique à Nicomaque*, qui est la première éthique de la philosophie occidentale thématiquement élaborée comme telle et qui s'est imposée depuis lors comme mesure, prévaut sur les deux autres œuvres éthiques de par son authenticité, l'unité d'ensemble de l'édifice, la rigueur et la fraîcheur de sa pensée, la force et la vivacité de la langue. C'est pourquoi, dans les brèves indications qui suivent, nous nous en tenons à elle, d'autant plus que du point de vue de la tradition historique de la philosophie, c'est elle qui eut l'impact le plus large, tandis que les deux autres éthiques, au contraire, furent pendant longtemps considérées comme non-aristotéliciennes, c'est-à-dire soit comme provenant de compilations plus

¹ Traduit de l'allemand par Hadrien France-Lanord. Texte publié dans ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque, Livre VI*, trad. Philippe Arjakovsky, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2007, p. 181-210. Texte allemand disponible à l'URL : http://philosophisches-jahrbuch.de/wp-content/uploads/2019/03/PJ71_S230-242_Buchner_Grundzüge-der-aristotelischen-Ethik.pdf

tardives, soit comme n'étant tout simplement pas d'Aristote. En ce qui concerne les *Magna Moralia*, cela vaut encore aujourd'hui, et ce à bon droit, malgré la tentative de H. von Arnim d'en établir l'authenticité, tandis que pour la première fois, depuis une époque toute récente, il a été prouvé par W. Jaeger que l'*Éthique à Eudème* serait vraisemblablement une œuvre de jeunesse d'Aristote². Mais même en mettant de côté la discussion plutôt philologico-historique de l'authenticité, il reste à établir qu'au regard de la position initiale de la question éthique et des traits fondamentaux de son élaboration, les deux éthiques ainsi finalement nommées, n'apportent rien d'essentiellement nouveau ou autre par rapport à l'*Éthique à Nicomaque*, et sont même en retrait par rapport à celle-ci qui les devance sur bien des points.

Enfin, la *Politique* et, chose à laquelle on prête moins attention, la *Rhétorique* aristotéliciennes, ressortissent aussi directement au domaine de ce qui est en question dans l'*Éthique à Nicomaque*, en lui étant contiguës et complémentaires dans bien des perspectives. Si l'*Éthique à Nicomaque* donne une esquisse élaborée ontologiquement en diverses façons de l'être-homme en général, alors, en constante référence à ce qui est esquissé dans l'*Éthique à Nicomaque*, et ce, en dégageant la mesure que donne la dimension grecque de la *polis*, la *Politique* expose les possibilités factives de la manière dont l'être humain advient historiquement à son humanité [*das Geschehen des Menschseins*] dans la vie considérée sous l'angle du monde politique et de la « société » qui appartient essentiellement à l'être humain³ ; quant à la *Rhétorique*, elle expose et examine avant tout les possibilités factives et les règles, propres au *logos*, pour diriger les citoyens, asseoir le *politeuein*, rendre convaincantes les opinions et les intentions politiques au sein de l'être-ensemble dans la communauté publique tel qu'il est façonné par la parole et la tonalité qui dispose⁴.

Il n'y a à notre avis qu'une seule autre « éthique » dans la philosophie européenne, à savoir les *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant, enracinés dans la *Critique de la raison pure*, ainsi que la *Métaphysique des mœurs* elle-même qui, en ce qui concerne l'originalité, l'ampleur et la rigueur du projet métaphysique ainsi que la pénétrante insistance de son questionnement, mérite d'être mise à côté de l'*Éthique à Nicomaque*.

² H. von Arnim : *Die drei aristotelischen Ethiken*, Sitzber. d. Wiener Akad. Phil. hist. Kl. 202, Abh. 2, 1924. W. Jaeger : *Aristote, fondements pour une histoire de son évolution*, Paris, L'éclat, coll. « Polemos », 1999. Cf. aussi A. Mansion : *Autour des Éthiques attribuées à Aristote*, RNP 33, 1931.

³ Sur ce qui rattache l'*Éthique à Nicomaque* à la *Politique*, cf. surtout *Éthique à Nicomaque*, livre I, chapitre 1, 1094 a 22 sqq., 1094 b 7 sqq., livre X, chapitre 10, 1179 a 33 jusqu'à la fin. Cf. aussi désormais K.-H. Ilting : *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, dans cet annuaire, 71^e année, 1 Halbbd., Fribourg/Munich, 1963, pp. 38 sqq., en particulier p. 45.

⁴ Que la rhétorique ressortisse au même domaine que l'éthique, rien que la détermination de ses tâches, par exemple, le montre. Cf. *Rhétorique*, livre I, chapitre 2, 1357 a 1 sq. : « Ainsi la tâche de la rhétorique est de traiter des questions dont nous délibérons sans en maîtriser le savoir » ; là-dessus, cf. aussi surtout le début du chapitre 4 du livre I, 1359 a 30 sqq. – On prête peu attention au fait qu'au livre II de la *Rhétorique*, en liaison justement avec sa signification éthico-politique, nous sont livrées pour la première fois dans la philosophie européenne une exposition détaillée et une analyse des tonalités et des passions (*pathè*) humaines en rapport avec cette signification.

Parmi ceux qui se destinent à s'engager avec sérieux et persévérance dans l'affaire de la pensée occidentale et donc toujours aussi d'emblée dans la richesse de sa tradition, personne ne pourra se dispenser de s'expliquer avec ce livre fondateur de toute l'éthique occidentale qu'est l'*Éthique à Nicomaque*. Par là nous ne pensons assurément pas tant à une explication à l'intérieur des limites d'une importante discipline de la philosophie, qu'à la question qui, en premier lieu, reste encore à élaborer, et qui chercherait la provenance et la signification du fait que la clarification philosophique de la manière dont l'être humain advient historiquement à son humanité est tributaire du terme d'« éthique » depuis l'époque classique de la philosophie grecque, de sorte que l'« éthique » est devenue ce qui donne à toute détermination occidentale de l'homme sa mesure.

