

## BESTIAIRE DE L'ÉTHIQUE ARISTOTÉLICIENNE

### BESTIARY OF THE ARISTOTELIAN ETHICS

RODRIGUE, L. (2015). Bestiaire de l'éthique aristotélicienne. *Archai*, n. 15, jul. – dez., p. 21-32

DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_15\\_2](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_15_2)

**RÉSUMÉ:** *L'objectif principal de cet article est d'initier la réflexion à propos du rôle que joue l'animal dans l'éthique aristotélicienne. La plupart des études consacrées à ce sujet expliquent comment l'animal est exclu de la morale, ou encore traitent du travers qu'Aristote nomme « bestialité ». Ces perspectives, toutefois, sont réductrices dans la mesure où l'animal apparaît dans les Éthiques autrement que pour servir de repoussoir. Nous nous proposons donc d'éclairer les raisons pour lesquelles le Stagirite fait intervenir l'animal dans ses traités de morale en déterminant les fonctions qu'il remplit. Les textes considérés à cette fin sont les exposés nicomachéen et eudémien concernant les vertus morales de courage et de tempérance, lesquels, de l'avis général, sont particulièrement intéressés au règne animal. L'étude prendra la forme d'un bestiaire, où chaque notice détaillera le contexte d'introduction de l'animal en question, la fonction qu'il vise ainsi que les enjeux que sa présence soulève.*

**MOTS-CLÉS:** *Aristote, éthique, animal, bestiaire.*

**ABSTRACT:** *This paper mainly aims at introducing thought about the role played by animals in the Aristotelian ethics. Most of the studies devoted to this subject explain how the animal is excluded from the morality, or bear upon the flaw named "bestiality" by Aristotle. However, such a perspective is reductive insofar as the animal appears in the Ethics otherwise as a foil. Hence, we would like to shed light on the reasons why Aristotle uses the animal in his*

\* Dominican University  
College, Ottawa, Canada -  
lrodrigue@videotron.ca

1 Voir LEFEBVRE, 2013, p.  
105-108 (section «L'animal  
exclu de l'éthique»).

Louise Rodrigue\*

Il est reconnu depuis longtemps que l'animal, dans les traités d'éthique attribués au Stagirite, est privé de tout droit et de toute vertu morale. N'ayant aucunement part au bien vivre, l'animal n'apparaît dans les *Éthiques* que dans la mesure où il constitue « le tout autre » de l'agent moral qu'est l'être humain. Cette altérité, selon le défenseur de la thèse<sup>1</sup>, présente deux aspects: soit l'animal, par opposition au divin, indique la limite externe du fait humain, soit il manifeste un tropisme humain très rare, la bestialité. Dans chaque cas, l'enjeu porte sur la compréhension de l'humain, et non de l'animal, lequel est ce que l'humain n'est pas ou ce qu'il ne doit pas devenir. L'unique réserve qu'admettrait cette exclusion de l'animal du domaine éthique consiste en ceci: le vice d'intempérance peut se dire de la bête, mais seulement par métaphore (*Éthique à Nicomaque (EN)*, VII, 7, 1149b32). Or ce bémol n'atténue pas suffisamment le caractère excessif de l'exclusion parce que l'animal, même s'il n'est pas un agent moral, reste présent dans les *Éthiques* d'une manière qui demeure encore à préciser. Il est en effet possible de réintroduire l'animal dans la morale aristotélicienne à la condition d'abandonner toute recherche d'un statut éthique pour lui, et avec elle la tendance à cantonner l'animal dans le rôle de faire-valoir du sujet moral; une fois ce préjugé éliminé,

*ethics by determining its functions. The paper rests upon the Nicomachean and the Eudemean Ethics, more specifically the parts considering the particular moral virtues of courage and temperance, which are especially interested by animals. The paper is shaped into a bestiary; each note explains the introduction context of the animal, its function, and the challenges related to its presence.*

**KEYWORDS:** Aristotle, ethics, animal, bestiary.

les diverses façons dont l'animal intervient dans les *Éthiques* se laissent mieux voir. Il s'agit précisément de l'objectif de cette étude: mettre en évidence les fonctions que remplit l'animal dans le cadre de l'éthique d'Aristote. Ce but sera atteint à l'aide d'une analyse des animaux particuliers, laquelle ciblera les extraits spécialement concernés par le règne animal, à savoir les traitements nicomachéens et eudémiens des vertus morales de courage et de tempérance<sup>2</sup>. Afin de maximiser l'apport de chaque occurrence, l'examen prend la forme d'un bestiaire, dont les entrées discutent les enjeux soulevés par la présence de l'animal en question dans les *Éthiques*. Bien que partielle, l'étude contribuera à éclairer la singularité du discours du moraliste face à celui du zoologiste au sujet des animaux, discours qui, il est vrai, concerne à la fois l'humain et la bête, mais qui n'est pas dénué d'intérêt pour autant.

### L'animal face à la bête: sur l'emploi des termes ζῷον et θηρίον

Dans les passages qui nous occupent, outre les espèces particulières, il est question de l'animal dans la perspective du genre<sup>3</sup>, au moyen des termes ζῷον et θηρίον. Ainsi chacun des traitements du courage mentionne les bêtes une fois, mais dans le développement sur la tempérance, *l'EN* privilégie l'appellation *animal*, alors que *l'EE* préfère celle de *bête*. La ressemblance terminologique entre les deux ouvrages a pour contexte la revue des formes impropres de courage, où Aristote exclut de la vertu certaines conduites qui donnent l'apparence du courage. Parmi celles-ci se trouve le comportement des bêtes sauvages dû à l'ardeur (III, 11, 1116b24-25; III, 1, 1230a22-23). Même si l'ardeur sert d'auxiliaire au courage (III, 11, 1116b32) en conférant