« Si l'on reconnaissait à la philosophie son sérieux, alors rien ne serait plus digne que de faire cours sur Aristote⁵. » Cette phrase que Hegel dit une fois dans son *Histoire de la Philosophie* compilée et éditée par son élève C. L. Michelet, vaut toujours aujourd'hui, et aujourd'hui avec plus d'insistance encore ; et elle ne vaut pas seulement en premier lieu pour la *Physique* et ce que l'on nomme la *Métaphysique* aristotéliennes que Hegel pouvait surtout avoir en vue à cette époque, mais elle vaut également de façon particulière pour l'*Éthique à Nicomaque* qui fournit pour la première fois, et de manière canonique, un développement rigoureusement ontologique et pleinement achevé en lui-même de la manière dont l'être humain advient historiquement à son humanité, et ce, dans l'horizon du concept d'être esquissé et acquis dans la *Physique* et dans ce que l'on nomme la *Métaphysique*⁶.

⁵ WW, édition du Jubilé³, Bd. XIV, p. 314 ; *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1972, t. III, p. 513.

⁶ Ce n'est pas accessoirement qu'il est fait ici mention de Hegel et, plus loin, de Heidegger. Il ne faut en particulier pas seulement savoir gré à Hegel d'avoir éveillé, dans la première moitié du XIX^e siècle principalement, un nouveau retour philosophique à Aristote étonnant pour la situation historique de la philosophie à cette époque, mais aussi d'avoir traité dans ses cours (ce qui est aussi passé par C. L. Michelet) d'une manière plus pénétrante de l'*Éthique à Nicomaque* en particulier. Comme nous en informe K. Rosenkranz (*Vie de Hegel*, trad. P. Osmo, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie, 2004, p. 107), Hegel lisait dès 18 ans (mai 1788) « l'éthique d'Aristote » (il s'agit certainement de l'*Éthique à Nicomaque* et sûrement du texte original). – Dans *L'histoire de la philosophie*, Hegel dit de la psychologie et de l'éthique aristotéliennes : « Jusqu'à l'époque la plus récente, ce que nous possédons de meilleur en matière de psychologie, c'est ce que nous avons d'Aristote, et il en va de même pour ce qu'il a pensé [à savoir dans l'éthique] sur le voulant réel, la liberté, sur d'autres déterminations de l'imputation, de l'intention etc. Il faut seulement se donner la peine d'en prendre connaissance et de le traduire selon notre façon de parler et selon nos modes de pensée et de représentation – ce qui est assurément difficile. » (éd. Bolland, Leiden, 1908, p. 517 ; *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 586). C. L. Michelet n'a pas seulement fait une édition latine commentée de l'*Éthique à Nicomaque* (Berlin 1829-1835) dont la première, le volume de texte, a paru encore avant l'édition de l'Académie de Bonitz, mais il a traité trois fois de l'éthique aristotélienne et ce, comme il le remarque lui-même, avant tout grâce à l'impulsion de Hegel (Diss., Berlin, 1824 : *De doli et culpae in jure criminali notionibus* ; en 1827 : *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zum System der Moral*, « où j'expose la morale aristotélienne principalement d'après l'*Éthique à Nicomaque*, où je mets en relief la valeur qu'a toujours cette dernière pour le système de la morale, et où je la défends contre les attaques que Schleiermacher avait faites dans sa critique de la doctrine des mœurs jusqu'à présent », ainsi que le rapporte plus tard Michelet dans sa *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie...*, Berlin, 1838, pp. 668-669 ; en 1828 de manière détaillée dans : *System der Philosophischen Moral*). – C'est de la même façon, même si, il est vrai, cela provient d'un tout autre positionnement de la question, que la voie a été ouverte par Heidegger à une appropriation philosophique renouvelée de l'éthique

Ainsi, ce n'est pas non plus par hasard, ni par simple prédilection personnelle, qu'un philosophe contemporain du rang de Martin Heidegger, se souvenant de la parole de Hegel, en est passé par une intense explication de fond avec Aristote et en particulier aussi avec l'*Éthique à Nicomaque*. On peut constamment voir ou pressentir les traces de cette explication féconde dans *Être et temps* (1927) par exemple. Mais d'un autre côté, on pourrait aussi justement mettre en évidence d'une façon hautement pénétrante le parallèle entre la question de l'être-homme (et le développement qui lui fait suite) telle qu'elle est posée dans l'*Éthique à Nicomaque* et dans *Être et temps*, à partir des différences et des changements décisifs dans l'orientation que prennent leurs chemins respectifs⁷.

La langue de l'*Éthique à Nicomaque* est dense, serrée, vive, rassemblée sur la chose même, et ce, d'une façon inouïe. Il n'est pas possible ici d'en donner ne serait-ce qu'une impression minimale. Dans les remarques qui suivent, nous voulons seulement tracer à grands traits et montrer de façon assez libre ce dont il retourne avant tout dans l'*Éthique à Nicomaque*, et donc la manière dont est posée la question qu'Aristote y déploie. À notre avis, c'est dans les traits fondamentaux ainsi mis en évidence que s'enracinent aussi tous les problèmes spécifiques à cette éthique, tels qu'ils sont aujourd'hui souvent, et parfois trop isolément, discutés.

Commençons par nous rappeler que le mot *éthos* parle dans la langue grecque depuis Homère, à partir, donc, d'une longue tradition – et que depuis longtemps il ne se rapportait pas du tout uniquement, ni en premier lieu au seul être humain. Chez Homère, et encore après lui, ta *éthea* (pluriel), par exemple, désignent les lieux de séjour et les endroits où les animaux ont l'habitude d'être, ces lieux, donc, où vivent surtout les troupeaux et leurs bergers, où ils sont chez eux, c'est-à-dire où ils habitent ; dans ce contexte, le mot est apparenté quant à son sens à *ho nomos* : la pâture, le pâturage. Chez Hésiode et Hérodote, *éthos* caractérise aussi les lieux d'habitation et

aristotélicienne. On peut aussi se souvenir ici de N. Hartmann, même si son apport à l'éthique aristotélicienne ne parvint pas vraiment jusqu'à l'explication de fond spécifiquement philosophique. – Les impulsions reçues de Hegel et de Heidegger, si différentes soient-elles, nous montrent qu'une reprise féconde de l'héritage philosophique qui est notre bien commun, a surtout lieu là où un questionnement propre et original se fraye de nouvelles voies.