une certaine combativité (III, 11, 1117a7; III, 1, 1229a28), elle ne compte pas comme vertu car son motif est étranger à la beauté morale (III, 11, 1117a9). À la différence de la vertu, exclusivement humaine, l'ardeur appartient aussi à la bête, et ce principe la rend susceptible d'affronter le danger. Le fait que les bêtes soient mues par l'ardeur témoigne de son caractère naturel, qu'Aristote note dans les deux traités (III, 11, 1117a4; III, 1, 1229a27-28); en ce sens, la bête tient lieu d'illustration d'une caractéristique universelle (générique) chez l'être humain<sup>4</sup>. Cette universalité se clarifie dans la perspective eudémienne, quand Aristote classe l'ardeur dans le registre des affections irrationnelles (πάθος ἀλόγιστον, III, 1, 1229a21-22), avec l'amour et la colère. L'ardeur, sous ce rapport, ne constitue pas nécessairement un avantage; certes elle fait affronter bien des dangers, mais en mettant le sujet hors de lui-même (ἐκστατικόν, III, 1, 1229a25). La nature extatique de l'ardeur, qui rend la bête ou l'humain inconstant<sup>5</sup>, se comprend chez ce dernier en regard de la rationalité: le sujet égaré par l'affection qui tend à le mettre hors de lui-même est dit s'écarter de la raison (VII, 9, 1151a20-27). Pour sa part, la bête qui se trouve hors d'elle-même adopte un comportement inhabituel, comme se porter au devant des coups ou attaquer (III, 1, 1229a22-23; III, 11, 1116b32). L'ardeur par conséquent présente un caractère paradoxal: affection naturelle comme en témoigne sa présence chez les bêtes, elle devient contre nature quand elle fait réagir contrairement aux attributs distinctifs du sujet, à savoir la raison pour l'humain, et les conduites déterminées pour la bête. Autrement dit, dans la mesure où l'ardeur caractérise le genre animal, elle demeure profitable en conférant au sujet pugnacité et combativité, faisant office chez l'humain d'auxiliaire du courage; toutefois, dès qu'elle implique l'ἐκστασις et se manifeste aux dépens de la différence spécifique, elle perd son caractère naturel et positif. Ces considérations sur l'ardeur montrent donc que la bête, autant que l'humain, est susceptible de dénaturation<sup>6</sup>, étant donné que cette affection extatique égare non seulement la raison, mais le sens, l'instinct — l'animal et l'humain égarés se transforment pareillement en bête brute.

<sup>2</sup> Dans *l'EN*, III, 8-15, et dans *l'Éthique à Eudème (EE)*, III, 1-2.

<sup>3</sup> Si tant est que le concept d'animal ait une signification; voir les remarques de WOLFF, 1997, p. 165.

<sup>4</sup> La bête renvoie ainsi à la pure animalité; FRÈRE, 1998, p. 20-21 assigne cette signification à la bête dans le cadre de la philosophie platonicienne.

<sup>5</sup> III, 1, 1229a26-27; l'ardeur est reliée à l'instabilité dans *Parties des animaux*, II, 5, 651a1-5.

<sup>6</sup> À la différence de ce qu'affirme WOLFF, 1997, p. 177.

L'EN et l'EE diffèrent dans leur usage des termes ζῶον et θηρίον lorsqu'il est question de la vertu de tempérance: la première emploie systématiquement ζῶον, tandis que la seconde utilise θηρίον. Dans les deux cas, les occurrences se trouvent dans le cadre de la restriction du domaine de la tempérance, quand Aristote cerne les plaisirs mis en jeu par cette médiété. Ceux-ci ne font aucun doute: il s'agit des plaisirs procurés par le sens du toucher lors des activités de nutrition et de reproduction (III, 13, 1118a30; III, 2, 1231a17-18). Ces plaisirs sont identifiés à l'issue d'un procédé d'élimination, où Aristote écarte d'abord du champ de la tempérance les plaisirs de l'âme (dans l'EN seulement, III, 13, 1117b28-1118a1), et ensuite les plaisirs corporels relatifs aux sens à distance (III, 13, 1118a1-16; III, 2, 1230b24-35). Le critère qui lui permet de cibler le plaisir du toucher réside dans l'animalité: c'est l'unique plaisir partagé par l'ensemble des animaux. Ainsi la tempérance et l'intempérance concernent les « seuls objets sensibles auxquels précisément les autres bêtes [τᾶλλα θηρία] se trouvent être réceptives avec joie ou avec peine » (III, 2, 1230b36-38), les « plaisirs [...] que partagent les autres animaux » [τὰ λοιπὰ ζῶα, III, 13, 1118a23-24]. Les formulations indiquent que le genre de l'être humain est en cause; la tempérance, par les plaisirs qu'elle engage, intéresse ce qui dans l'humain relève du fondement de l'animalité. À cet égard, l'expression eudémienne paraît plus judicieuse, car l'extension restreinte du terme « bêtes » s'applique mieux au degré inférieur de l'animalité. Cette précision dispense l'auteur d'ajouter des commentaires sur la nature des plaisirs en jeu, commentaires qui figurent dans l'EN. En effet, à deux reprises, Aristote prend soin de souligner leur caractère bestial (III, 13, 1118a25, b4), comme pour marquer qu'il s'agit non seulement de l'animalité, mais de son fondement même. Malgré sa subtilité, la différence terminologique entre les deux *Éthiques* importe dans la mesure où elle influence la tonalité des remarques que fait le moraliste. Enfin, ce dernier n'est pas condamné à parler de la bestialité lorsqu'il est question de l'animal ou de la bête. Certes la dimension animale de l'humain concerne celui-ci au premier chef, pourtant le moraliste assigne quelques caractéristiques aux animaux-bêtes, notamment la

capacité de faire preuve d'une forme impropre de courage, et celle d'éprouver un type de plaisir qui sera précisé ci-après. Cela les laisse bien entendu à la périphérie de l'éthique mais n'en contribue pas moins à éclairer leur comportement.

### Le chien (κύων)

Considérant le rôle que tient le chien dans la philosophie platonicienne, il apparaît en contre-emploi dans l'éthique d'Aristote, où il est pris soit en mauvaise part, soit au mieux de manière neutre. Platon en effet utilise cet animal pour illustrer la composition de l'âme humaine, ainsi que le naturel des gardiens de la cité. L'image du chien, dans sa dimension symbolique, renvoie à la deuxième partie de l'âme, l'ardeur, entre désir et raison; lorsqu'il est question de la tripartition psychologique au quatrième livre de la *République*, Platon compare la raison à un berger et l'ardeur à son chien (IV, 440d), ajoutant que le chien est docile à la voix de son chef pour marquer que l'ardeur se trouve au service de la raison comme un allié. La dimension éthico-politique de l'image du chien se rapporte à l'harmonie de ses traits: intellect sagace, cœur ardent rempli de vaillance, désirs mesurés<sup>7</sup>. Comme le chien, le gardien marie fougue, douceur et amour du savoir — la dernière qualité réfère à la manière dont l'animal témoigne de l'hostilité à l'inconnu et de l'amitié à la personne de sa connaissance (II, 376a-c). Si pour sa part Aristote semble reconnaître le caractère ardent du chien, en revanche il souligne comment ce peut être une imperfection. Dans le cadre de l'examen de l'incontinence, au troisième des livres communs aux deux *Éthiques*, Aristote distingue l'absence de maîtrise de soi proprement dite, qui concerne les appétits, d'une forme dérivée, qui se rapporte à l'ardeur. Dans le but de préciser la teneur de la relation entre l'affection d'ardeur et la raison, le philosophe utilise deux exemples, celui du serviteur et celui du chien; dans chaque cas, la faible compatibilité de l'ardeur et de la raison est mise en évidence. Aristote signale certes que l'ardeur obéit à la raison, mais seulement « d'une certaine façon »: elle entend la raison, un peu et de travers. Tels sont les serviteurs pressés qui, avant d'avoir entendu la

7 FRÈRE, 1998, p. 77.

fin de la consigne, s'élançant et exécutent fautive-ment l'ordre, et les chiens qui commencent à aboyer dès qu'ils entendent un bruit, avant de voir s'il ne s'agit pas d'un ami (VII, 7, 1149a26-b3). Ainsi les deux penseurs comparent le chien à l'ardeur; or comme celle-ci n'a pas le même statut et ne revêt pas la même valeur dans leur philosophie respective, il en va pareillement du chien: l'un considère surtout son service fidèle, l'autre sa précipitation.

L'aspect négatif du chien apparaît par ailleurs dans le traitement nicomachéen du courage. Lorsqu'il définit la première forme impropre de courage, Aristote la divise en deux sous-espèces: d'abord le courage civique dû à la loi, ensuite celui qui résulte de la contrainte. La supériorité de celui-là ne fait aucun doute; les guerriers qui en font preuve, comme Hector, agissent poussés par le désir des honneurs que la cité reconnaît. L'autre, en revanche, est inspiré par la crainte; ceux qui adoptent cette attitude affrontent l'ennemi parce qu'ils fuient un mal qui leur paraît pire. Aristote donne un exemple tiré de *Illiade*: Hector qui contraint ses soldats en menaçant de ses chiens ceux qui voudraient fuir le combat (III, 11, 1116a30-35). Cet exemple sert un but différent dans les *Politiques*: afin d'illustrer l'autorité royale, Aristote rapporte les propos d'Agamemnon déclarant que les fuyards n'échapperont pas à ses chiens (III, 14, 1285a10-15). Quoiqu'il en soit de l'attribution de la menace<sup>8</sup>, le rôle qu'y jouent les chiens demeure le même: ils apparaissent en tant qu'instrument de contrainte, et c'est en vertu de leur nature féroce et effrayante qu'ils peuvent avoir cette utilité. Si le danger qu'incarnent les chiens est bien réel, ainsi que la crainte qu'ils suscitent, ces éléments ne sauraient compter eu égard à l'exercice du courage. La personne courageuse certes éprouve de la crainte, mais l'objet de son affection n'est pas un animal; elle craint plutôt «le plus grand risque et le plus beau», c'est-à-dire la mort dans les dangers de la guerre (III, 9, 1115a30-35). En plus de ne pas être un objet de crainte noble, le chien provoque une crainte qui devient le motif de l'action du faux-courageux (il affronte l'ennemi par peur); or le vrai courageux affronte le danger de mort parce qu'il est beau d'agir ainsi (III, 9, 1115b12, b24, III, 11, 1116a11; III, 1, 1229a2, 1230a32), la beauté

constituant l'unique motif de toute vertu morale. En réalité, le comportement adopté en raison de la crainte des chiens se range parmi les actes accomplis par violence, Aristote signalant expressément le cas particulier de l'action exécutée par crainte de maux plus grands (III, 1, 1110a4). Semblable constat dans *l'EE*: commettre une action que l'on trouve pénible pour éviter les coups, la prison ou la mort, c'est agir sous la contrainte (II, 8, 1225a1-5). Le chien, inspirant la crainte, contraint l'agent — ou plutôt le patient — à affronter l'ennemi, excluant d'office son comportement de la vertu<sup>9</sup>, puisque cette dernière requiert de l'agent qu'il décide de son action en vue d'elle-même (il s'agit d'une des conditions de l'acte vertueux selon II, 3, 1105a30 et sq.).