⁷ Pendant le semestre d'hiver 1924/25 à Marbourg, à une époque, donc, pendant laquelle il travaillait déjà à *Être et temps*, Heidegger, dans le cadre d'un cours de grande envergure intitulé « Interprétations de dialogues platoniciens » (le *Sophiste*) [aujourd'hui publié comme tome 19 de l'édition intégrale et traduit aux éditions Gallimard sous le titre : *Platon : Le Sophiste* (N.d.T.)], a donné en guise d'introduction une interprétation détaillée de l'*Éthique à Nicomaque* [essentiellement du livre VI, aux pages 29 à 180 de la traduction française (N.d.T.)]. Il ne fait aucun doute que, de cette explication de fond avec l'éthique aristotélicienne, Heidegger a retiré quelque chose d'essentiel pour l'élaboration de *Être et temps*, bien qu'il s'en sépare dans une différence féconde ; comme, tout à l'inverse, la manière dont est posée la question dans *Être et temps*, c'est-à-dire l'analyse du *Dasein* devenue nécessaire pour la question de l'être, lui a fourni les possibilités pour soutenir une explication avec l'éthique aristotélicienne. Dans ce contexte, renvoyons seulement à l'analyse que fait Heidegger de l'être-dans-la-vérité du *Dasein* et principalement à la signification de l'*alètheuein* dans *Être et temps* et au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* qui a pour thème l'*alètheuein* de l'être humain ou, plus précisément, de l'âme humaine. Les pages 138 et 140 renvoient elles-mêmes à une confrontation avec la *Rhétorique*. Cf. aussi la page 32 ; plus lointainement, cf. : Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1996, pp. 334 sq.

l'habitation des êtres humains⁸. La signification fondamentale de *éthos*, avant même tout emploi philosophique du mot, mais cette signification s'entend toujours dans l'emploi philosophique, dit à peu près quelque chose comme : le lieu de séjour, le lieu d'habitation, l'habitation, c'est-à-dire tout lieu où quelque chose est proprement à sa place et chez soi ; et à partir de là, donc : le fait d'habiter lui-même, d'être chez soi en ce lieu – là où se rassemble l'habitation, l'habit-ude pour ainsi dire, et sa manière d'être avec tout ce que cela exige et comprend.

Dans quelques vers qui semblent lancés à la légère et qui sont tirés des fragments tardifs des *Dithyrambes de Dionysos* (été 1888), Nietzsche, qui a, il est vrai, commencé comme philologue classique, entend encore un lien très clair entre notre mot « mœurs » qui traduit *éthos*, et l'habitation, c'est-à-dire l'habitude comprise à partir du fait d'habiter. Les vers n'ont pas de titre mais pourraient s'intituler « *éthos* » et doivent être considérés comme une référence première à la signification fondamentale de l'*éthos*.

*Ce qui alentours habite,
Cela bientôt à vous s'habitue ;
S'en vient ainsi l'accoutumance ;
Où longtemps tu demeures,
Là naissent les mœurs*⁹.

Peut-être n'est-ce pas absolument avec une entière exactitude philologique, mais conformément à la chose même, que nous pouvons commencer par dire : l'« éthique » comme « doctrine de l'*éthos* » est l'effort pensant en vue d'une habitation réussie et bien à sa place de l'être humain comme tel, en vue de la manière selon laquelle l'être humain en tant qu'être humain peut être chez soi dans le monde – et ce, toujours dans la perspective des vraies possibilités de l'être humain, à savoir les possibilités les meilleures et les plus hautes.

Il faut assurément prendre en considération le fait que là où, pour la première fois dans la pensée occidentale, à savoir justement chez Aristote, est fondée et élaborée une « éthique » proprement dite, cela se produit déjà en obéissant à des décisions préalables tout à fait déterminées, d'ordre fondamental et ontologico-métaphysique, c'est-à-dire dans la lumière d'une interprétation tout à fait déterminée de l'être, à laquelle correspond par conséquent une interprétation tout à fait déterminée de l'essence de l'être humain, qui s'est bien entendu transformée dans le cours de la pensée européenne ; mais dans cette transformation, justement, s'atteste et se confirme la même chose en ce qui concerne l'horizon de l'entente de l'être et la détermination essentielle de l'être humain qui lui appartient. Et, pour en venir à des questions et à des malentendus qui reviennent sans cesse, on peut ainsi parfaitement comprendre pourquoi là où cette expérience ontologico-

⁸ Cf. H. Frisk : *Griech. etymol. Wörterbuch*, Heidelberg, 1954, pp. 625 sqq. Liddel, Scott, Jones : *Greek-English Lexicon*, New Ed., Oxford, 1951, vol. I, p. 766. Cf. l'étymologie propre d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre II, chapitre 1, 1103 a 17 sq. : « <L'excellence> éthique (*éthikè*) est le fruit de l'habiter humain (*ex ethous*) – et c'est même de là qu'elle tient son nom, légèrement modifié : du mot *éthos*. »

⁹ Nietzsche, fragment posthume, été 1888 20 [138].

métaphysique de l'être, celle qui porte précisément tout questionnement en quête de l'être de l'*être humain*, devient digne de question quant à son fondement, à savoir chez Heidegger, pourquoi, donc, là – et pour des raisons précises qui ont trait à la chose même – on renonce d'emblée à la rubrique « éthique » qui a pris son essor avec cette expérience de l'être et qui lui est intimement liée. Mais cela ne signifie en aucun cas – comme toute personne qui s'en donne la peine peut le voir aisément – qu'il ne soit pas aussi question chez Heidegger de l'« habitation de l'homme sur cette terre » dans un sens très essentiel et même plus ample, c'est-à-dire du même coup plus primordial, que celui qui a été atteint jusque-là¹⁰.

La question directrice de l'éthique aristotélicienne – et cela vaut, avec des modifications parfois essentielles au sein du même horizon, pour toutes les éthiques ultérieures¹¹ – est la question en quête de l'*anthropinon agathon*, du *bonum humanum*, du « bien » humain pur et simple¹². Dans la perspective de cette question, il est décisif pour toute la compréhension de l'*Éthique à Nicomaque* de garder présent à l'esprit le sens ontologique du mot grec fondamental *agathon* : est nommé, souhaité et poursuivi ce qui, par la force de sa propre présence, est en mesure de donner à quelque chose d'autre la consistance d'un étant de tel ou tel genre, ce qui signifie : est en mesure de le pro-duire [*hervor-bringen*] en tant qu'étant dans le repos de son séjour, et de le maintenir en ce repos. Quelque chose d'*agathon*, un « bien », et cela vaut aussi pour le « bien suprême », est toujours à comprendre comme bon pour..., bon à..., comme nous le disons encore fréquemment aujourd'hui : quelque chose est bon à... Le « bien suprême » se tient lui aussi constamment dans ce caractère fondamental de l'à dessein de [*Worumwillen*] et, vu sous cet angle, il est essentiellement ambigu : en tant que « suprême », il est tout autant, en un sens ontologique, à dessein de... C'est seulement à partir de ce moment fondamental ontologique de l'*agathon* (à savoir que comme à dessein de, il accorde à l'étant son vrai séjour) qu'il peut aussi être utilisé comme catégorie fondamentale « éthique » au sens étroit ; mais nous ne devons pas comprendre, ou plutôt comprendre de travers, la teneur