Il est encore question du chien dans le traitement nicomachéen de la tempérance, cette fois en des termes moins dépréciatifs. Alors qu'en regard du courage le chien sert à délimiter négativement le genre d'action posée par le courageux, en regard de la tempérance il vise à préciser le domaine de cette vertu. Ainsi la tempérance met en jeu certains agréments: les plaisirs corporels que partagent les autres animaux, ceux que procure le sens du toucher dans les activités de nutrition et de reproduction (III, 13, 1118a24-31). Afin d'exclure les plaisirs reliés aux sens à distance du champ de la tempérance, Aristote montre leur caractère accidentel chez les animaux non humains; ces derniers, en effet, tirent leur plaisir exclusivement du sens du toucher même quand les autres sens sont en cause. Pour confirmer son propos, Aristote prend l'exemple des chiens: ceux-ci paraissent aimer l'odeur des lièvres, mais ce qui leur fait plaisir, c'est de les manger, l'odeur servant uniquement à leur faire percevoir la proie à croquer (III, 13, 1118a16-19). Le chien apparaît ici à titre de prédateur à l'odorat particulièrement développé; malgré l'acuité de cette modalité sensorielle, le plaisir qu'elle produit demeure accidentel, parce que cet agrément est fonction du plaisir tactile — le plaisir olfactif n'est qu'un signal du plaisir tactile. Dans *l'EE*, Aristote distingue clairement entre les odeurs qui plaisent par soi et celles qui plaisent par accident: les premières réjouissent le sujet sans qu'il ne les associe à une attente ou à un souvenir; tel est, par exemple,

8 Elle est proferée, selon *l'EN*, par Hector, et correspond ainsi aux vers 348-351 du chant XV de *Illiade*; mais elle est le fait d'Agamemnon selon les *Politiques*, ce qui correspond aux vers 391-393 du chant II.

9 Cette forme de courage impropre traduit en fait une attitude qu'Aristote nomme mollesse, qui consiste à ne pas supporter ce qui est pénible (VII, 8, 1150a32-b5); même si le sujet, extérieurement, affronte l'ennemi, il se trouve à fuir ce qu'il considère être un mal encore plus grand.

10 FRÈRE, 1998, p. 56-57.

11 GONZALEZ, 1991, p. 153.

le parfum des fleurs, à la différence des odeurs de boisson et de nourriture. Aristote rapporte un vers de Stratonius qui synthétise la distinction: certaines odeurs sentent beau, d'autres, agréables (III, 2, 1231a4-12). Les animaux non humains sont insensibles à la beauté (III, 2, 1231a1-2), qui plaît par soi, et ne discriminent pas entre bonnes et mauvaises odeurs (a4-5). C'est pourquoi le chien qui flaire l'odeur du lièvre n'apprécie pas la senteur en elle-même, mais se réjouit du fumet de son repas; pareillement, les personnes qui apprécient les effluves sensuelles et les fumets aiment ces odeurs parce qu'elles éveillent des appétits alimentaires et sexuels, lesquels forment le champ de la vertu de tempérance (III, 13, 1118a9-16). Ce qui donc chez le prédateur au flair légendaire constitue un simple mécanisme de survie peut être dévoyé chez l'être humain et devenir matière à excès, comme une sorte de corruption de l'animalité dont le chien semble à l'abri. L'intempérant, qui se plaît exagérément aux effluves sensuelles, use de son odorat de manière accidentelle et donc animale, alors qu'il pourrait l'utiliser de façon proprement humaine, par elle-même, et ainsi rester sensible à la beauté matérielle que recèlent certaines odeurs. Le chien, inapte à percevoir la beauté, rapporte toutes les sensations au boire et au manger; dans son cas, il ne s'agit pas d'une faute, mais c'en est une chez l'être humain, lequel est susceptible, en plus du vivre, du bien vivre (de la « belle vie », selon l'expression eudémienne, I, 1, 1214b3, I, 2, 1214b16 et I, 3, 1215a10, a13), qu'il lui incombe de favoriser dans l'usage de ses modalités sensorielles. Bref, percevoir comme un animal est normal quand on est chien, mais pareille attitude relève du vice lorsqu'on est humain.

### Le cheval (ἵππος)

Principalement animal de combat chez Homère, le cheval fait aussi office dans son œuvre d'intermédiaire entre la divinité et l'être humain ainsi que d'animal funèbre. Pour sa part, Platon confère à l'équidé une valeur symbolique: dans le fameux mythe de l'attelage ailé (*Phèdre*, 246 a et sq.), le cheval blanc et le cheval noir illustrent le

couple *thumos-eros* au sein de l'âme humaine<sup>10</sup>. Rien de tout cela dans l'éthique aristotélicienne, où le cheval est mentionné en raison de sa conformation physique. Dans le cadre de la discussion eudémienne sur la tempérance, Aristote exclut du champ de cette vertu les plaisirs physiques reliés aux sens à distance, parce qu'ils sont appréciés en eux-mêmes du fait qu'ils impliquent une certaine beauté; le philosophe remarque alors que personne n'est appelé «intempérant» pour être sensible aux belles images, aux sons harmonieux et aux bonnes odeurs (III, 2, 1230b26 et sq.). Pour exemplifier le plaisir que procure la vue de belles choses, Aristote choisit le cas du sujet qui contemple la beauté d'un cheval (ou d'une statue ou d'un homme). Il est manifeste que la beauté dont il s'agit est d'ordre matériel, et que le cheval intervient à titre de modèle. Paradoxalement, l'animal, incapable en tant que tel de percevoir la beauté malgré l'acuité de ses sens, sert d'idéal dans le domaine esthétique — en effet, cet extrait situe la beauté du cheval au même niveau que la beauté d'une œuvre d'art (et que celle d'une personne). Aristote est remarquablement peu loquace à propos de ce thème, mais si l'on en croit *Métaphysique*, M, 3, 1078b1, les caractéristiques du beau sont l'ordre, la proportion et le défini. Dans la mesure où ces trois aspects sont appliqués à des réalités matérielles (et non abstraites comme dans ce passage), la beauté du cheval tiendrait à un corps bien organisé, aux proportions parfaites et déterminées. Le cheval comme bel objet visible procure un plaisir faisant en sorte que la vision est recherchée pour elle-même<sup>11</sup>, traçant du coup la limite entre esthétique et éthique — la première suppose l'exercice des sens pour eux-mêmes, alors que la seconde, s'agissant de la tempérance, régit l'exercice accidentel des sens. Insensible à la beauté matérielle qu'il ne perçoit même pas, le cheval est le modèle de cette perfection corporelle. Objet et non sujet de l'expérience esthétique, le cheval est envisagé dans sa dimension physique, Aristote ne lui prêtant dans ce contexte aucune valeur métaphorique. Et la mention reste positive: l'œuvre d'art (réussie) manifeste la beauté créée par l'être humain, de manière comparable le cheval incarne la beauté qui sort des mains de la nature.

## L'âne (ὄνος)

Le pauvre équidé n'a pas droit au même traitement que son cousin le cheval: si celui-ci apparaît dans l'*EE* à titre de parangon de beauté, celui-là est cité en mauvaise part dans l'*EN*. Traitant de la troisième forme impropre de courage, qui se fonde sur l'affect d'ardeur, Aristote signale que le courage ne consiste pas à affronter les dangers indistinctement, car à ce compte, des ânes affamés que même les coups ne font pas quitter le pâturage seraient courageux (III, 11, 1116b35-1117a1). L'exemple, qui semble tiré de l'*Iliade*<sup>12</sup>, indique que le courage ne saurait être attribué à un sujet qui endure un mal en raison d'un plaisir physique — autrement dit, impossible d'être courageux par intempérance. Dans cette perspective, l'âne fait en quelque sorte figure de glouton, prêt à supporter les coups afin de pouvoir manger, aux côtés de l'adultère, audacieux parce que porté par son désir sexuel. Ainsi l'espèce asine illustre un comportement dont la motivation est totalement étrangère à la vertu (à la beauté morale), et confirme par le fait même que les animaux n'ont pas part à cette dernière — dans le meilleur des cas, ils éprouvent un affect qui les pousse à des agissements pouvant rappeler la vertu. Aristote a probablement choisi l'exemple des ânes parce que parmi les animaux, ils se signalent par leur glotonnerie; or il faut garder à l'esprit que c'est ici bestialité et non vice, et que donc ce trait n'a rien de pathologique. L'âne par conséquent se présente comme l'envers du cheval: ce dernier sert d'exemple en raison d'une caractéristique physique positive, l'autre en raison d'une caractéristique comportementale négative.

## Le serpent (ὄφις)

La zoologie platonicienne ne tient pas le serpent en haute estime: apode et complètement étendu par terre, il est le plus stupide de tous les animaux terrestres, son âme dépourvue de toute activité rationnelle attirant son corps vers le sol (*Timée*, 92a). La zoologie aristotélicienne, en revanche, porte une attention toute scientifique à cette classe d'animaux, et la seule occurrence du reptile dans

l'éthique ne comporte pas de jugement de valeur à son endroit. À l'occasion de la revue des formes impropres de courage dans l'*EE*, Aristote signale en troisième lieu celle qui se fonde sur l'inexpérience et l'ignorance, précisant qu'elle vaut pour les enfants qui manipulent des serpents (III, 1, 1229a16-18). Ce cas de figure, bien qu'il puisse passer pour du courage étant donné que le sujet affronte un danger, n'est en rien représentatif de la vertu: d'abord les enfants sont des êtres au développement incomplet, ensuite ils agissent dans l'ignorance, et ce faisant ils prennent un risque inutile. En effet, leur immaturité les exclut d'office du domaine de l'éthique, et leur ignorance, en plus de contrevenir en général à l'une des conditions de l'acte vertueux (II, 3, 1105a32), fait disparaître dans ce cas particulier un des éléments nécessaires à l'exercice du courage, c'est-à-dire le danger. Mais il y a plus: la présence des serpents dans cet exemple l'éloigne encore davantage de l'excellence morale. Certes les reptiles y interviennent en raison de leur dangerosité; pourtant, si l'agent en cause la reconnaissait, il cesserait son comportement — aussitôt l'ignorance dissipée, la crainte surviendrait, provoquant la fuite face à l'objet menaçant. Or voilà, fuir le danger mortel que représentent les serpents constitue une action «neutre» (ni louable ni blâmable), et les manipuler ne compte pas comme du courage, car le péril qu'ils font courir à l'agent n'a rien de beau (le beau étant ce que commande la raison, III, 1, 1229a1-2). Ainsi l'ignorance de l'enfant n'est pas l'unique variable qui exclut son geste de la vertu; il faut, pour être courageux, non seulement savoir ce que l'on fait (savoir qu'on affronte un danger mortel), mais le sachant affronter ce péril uniquement s'il est beau d'agir ainsi (III, 1, 1229a8-9). L'animal semble donc communiquer son extra-moralité au contexte des actions dans lesquelles il est impliqué: tout comme la peur des chiens ne peut entrer dans l'équation qui fait le courage (bien que l'affect de crainte joue un rôle dans cette vertu), de même affronter des serpents n'est pas valeureux (bien que l'affrontement soit le genre d'action posé par le courageux). Le principe selon lequel l'animal n'est pas un agent moral se précise: il ne peut davantage être objet d'un affect ou d'une action mis en jeu par la vertu

<sup>12</sup> Selon la note 3 de la p. 168 (dans traduction de BOUËS, 2004), qui renvoie au chant XI, vers 558-562.

morale. La raison de cette exclusion n'est pas, comme chez Platon, une faute que l'animal aurait commise; cela tient plutôt à son inadéquation avec la beauté morale.

### Le sanglier (ἄγριος σῦς)

Le sanglier ou porc sauvage illustre, dans l'*EE*, la forme impropre de courage due à l'affect irrationnel d'ardeur: Aristote signale que ces animaux paraissent courageux sans l'être; ils ont cette allure quand ils sont hors d'eux-mêmes (III, 1, 1229a25-26). Si l'on en croit Platon dans le *Lachès*, le refus d'attribuer le courage à l'animal s'oppose à l'opinion courante, laquelle appelle «courageuse» certaines bêtes, dont le sanglier (197a-c). Comme quoi l'imprécision du langage populaire peut être à la source de certaines confusions dans le domaine de l'éthique. Conséquemment, Aristote, dans ses traités, procède à toute une nomenclature qui, délimitant clairement les comportements, permet de résoudre bien des difficultés liées au langage. Dans sa perspective, le sanglier n'est pas courageux mais extatique (hors de lui-même; voir page 22); dans la perspective du sophiste Prodicos exposée par Nicias dans le *Lachès*, les actions des bêtes que la plupart des gens nomment courageuses devraient en fait être qualifiées de téméraires (197b-c). Pareilles distinctions linguistiques, que Lachès nomme «subtilités», ne sont pas sophistiques pour autant dans la mesure où elles servent à mieux circonscrire le champ de la moralité. Toute discipline emploie un vocabulaire qui lui est propre, et l'éthique ne fait pas exception à cette règle; l'exemple du sanglier dans l'*EE* démontre clairement la limite de l'action courageuse en mettant en lumière le mécanisme régissant le comportement de l'animal.