¹⁰ Cf. surtout *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier Montaigne, 1983, (en particulier pp. 143 sq.) ; *Bâtir habiter penser, La chose*, « ...poétiquement habite l'homme... », tous dans : *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1995 ; *Hebel – l'ami de la maison, Sérénité* et *Pour servir de commentaire à Sérénité*, dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1984 ; *D'un entretien de la parole*, dans *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1994 (en particulier pp. 119 sq.).

¹¹ Faisons ici cependant une remarque, simplement sous forme de question : est-ce que l'éthique, c'est-à-dire la doctrine de la vertu, ne s'est pas transformée de façon décisive à l'époque moderne et a peut-être même atteint une autre dimension, dans la mesure où la question bien établie du « bien humain suprême » a désormais son point d'ancrage dans l'être humain entendu au sens métaphysique comme pur sujet ? En tout cas, bien que la question directrice reste la même, il y a ici une différence ontologique essentielle par rapport à l'éthique grecque et aussi médiévale. À cela est peut-être lié le fait qu'à l'époque moderne, l'éthique en tant que discipline propre et porteuse de la philosophie passe de plus en plus à l'arrière-plan, et le fait, aussi, que des tentatives de renouvellement ne deviennent plus vraiment obligatoires.

¹² La première phrase de l'*Éthique à Nicomaque* est déjà dans cette dimension de questionnement (1094 a 1 sq.) : « Tout savoir et toute voie de recherche, ainsi que l'accomplissement et le projet, paraissent tendre à quelque chose de bien. » La question de l'*anthropinon agathon* est développée dans le livre I ; cf. surtout les chapitres 1 et 7 de ce livre.

ontologique de l'*agathon* dans un sens qui serait préalablement et de façon canonique « éthique », car ce serait justement se fermer la possibilité de penser correctement une éthique suivant son élan initial fondamental comme *anthropinon agathon*.

Quelque chose d'*agathon* est ainsi ce qui est bon à..., ce qui est capable de porter quelque chose à un séjour consistant et de le laisser ainsi reposer en ce séjour. Est *agathon* ce qui, selon une bonne formule de Natorp, est bon à être, est capable d'être [*das Seinstaugliche* – ce qui donne la capacité d'être]. La capacité du capable, ou l'excellence de l'excellent – ainsi pouvons-nous traduire au mieux *agathon* – consiste avant tout dans le fait de *pro-duire quelque chose en tant que quelque chose* ; ce qui signifie que tout ce qui est *agathon* est, en tant que tel, *aition*, occasion, motif qui donne lieu au séjour et laisse être en son repos.

Parler d'« humain » à propos du « bien », cela implique désormais deux choses liées entre elles : premièrement, qu'un tel « bien » correspond à la manière d'être spécifique – nous pourrions aussi dire : à ce qu'il est, à l'essence – de l'étant qu'est l'homme, à la différence par exemple du « bien » pour les dieux ou pour les animaux ; deuxièmement, qu'un tel « bien » est « bon » pour *tous* les êtres humains sans exception, donc bon en général. « Bien humain » signifie ainsi : un « bien » pour tous les êtres humains *en tant que tels et en général*.

Nous voyons déjà ici la dimension rigoureusement ontologique de cette éthique. La question en quête du « bien humain » ne s'enquiert pas d'autre chose que de l'être, non pas du qu'est-ce que (*ti estin*), mais plutôt du comment de l'être en présence [*Anwesen*] et du séjour de l'être humain en tant que tel et en général ; en d'autres termes, la question demande comment l'être humain est capable d'être proprement l'étant qu'il est. Cela se montrera encore plus clairement par la suite.

Retenons bien ceci : l'éthique aristotélicienne n'est pas d'abord, ni de façon normative, une doctrine de la vertu, des mœurs, voire même une doctrine morale ; ce qui signifie qu'elle est aussi cela, mais pas en premier lieu, pas comme fondement pour toutes les clarifications éthiques. C'est bien plutôt seulement parce qu'elle est avant tout, et dès l'élan initial de son questionnement, ontologie de l'être humain au sens indiqué, et c'est dans cette seule mesure qu'elle est doctrine des mœurs et doctrine de la vertu. Autrement dit : le concept de « vertu » (*arétè*) qui prédomine dans l'éthique aristotélicienne est à entendre à partir du concept d'être qui prédomine dans cette éthique. Ce concept d'être, l'*energeia* (cf. ci-dessous), quand il sert à la détermination de la manière dont l'être humain advient historiquement à son humanité, a pour conséquence le concept d'*arétè* en tant que moment fondamental qui lui est propre. Vu sous cet angle, la plupart des compréhensions et des interprétations modernes de l'éthique aristotélicienne sont insuffisantes – ces interprétations qui voient *surtout* en elle, et comme si cela *donnait la mesure*, une doctrine des mœurs et une doctrine de la vertu ou, dans un sens analogue, avec Nicolai Hartmann par exemple, une « éthique normative des valeurs »¹³.