### La grue (γέγρανος)

Jusqu'ici, les occurrences animalières ont davantage montré des différences ou à tout le moins des nuances entre les deux *Éthiques*; le cas de la grue, cependant, traduit une ressemblance, puisque l'exemple concernant cet oiseau est formulé pratiquement dans les mêmes termes et intervient

dans le même contexte. Traitant des plaisirs matière à tempérance, Aristote explique dans l'*EN* que cette vertu met exclusivement en jeu l'agrément procuré par le sens du toucher lors des activités de nutrition et de reproduction; ainsi le gourmand éprouve un tel plaisir au toucher qu'il prie pour avoir le gosier plus long qu'une grue (III, 13, 1118a30-34). L'exemple est rédigé avec plus de précision dans l'*EE*: pour souligner que le goût est exclu du domaine de la tempérance, Aristote mentionne que les gourmands (un type d'intempérant, II, 3, 1221b16) ne souhaitent pas avoir une grande langue, mais le gosier d'une grue (III, 2, 1231a15-18), comme c'est le cas d'un certain gourmand, Philoxène, fils d'Euryxis, personnage de comédie<sup>13</sup>. La grue, dans les deux ouvrages, intervient en raison d'une caractéristique physique qui fait l'envie de la personne vicieuse. Or pareil souhait redouble la faute de l'intempérant: non seulement il se trouve dans l'excès eu égard au plaisir tactile impliqué dans l'activité de nutrition, mais il veut encore le maximiser en acquérant une morphologie animale. En d'autres termes, le gourmand se plaît tellement au toucher qu'il en arrive à envier un animal, ce qui manifeste sa totale perversité — comment nommer autrement un agent prêt à renoncer à son humanité au nom d'une jouissance corporelle? Mais voilà, cette attitude ne doit pas être si rare, considérant le personnage mentionné dans l'*EE*; pour faire rire, en effet, un personnage de comédie doit être suffisamment courant pour être reconnu de tous. Et c'est justement ce qu'Aristote déplore au tout début de son enquête sur le bonheur, où il signale que «la masse» préfère l'existence consacrée au plaisir, optant pour une vie de bestiaux (I, 3, 1095b16-22), et que pour qui fait ce choix, il n'y a aucune différence entre être né humain ou animal (I, 5, 1215b30 et sq.). Prier pour obtenir le gosier d'une grue représente le comble du vice d'intempérance, et illustre parfaitement l'idée émise à la fin du traitement nicomachéen de la tempérance selon laquelle les appétits grands et forts boutent dehors le raisonnement — ceux-ci rendent extatiques au point où le sujet souhaite ne plus être lui-même. Ainsi la grue sert d'exemple en raison d'un trait physique qu'elle possède réellement, mais celui-ci, lorsqu'il devient objet de désir chez l'humain, traduit l'excès.

13 Voir la traduction de Bonifas, 2004, p. 175, note 1.

## Le centaure Chiron (Χείρων)

Le centaure Chiron est mentionné une seule fois dans tout le corpus aristotélicien<sup>14</sup>, en III, 1, 1230a3-4. À l'occasion du traitement eudémien du courage, Aristote établit une nomenclature pour distinguer les états moraux qui gravitent autour de cette vertu: outre l'excellence morale, il faut compter les formes impropres de courage, les vices et d'autres travers moraux. Ayant montré que le propre du courage consiste en une certaine attitude devant la mort (III, 1, 1229b3-4), le Philosophe ajoute que le sujet qui endure la mort pour éviter des douleurs plus importantes ne mérite pas l'appellation de courageux (III, 1, 1229b32-34), ni du reste celle de vicieux ou de faux-courageux. Pour illustrer l'affrontement non-courageux de la mort (qui est en réalité une fuite devant la douleur), Aristote choisit l'histoire de Chiron, dont les poètes racontent qu'en raison de la terrible douleur de ses blessures, il a souhaité mourir bien qu'il fût immortel. Ce centaure, savant et précepteur de héros tels Achille, Jason et Asclépios, sorte de philosophe monstrueux<sup>15</sup>, aurait été blessé accidentellement par Héraclès. Selon la forme apollodorienne du récit<sup>16</sup>, Héraclès, en allant chasser le sanglier d'Érymanthe, arrive chez le centaure Pholos, qui le reçoit. Quand Héraclès ouvre la jarre de vin, les autres centaures, alertés par l'odeur, accourent armés vers la caverne; Héraclès les repousse et les poursuit de ses flèches jusqu'au cap Malée, là où habite Chiron. En tirant une flèche, Héraclès blesse involontairement le bon centaure au genou; comme la plaie est inguérissable, Chiron souffrant se retire dans sa grotte et souhaite mourir (ce qu'il obtient grâce à Prométhée, qui lui cède son droit à la mort en échange de l'immortalité). Ainsi Chiron implorant la mort afin d'échapper à la douleur physique sert dans l'*EE* à exposer le travers moral qu'Aristote nomme mollesse (μαλακία). À cet effet, l'*EN* précise que mourir pour fuir quelque chose de désagréable n'est pas le fait d'un courageux; cet agent manifeste plutôt de la mollesse, car il affronte le trépas non parce qu'il est beau de le faire (c'est le motif du courageux), mais pour échapper à ce qui est pénible (III, 11, 1116a12-15). Aristote caractérise la mollesse comme un état