¹³ C'est pour cette raison que le commentaire très orienté dans la perspective d'Hartmann et par ailleurs très fécond et fructueux sur des biens des points que F. Dirlmeier adjoint à sa traduction dans le cadre de l'édition allemande d'Aristote de l'Académie des Sciences de Berlin n'est pas non plus suffisant. – Cf. N. Hartmann, *Ethik*², Berlin, 1935, en

Pour déployer la question en quête de l'*anthropinon agathon*, il importe donc d'abord de faire brièvement voir la différence entre la manière d'être spécifique de l'être humain, son qu'est-ce que (*ti esti, ousia*), et celle des dieux ou des animaux par exemple. Ce qu'est l'être humain, cela, d'après l'enseignement platonico-aristotélicien, se trouve compris dans l'âme (*psychè*) de l'être humain. C'est cette dernière, l'âme, qui, d'après Aristote, nous renseigne sur *ce* qu'est l'être humain en tant qu'il est proprement cet étant déterminé. La question qui s'enquiert du quoi, du *ti estin* de l'être humain, n'est donc pas examinée dans l'*Éthique à Nicomaque*, mais bien dans la « psychologie » d'Aristote, c'est-à-dire dans le *De Anima*, l'ontologie aristotélicienne du vivant. Les résultats concernant la détermination essentielle du vivant qu'est l'être humain acquis dans le *De Anima*, Aristote ne les fait intervenir qu'à titre d'esquisse dans l'*Éthique à Nicomaque*, comme énumération complémentaire. Cela implique déjà, et on y fait bien trop peu attention, qu'avec la question en quête de l'*anthropinon agathon*, Aristote *ne s'interroge pas* sur l'essence de l'être humain ; pour l'éthique, cette question est justement plus ou moins présupposée. Avec la question en quête de l'*anthropinon agathon*, il y va bien plutôt du genre et de la manière dont l'être humain, en tant qu'être vivant toujours déjà déterminé de telle ou telle façon, peut précisément lui-même *être* cet étant – il y va du *comment* de cet être. Ce qui signifie, pour employer un mot aujourd'hui courant et néanmoins très équivoque, que dans cette éthique, il y va de l'existence, du comment de l'être en présence (et non de la substance) de l'être humain.

Or, chez Aristote, l'« âme » qui renseigne sur ce qu'est l'être humain, ne doit pas être entendue ontiquement au sens de quelque chose qui serait là-devant dans le vivant qu'est l'être humain ou à son contact. Pour faire brièvement voir ce qu'Aristote entend par âme en tant que principe du vivant, une phrase extraite du *De Anima* suffit : « La psychè est du corps vivant le fondement et la source. »¹⁴. Et l'âme est même *aitia* ainsi qu'*archè* en un triple sens : comme ce à partir de quoi les êtres vivants sont mis en chemin vers le repos de leur séjour et y sont maintenus (*hothen hènè kinèsis*) ; comme ce à dessein de quoi et en direction de quoi les êtres vivants portent à sa plénitude leur être-en-chemin (*hou hènèka*) ; et comme ce qui délimite et détermine les êtres vivants dans leur essence à chaque fois particulière (*ousia*)¹⁵.

« Âme », en tant qu'essence du vivant qu'est l'être humain, cela désigne ainsi quelque chose comme l'origine à *partir de* laquelle et la dimension *dans* laquelle l'être humain se détermine comme ce vivant qu'il est, dans la différence d'avec les autres vivants (les dieux et les animaux) ; c'est le domaine ouvert au sein duquel, grâce au *Nous* qui déploie l'ouverture, grâce au *Logos* qui laisse apparaître et grâce aux tenues disposées tonalement et tendues vers... [*strebungsmäßig*], il se tient par rapport aux autres étants, par rapport aux autres êtres humains qui sont là ensemble et toujours déjà aussi par rapport à soi-même. C'est donc la teneur de ce domaine entier que l'*Éthique à Nicomaque* présuppose.

particulier le chapitre 61 et : « Les dimensions de valeur de l'*Éthique à Nicomaque* ». *Ethik*, Abh. D. Preuß. Akad. D. Wiss., Jahrg. 1944, Phil.-hist. Kl. Nr. 5.

¹⁴ *De Anima*, livre II, chapitre 4, 415 b 8.

¹⁵ *Ibid.*, 415 b 9-12.

L'âme ainsi comprise, Aristote l'articule toutefois dans l'*Éthique à Nicomaque* en deux parties qui sont étroitement liées entre elles et qui s'influencent réciproquement l'une l'autre :

1. La partie qui a le *logos* au sens large et qui le porte à la plénitude (partie à laquelle appartiennent toutes les formes de la délibération, du découverte, de la modération, de la considération etc., comme guises de l'*alètheia*, du rendre manifeste ainsi que de l'articulation de l'étant avec le devoir être), et

2. la partie qui n'est en effet pas elle-même *logos*, mais une manière de se comporter (en se rapportant à) qui est tendue vers... et disposée tonalement – mais c'est une partie qui, d'une certaine manière (Aristote s'exprime ici très prudemment), est aussi déterminée par le *logos*, dans la mesure où, en étant tendue vers..., cette partie est ouverte, c'est-à-dire à l'écoute et par suite soit obéissante soit fermée à ce que le *logos* rend manifeste et présente. Cela comprend tout ce qui prend forme dans l'agir et qui est en partie acquis par tradition des êtres humains et qui est sans cesse déterminé par le fait de tendre vers : les tenues, les habitudes, les mœurs, à quoi s'ajoute en particulier ce que nous nommons aujourd'hui « caractère » et que la plupart d'entre nous comprennent – ou plutôt ne comprennent de travers que de façon psychologique¹⁶.

Ces tenues, ces habitudes, mœurs « caractères » etc., Aristote les nomme les *éthè* de l'être humain. *Éthos* est ici employé dans un sens plus étroit que celui évoqué plus haut. Mais l'*Éthique à Nicomaque* ne traite nullement que de ces *éthè* isolés – leur traitement n'a lieu thématiquement que dans les livres III à V de l'ouvrage qui en comprend 10 au total, après que dans le livre II et pour une part encore dans le III a été donnée une explication de fond sur l'*arété* en général et sur l'*éthikè arété* comme telle. C'est là, dans les livres III à V, qu'il est question des « vertus éthiques » particulières comme le courage, la prudence, la magnanimité, la sérénité et plus loin, des vertus de l'être-ensemble en société, la justice, la pudeur, etc.

« Éthique » a ainsi un double sens : l'« éthique » au sens étroit et subordonné, comme explication des *éthè* susmentionnées (les tenues tendues vers..., les habitudes, les mœurs, les « caractères ») ; mais cette explication est soutenue et déterminée par la question d'une portée beaucoup plus lointaine, qui *comprend* et *fonde* justement la partie douée de *logos* de l'âme ainsi que ses « vertus » (*dianoètikai arétai*), à savoir la question en quête du « bien humain » suprême, c'est-à-dire en quête de l'être en présence et du séjour réussi de l'être humain. Ce n'est que parce qu'il est question de cela, et c'est seulement dans cette mesure que les *éthè* particulières, dans les rapports mondiaux desquelles la partie de l'âme qui se tient en étant tendue vers... est chez elle, prennent place dans cette explication. Cela signifie du même coup : les « vertus » qui appartiennent aux deux parties, la partie « éthique » et la partie douée de *logos* ne sont pas identiques à l'*anthropinon agathon*, ni toutes ensemble, ni l'une d'elles qui aurait la préséance ou un rang plus élevé parmi les autres¹⁷.