mixte (IV, 15, 1128b34) et l'oppose à l'endurance<sup>17</sup>, disposition plus appréciable qui consiste à résister aux choses pénibles (VII, 8, 1150a13-14). La mollesse correspond donc, dans le domaine du pénible, à l'incontinence (laquelle se rapporte au domaine de l'agréable, VII, 7, 1149b25). La mixité de la mollesse s'explique du fait qu'elle tient à la fois de la vertu et du vice: tout en agissant fautivement, l'agent «mou» se comporte néanmoins à l'encontre de ce qu'il sait devoir exécuter (comme chez l'incontinent, le bon principe n'est pas corrompu en lui). À la lumière de ce travers moral, l'exemple de Chiron prend un sens particulier: le philosophe a choisi un être hybride pour illustrer une attitude mixte.

Considérant que le centaure Chiron est une figure mythique de courage<sup>18</sup>, le prendre pour illustrer un travers moral qui s'apparente à la lâcheté<sup>19</sup> a quelque chose de subversif. S'agit-il là d'une critique de la tradition mythologique par l'accentuation du côté animal de cet être immortel? Chiron, à la fois bête, homme et dieu, renonce en effet à son statut divin à cause de l'animal en lui, et ce faisant déchoit du courage à la mollesse. Cette déchéance souligne que la nature hybride du centaure recèle une contradiction au-delà du «contresens anatomique<sup>20</sup>»: l'immortalité qui devient invivable quand la partie animale n'est pas dans de bonnes conditions. En outre, dans la mesure où il se qualifie en tant que «mou», Chiron fait figure d'anti-modèle, justifiant les êtres humains de fuir la souffrance, et confirmant indirectement la rareté de l'excellence morale (qui n'est pas même à la portée de toute divinité). Ce contre-emploi du centaure Chiron apporte donc un appui à l'hypothèse selon laquelle Aristote, lorsqu'il cite les fables, se propose d'en démontrer la fausseté<sup>21</sup>. Énoncée eu égard aux traités biologiques, cette idée pourrait aussi valoir dans le contexte de l'éthique; en déclassant le comportement du centaure Chiron, Aristote se trouve à adopter un esprit critique par rapport aux récits mythologiques, ce qui traduit une certaine méfiance à leur endroit, pour ne pas dire une incroyance. Chiron faisant preuve d'un travers moral perd d'autant plus son statut divin que l'état du dieu est donné comme plus honorable encore que la vertu (VII, 1, 1145a25)

14 Le hapax est repéré par DIRLMEIER, 1962, p. 319. Pour sa part, le Centaure est mentionné trois fois dans le corpus; dans la *Poétique* (I, 1447b21), il s'agit de la rhapsodie de Chérémon, dans les *Seconds Analytiques* (II, 1, 89b32), il s'agit d'un exemple de recherche existentielle, et dans *Des rêves* (461b20), il s'agit des nuages qui peuvent prendre la forme de centaures.

15 DUMÉZIL, 1929, p. 173, 187.

16 Rapporté par DUMÉZIL, 1929, p. 176-177 et par ASTON, 2011, p. 157.

17 Voir le tableau eudémien des dispositions particulières en II, 3, 1221a9 et l'*EN*, VII, 8, 1150a32-33.

18 Voir la traduction de DALIMIER, 2013, p. 309, note 13.

19 Le sujet qui fait preuve de mollesse se trouve en fait à fuir ce qui lui paraît le pire de deux maux; or la fuite constitue le genre d'action posé par le lâche.

20 CLÉBERT, 1971, p. 82.

21 LOUIS, 1967, p. 242-243.

## Les Sirènes (Σειρήνες)

Cet autre hapax se situe dans le cadre de l'analyse eudémienne de la tempérance: en III, 2, 1230b35, Aristote affirme que les gens charmés par les Sirènes ne comptent pas parmi les intempérants. Chacun connaît l'épisode des Sirènes raconté par Homère au chant XII de *l'Odyssee*, et la façon dont Ulysse, ligoté au mât du navire par ses compagnons rendus sourds, a résisté à l'appel de ces divinités<sup>22</sup>. Pour sa part, Platon fait référence aux Sirènes à quatre reprises<sup>23</sup>; malgré l'aspect mortifère de ces créatures mythiques, on a souligné récemment le caractère positif de l'approche platonicienne des Sirènes, ou plus précisément d'une interprétation pythagorisante de Platon qui remonte à l'antiquité, due à Plutarque. Pour expliquer la présence des Sirènes dans le mythe d'Er, ce type d'exégèse suggère que ces dernières, par leur chant, libèrent l'âme du corps, c'est-à-dire l'âme du sage représentée par Ulysse, et non celle du commun des mortels, représentés par les rameurs aux oreilles bouchées, qui sont assourdis par les passions<sup>24</sup>. Dans cette perspective, le chant des Sirènes amènerait l'âme à vouloir se délivrer du corps parce que la musique fait naître l'amour des choses célestes et divines (et provoque parallèlement l'oubli des choses mortelles), ce à quoi sont insensibles la plupart des gens, dont les oreilles sont bouchées par les obstacles des passions charnelles<sup>25</sup>. Or cette interprétation correspond d'une certaine façon au propos aristotélicien. Dans *l'EE*, les Sirènes interviennent au cours du processus de détermination des plaisirs en jeu dans la vertu de tempérance; Aristote en exclut les plaisirs procurés par les sens à distance qui sont appréciés par eux-mêmes, tels la contemplation de belles choses et l'écoute d'un chanteur. Ainsi les activités esthétiques exerceraient un charme comparable à celui du chant des Sirènes, tous deux si attractifs que le sujet qui leur cède ne peut être taxé d'intempérance. L'exclusion du vice se justifie par la beauté impliquée dans ces plaisirs: à l'image du chant des Sirènes, dont la beauté est telle qu'elle ensorcelle ceux qui l'entendent, la belle statue et la belle chanson exercent un attrait irrésistible, de sorte qu'y succomber n'est pas blâmable — à l'inverse, les plaisirs tactiles, ne recelant