Ce qu'Aristote nomme *anthropinon agathon*, « bien humain » (suprême), nous le connaissons en grec et chez Aristote lui-même, également

¹⁶ *Éthique à Nicomaque*, livre I, dernier chapitre, 1102 a 4-1103 a 10.

¹⁷ Cf. aussi cependant ci-dessous p. 15.

sous le nom d'*eudaimonia*. Toutefois, *eudaimonia* ne doit pas être pris comme une propriété ou comme un état¹⁸ qui pourrait arriver à l'être humain parmi d'autres états et d'autres propriétés, par exemple au sens d'un sentiment de bonheur qui survient de temps à autre. Même la plus haute représentation moderne de l'eudémonie, à savoir la détermination fichtéenne de la félicité en tant qu'idée qui est atteinte par l'action en vue de quelque chose dans une approximation qui progresse à l'infini, est ici à écarter. *Eudaimonia* désigne la façon dont l'être humain qui est toujours chaque fois disposé tonalement de telle ou telle façon – c'est-à-dire qui séjourne selon sa propre consistance – vient à être en présence au sens plein, demeure vraiment présent en son séjour, c'est-à-dire, selon l'entente grecque : *est*. *Eudaimonia* est le concept formel de l'être, du séjour propre de l'étant qu'est l'être humain.

Aristote procède de telle façon – et c'est très caractéristique de sa manière – qu'avant de donner et de développer sa propre détermination fondamentale de l'*anthropinon agathon*, il passe en revue quelques unes des opinions traditionnelles sur l'*eudaimonia* pour les discuter en les exploitant de façon critique. C'est ainsi qu'il prépare le sol à sa propre détermination¹⁹.

L'*eudaimonia* ou *anthropinon agathon*, en tant que « bien » suprême de l'être humain, est le véritable but, le *télos* de l'être humain. « But », non pas comme un terme auquel parvient quelque chose qui ainsi cesse, mais au sens où c'est là que quelque chose s'accomplit, se déploie dans la plénitude de ses possibilités. Or l'*anthropinon agathon* n'est pas un but, même si c'est le but suprême, à côté ou devant d'autres buts possibles, mais bien plutôt le but qui, en transcendant tous les comportements, les actions et les buts isolés chaque fois particuliers, les fonde d'emblée dans leur être²⁰. En tant que *télos*, l'*anthropinon agathon* est le fondement à partir duquel est déterminé tout le faire humain. Cela signifie que ce *télos*, en tant qu'*eudaimonia*, en tant qu'*anthropinon agathon*, a un sens transcendantal ontologique – et il est même le « sens » et le fondement à partir duquel l'être humain est capable d'être cet étant déterminé qu'il est.

En portant à la plénitude ce *télos* qu'il ne faut pas déterminer par un quelconque contenu particulier, l'être humain, quelles que soient les tâches et la « vocation » qu'il peut toujours aussi avoir individuellement, se porte lui-même dans l'être, c'est-à-dire, ici, dans le séjour, dans l'être en présence et il se porte à la plus haute constance [*Beständigkeit*] possible. C'est en elle que repose le véritable agir de l'être humain, quelle que puisse également toujours être la tâche qu'il lui est remis de faire. C'est pourquoi Aristote nomme aussi cet accomplissement l'*eupraxia*, l'être-réussi [*Gelungenheit*] de l'agir humain ; mais là, cette « -*praxia* » ne s'oppose pas à une possible *théoria*, au contraire, elle la comprend justement en elle, et la détermine quant à son sens pour l'être-homme.

Dans toutes ces explications, l'être humain est constamment d'avance pris en vue comme l'étant à l'être (séjour) duquel appartient essentiellement la *kinèsis*, le « mouvement », la mobilité. « Mouvement », pas au sens restreint qu'il a aujourd'hui, mais dans le sens d'avoir lieu, d'advenir, d'être-

¹⁸ Cf. *Éthique à Nicomaque*, livre X, chapitre 3, 1173 a 14 sq. et chapitre 6, 1176 a 33 sq.

¹⁹ *Éthique à Nicomaque*, livre I, chapitre 4 sqq.

²⁰ Cf. par exemple *Éthique à Nicomaque*, livre I, chapitre 12, 1101 b 35-1202 a 4.

en-chemin, c'est-à-dire *être* dans le cheminement. L'être humain, d'après Aristote, est un étant qui, aussi longtemps qu'il est, est toujours en chemin, et en tant qu'être-en-chemin. L'être humain n'est pas d'abord produit – comme par exemple le *technè on* produit par la *technè* –, pour se tenir ensuite là comme une œuvre achevée et séjourner statiquement, pour ainsi dire, jusqu'à sa fin, à peu près comme un bâtiment ou une coupe à boire.

Cela veut en même temps dire que l'être humain atteint son « but », c'est-à-dire son être en présence réussi, non pas en tant qu'étant qui se trouve à la fin d'un processus de production, mais au contraire, comme étant qui est lui-même en chemin et qui est lui-même être-en-chemin. La question est donc de savoir comment l'être humain, en tant qu'être-en-chemin – et cela signifie du même coup en quoi il ne cesse de ne plus être et de n'être pas encore quelque chose – peut tout aussi bien *être*, *séjourner* avec constance et dans la persistance à être soi-même [*Selbstständigkeit*]. Ainsi l'œuvre de l'être-homme doit être pensée de telle façon que : d'une part le caractère de mobilité qui fait partie de son essence comme étant, l'être-en-chemin, soit gardé dans tout ce qu'il fait ; et que, d'autre part, il puisse parvenir à l'être en présence, au séjour, à la constance, bref : à la permanence [*Ständigkeit*], mais ce, indissociablement de ce qui précède et en ne faisant qu'un avec, pour que l'être humain puisse justement parvenir à la permanence dans l'être-en-chemin.

Or le concept d'être auquel Aristote pense comme mesure pour la détermination d'un étant de ce genre et avec lequel il parvient à saisir ontologiquement cette singulière simultanéité de l'être-en-chemin (mobilité) et de la permanence (séjour dans la constance), est celui d'*energeia* ou *entelecheia*, tel qu'il est principalement exposé dans la *Physique* et dans la *Métaphysique*²¹. Cependant *energeia* ne désigne pas simplement la « réalité effective » [*Wirklichkeit*] au sens actuel, mais bien plutôt déjà : la réalisation effective [*Verwirklichung*]. *Energeia* veut dire : être en œuvre et comme œuvre (*ergon*), venir à être en présence ; dans l'être-en-chemin de la production, parvenir à l'œuvre du séjour réussi et de l'être en présence, puis y demeurer avec constance ; ou encore, dans notre cas : mise en place de l'être-en-chemin de l'être humain *en tant qu'ergon*, ce qui veut dire : conduire l'être humain jusqu'à être un *étant* au sens propre, sens qui est déterminant pour Aristote.

C'est donc ainsi qu'Aristote détermine dans l'*Éthique à Nicomaque* l'*eudaimonia*, l'*anthropinon agathon* en tant qu'*ergon anthropinon*, à savoir comme *psychès energeia kat'arétèn* : la mise en œuvre (l'accomplissement) de l'âme selon la vertu, c'est-à-dire en prenant mesure sur elle – ou mieux : en prenant mesure sur l'habileté [*Tüchtigkeit*] et l'excellence [*Trefflichkeit*] appropriée à chaque action et à chaque comportement²². D'après Aristote, cette habileté n'est pas innée chez l'être humain, mais elle s'acquiert au contraire seulement dans l'apprentissage et dans l'accomplissement de

²¹ Pour l'*Éthique à Nicomaque*, le chapitre 8 du livre Θ de la *Métaphysique* est particulièrement important sur ce point. Nous pensons, pour le dire de façon un peu exagérée, que sans ce qui est élaboré dans ce chapitre, Aristote n'aurait pas pu écrire l'*Éthique à Nicomaque* telle qu'elle est. – Sur le problème de l'*energeia*, cf. en particulier : M. Heidegger, *Ce qu'est et comment se détermine la Physis (Aristote, Physique, B 1)*, in *Questions II*, Paris, Gallimard, 1987.

²² *Éthique à Nicomaque*, livre I, chapitre 7, 1098 a 16 sq. et *passim*.

l'action elle-même, dans l'*energeia*. C'est ici que s'explique ontologiquement pour Aristote la préséance de l'*energeia* sur l'*arété*²³.

C'est en portant à la plénitude la tâche qui lui est chaque fois remise que l'homme parvient à être en présence et qu'il est capable de se tenir en son séjour : pour l'artisan, c'est son œuvre, pour le guerrier son combat et sa protection, pour l'enseignant son enseignement, pour l'« homme politique » et celui qui règne, son souci du bien de la *Polis*, pour le philosophe sa mise au jour des fondements de l'étant ainsi que sa détermination. C'est dans un tel accomplissement et nulle part ailleurs que consiste l'être de l'être humain.

L'être humain, et Aristote le montre avec beaucoup d'insistance²⁴, est sans cesse exposé au risque d'en faire trop ou trop peu : pour le guerrier, par exemple, d'être trop outrancièrement téméraire ou trop lâche, pour celui qui règne, d'être trop faible ou trop autoritaire et assoiffé de pouvoir, pour le malade, d'être trop imprudent ou trop douillet, pour celui qui possède, d'être trop avare ou trop prodigue, etc. Tous deux, le trop ou le trop peu de l'accomplissement, ruinent la possibilité d'un séjour réussi dans l'accomplissement qui est en mouvement et qui œuvre – dans l'accomplissement des tâches chaque fois particulières. La sur-mesure (*hyperbolè*) et l'insuffisance (*elleipsis*) sont l'*anthropinon kakon* qui œuvre contre l'*anthropinon agathon*, elles sont le « mal humain » ; ce « mal » n'est pas pensé ici dans un sens moral, mais ontologique, comme ce qui empêche l'« être », l'*energeia* et ainsi l'*eupraxia* de l'être humain, et qui par conséquent menace d'anéantissement l'être humain. La sur-mesure et l'insuffisance ne sont pas ici pensées comme des grandeurs qui seraient fixées une fois pour toutes et au moyen desquelles l'être humain pourrait une fois pour toutes déterminer sa mesure ; elles sont au contraire les deux limites entre lesquelles est suspendu l'être humain tout au long de son cheminement, c'est-à-dire durant sa vie entière, et contre la constante menace desquelles il doit sans cesse trouver à porter cette mesure à sa plénitude et l'imposer dans les faits.

La vertu, c'est-à-dire l'habileté et l'excellence de l'être humain à se mettre en œuvre, consiste à freiner la sur-mesure et l'insuffisance, c'est-à-dire à chercher sans cesse le milieu qui pourrait se déterminer à partir de l'*ergon anthropinon*, entre le trop et le trop peu, à le saisir et à se maintenir en lui. L'*arété*, c'est justement trouver et saisir cette mesure, c'est se tenir au milieu, c'est la *mésotès*²⁵. Cela ne signifie pas autre chose que ce qui a été dit plus haut sur l'*arété*, à savoir que l'être humain doit se tenir dans l'accomplissement en œuvre de son séjour, dans l'*energein*. C'est dans cette tenue du milieu – qu'il faut sans cesse accomplir à nouveau – entre la sur-mesure et l'insuffisance, que se trouvent l'être en tension [*Gespanntheit*] qui traverse la vie humaine et la tension [*Spannung*] dans la mobilité de l'être-homme.

Trouver à chaque fois la mesure et de ce fait, donner par avance le milieu pour la tenue qui se tient en lui, c'est-à-dire pour l'accomplissement réussi de la vie, voilà ce dont est vraiment capable l'*energeia* de la partie logique de l'âme, voilà l'œuvre de l'*arété*. Ce sur quoi il faut réfléchir et

²³ *Ibid.*, livre II, chapitre 1, 1103 a 14–b 25 *et passim*.

²⁴ Cf. surtout *Éthique à Nicomaque*, livre II, chapitre 2, 1104 a 11 sqq.

²⁵ *Éthique à Nicomaque*, livre II, chapitre 6, 1106 a 26 sqq. *et passim*.

qu'il faut faire pour parvenir à cela est l'affaire de la délibération ; cependant, que l'excellence de l'*éthos* et du *logos* ait à s'orienter sur la mesure et le milieu de sorte que le séjour de l'être humain – et ainsi seulement – puisse être proprement séjour, cela demeure l'intouchable présupposition de toute « vertu », la présupposition qu'aucun souhait, aucune volonté, aucune réflexion ne peut dépasser. L'*arété* n'est pas quelque chose qui viendrait encore s'ajouter à l'*energeia tès psychès*, par exemple comme moment moral, elle est au contraire un trait essentiel, qui appartient de manière intrinsèquement nécessaire à cette *energeia* elle-même, et qui résulte du sens ontologique du concept aristotélicien d'*ergon*. Nous voyons ainsi que – et pour quelle raison – la compréhension de l'éthique aristotélicienne comme simple doctrine de la vertu ou comme éthique normative des valeurs pense trop court.

Sur cette base Aristote détermine alors les vertus particulières, c'est-à-dire les habiletés, pour les deux parties de l'âme : la partie éthique au sens étroit et la partie située dans le *logos*. Ce faisant, il indique parmi les vertus de la partie logique déterminantes pour les *éthè*, un certain ordre hiérarchique établi d'après la force, pour ainsi dire, d'intensité, de permanence, de constance et de persistance à être soi, de l'*energeia tès psychès* qui convient à chaque vertu. Et cela, à son tour, dépend de façon déterminante de la constance de l'état auquel cette *energeia*, le se-mettre-en-œuvre de l'âme, a affaire. À vrai dire, la véritable affaire de cette *energeia* est constamment l'*anthropinon agathon*, donc l'être humain, ou plus précisément : l'être en tant qu'être en présence de l'être humain. Mais du même coup, cette affaire se détermine à partir de ce à quoi l'âme a à chaque fois affaire dans son *energein*, c'est-à-dire en fonction du genre d'état auquel elle se rapporte dans son *energein* et des possibilités correspondantes du *logos* qui entrent en jeu.

Ici s'annonce une singulière ambiguïté que nous ne pouvons qu'indiquer. Elle apparaît surtout dans le fait qu'Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, pose deux fois la question en quête de l'*anthropinon agathon* et ceci dans des orientations du questionnement différentes, comme le montrent chacune des deux réponses. Nous avons déjà pris connaissance de la réponse du livre I et nous l'avons éclairée. Mais celui qui connaît l'*Éthique à Nicomaque* comme un tout entier, doit être surpris quand, tout à coup, il rencontre à nouveau au dernier livre du chapitre 10 (le dernier) de l'ouvrage la question qui s'enquiert de l'*eudaimonia* et de ce en quoi elle consiste : « Après avoir parlé de la vertu, de l'amitié et du plaisir (*hédonè*), il reste (encore) à esquisser selon ses grandes lignes l'*eudaimonia*, après l'avoir posée comme but (*télos*) des affaires humaines (dans le 1^{er} livre). »²⁶ Pour cette explication ultérieure de l'*eudaimonia*, Aristote présuppose, comme on voit, la détermination essentielle du 1^{er} livre. Quel est alors le sens de cette nouvelle question ? Si nous comprenons bien l'ensemble de tout ce qui est en cause, elle sert à donner à la détermination purement formelle

²⁶ Nous ne pouvons pas entrer ici dans la discussion sur la *philia* et l'*hédonè*. L'*hédonè* est déterminée comme ce qui *téleioi tèn energeian* (*Éthique à Nicomaque*, livre X, chapitre 4, 1174 a 13 sq.). Cela ne veut pas dire que le « plaisir » vient adjoindre quelque chose à une *energeia* encore inachevée pour ainsi seulement la porter à la plénitude, mais que le « plaisir » est le moment en lequel justement l'*energeia* elle-même *se rend* suprêmement présente.

ontologique (et d'une certaine manière vide de contenu et transcendantale) de l'*eudaimonia* comme *energeia tès psychès kat'arétèn* un étalon de son contenu qui lie les êtres humains entre eux – et ce, par la découverte de cette *energeia tès psychès factive* et *déterminée* dont l'excellence permet à l'être humain d'atteindre la possibilité suprême d'un séjour dans la constance. Cela signifie que l'accomplissement d'une manière d'être *déterminée* de l'être humain prend valeur d'exemple pour la possible plénitude de l'*energeia tès psychès*. C'est l'*arète* de la mise en œuvre du philosophe, la *théoria*, qui a ce rang suprême d'exemple et de mesure, dans sa mise au jour des principes et sa prise en vue de l'étant qui est constamment et ainsi du divin. Que ce rang suprême soit imparté au philosophe, ou plus précisément à la *théoria*, ne résulte aucunement d'une vanité, d'une fierté ou d'un orgueil philosophique, mais de l'état de fait, considéré ontologiquement, selon lequel la vie philosophique n'accomplit pas seulement la plus extrême possibilité du *logos*, mais qu'en cela justement, elle garantit le plus haut degré d'*energein* au séjour constant et à l'œuvre dans le cheminement de l'être humain. Mais cela signifie que dans cette éthique, la philosophie aussi, la mise au jour des fondements de l'étant dans son être, est vue à partir de l'*eupraxia* et gagne à partir de là le sens et la signification qu'elle a pour l'être-homme.²⁷

²⁷ C'est seulement quand cela est médité de façon suffisante que peut aussi se poser la question de savoir pourquoi une éthique, en tant qu'ontologie de l'être humain, qui, comme telle, ne présuppose pas seulement une ferme détermination de ce qu'est l'être humain, mais également, ainsi que nous l'avons vu, un concept d'être solidement fondé et jamais ultérieurement remis en question – pourquoi donc une telle éthique devient peut-être, quant à la chose même, impossible là où la pensée se trouve face à l'urgente nécessité (chez Heidegger) de poser la question en quête du sens, de la vérité de être, et de mettre ainsi pour la première fois sur le chemin où l'être, en un sens, passe sous le boisseau, c'est-à-dire est mis en retrait. Toute « éthique », dans la signification historique qu'a pris le mot, doit par exemple nécessairement rabaisser l'entente de l'être qu'a l'être humain et qui a lieu dans le *logos* à un moment qui est lui-même essentiel pour l'être humain, au service de l'*eupraxia* ; et elle ruine ainsi par avance la pure et simple possibilité de s'interroger en faisant retour sur l'horizon et l'origine de l'entente de l'être comme tel. D'un autre côté, la question en quête du sens, de la vérité de être, si elle est bien comprise, ne peut plus simplement mettre en jeu l'être humain comme un étant projeté vers son être, au sens de la détermination conceptuelle et d'après l'expérience métaphysiques de ce mot (être en présence, séjour).