aucune beauté, sont matière à excès et donc au vice. Le charme opéré par le chant des Sirènes est si envoûtant que ceux qui y ont cédé seraient morts peut-être d'avoir oublié de manger et de boire<sup>26</sup>; de manière semblable, les plaisirs esthétiques sont tels qu'ils permettent au sujet de faire abstraction des agréments purement corporels (qui sont reliés à la nutrition et à la reproduction et relèvent du toucher). L'interprétation ci-devant doit donc être rectifiée: les Sirènes marquent moins la dualité entre les plaisirs d'ordre spirituel et les plaisirs d'ordre corporel qu'entre deux types de plaisir physique, l'un, de nature esthétique, proprement humain parce qu'il met en jeu la beauté, et l'autre, de nature animale parce qu'il met en jeu le plus commun des sens et se rattache aux fonctions fondamentales du vivant.

Divinités « mixanthropiques », les Sirènes, physiquement moitié femmes, moitié oiseaux, représentent par ailleurs la séduction mortelle, c'est-à-dire un mélange de beauté et de danger funeste<sup>27</sup>. Leur présence dans le traitement eudémien de la tempérance sert peut-être à signaler la menace que représente parfois la beauté, et pourrait aller de pair avec un exemple pour le moins étrange situé quelques lignes plus avant. Détaillant les formes impropres de courage, Aristote signale en III, 1, 1230a8-10 au sujet de l'expérience professionnelle que ceux qui savent grimper aux mâts (οἱ ἐπὶ τοῦς ἱστοῦς ἀναβαίνειν ἐπιστάμενοι) ne tirent pas leur intrépidité de leur connaissance du danger mais bien de leur connaissance des secours contre le danger. L'épisode des Sirènes pourrait contribuer à éclairer cet exemple incongru, considérant que Ulysse, afin d'apprécier leur chant irrésistible sans tomber dans le piège fatal, se fait ligoter au mât par ses compagnons sur le conseil de Circé. Dans cette hypothèse, le héros, en raison du savoir lui ayant permis de parer au danger des Sirènes, servirait d'illustration à la forme improprie de courage dont parle Aristote (due à la connaissance). Grâce à son savoir, Ulysse est en mesure de résister à la menace (et profite ainsi d'un plaisir interdit aux autres humains), ce qui le rapproche non de l'agent courageux, mais des soldats de métier qui supportent le danger par expérience (III, 1, 1230a5-7). Même si le texte de *l'EE* n'autorise pas tout à fait cette supposition

22 Malgré la célébrité de ce mythe, les Sirènes homériques restent des figures ambiguës, sur lesquelles on possède peu de détail (sont-elles deux ou trois? S'agit-il de divinités marines ou chtoniennes?); voir VAN LIEFFERINGE, 2012, p. 480-483.

23 *Cratyle*, 403a-404b; *Phèdre*, 259a; *Banquet*, 216a; *République*, X, 616b-617d.

24 VAN LIEFFERINGE, 2012, p. 496. Et ce d'autant plus que l'oiseau figure l'âme humaine évadée de son corps; voir CLÉBERT, 1971, p. 376.

25 VAN LIEFFERINGE, 2012, p. 495.

26 BADER, 1994, p. 34.

27 ASTON, 2011, p. 73, note 95; CLÉBERT, 1971, p. 379.

(le sujet est au pluriel, et le verbe ἀναβαίνειν ne semble pas compter parmi ses significations usuelles l'action d'attacher), il n'en demeure pas moins que la situation d'Ulysse correspond à l'attitude qu'Aristote tente de définir. Cela dit, bien que les Sirènes interviennent dans des développements consacrés à l'excellence morale, elles révèlent chez l'agent des états qui demeurent à la périphérie de la vertu: la capacité de résister au danger de mort qu'elles impliquent n'est pas tout à fait du courage, et le fait de succomber à leur charme n'est pas de l'intempérance. Cette particularité traduit d'une autre manière la mixité et par suite l'ambiguïté de ces créatures: à la fois bêtes, femmes et divinités, leur nature trouble, inscrite dans leur corps, se manifeste par ailleurs dans l'effet contradictoire de la beauté de leur chant, le plaisir mortel, lequel donne lieu chez l'être humain à des attitudes qui ne comptent ni comme vice ni comme vertu.

## Conclusion

Ce bestiaire, bien que partiel, autorise quelques remarques à propos du traitement qu'Aristote réserve aux animaux dans son éthique. D'abord il appert que l'animal, au même titre que l'humain, peut éprouver des affections, l'ardeur de façon particulière. Relevant de l'irrationnel, le θυμός appartient au genre animal, de sorte que le rôle qu'il joue dans les agissements est aussi l'objet d'un examen dans le traité *De l'âme* (en III, 9-11). Mais ce principe ne qualifie pas l'animal (non humain) en tant qu'agent moral dans la mesure où l'agir vertueux, à la différence du simple mouvement, comporte une part de rationalité: il découle non d'un affect mais d'un état, lequel est décidé, contrairement au premier (II, 4, 1106a2-4). À cet égard, la distinction entre l'être humain et l'animal ne tient pourtant pas de l'opposition, puisque le principe moteur en cause dans l'action morale n'est pas purement rationnel: il s'agit du souhait (βούλησις), qu'Aristote définit comme une sorte de désir ou d'appétit (EE, II, 7, 1223a26-27, aux côtés du θυμός) situé dans la partie rationnelle de l'âme (DA, III, 9, 432b5-8). La proximité entre l'humain et l'animal apparaît aussi considérant que leur comportement peut se pervertir

sous l'effet d'une affection extrême: il est possible pour une personne d'être hors d'elle-même à cause d'appétits dont la force boue dehors le raisonnement (III, 15, 1119b10), de même l'animal en proie à l'ἔκστασις se comporte contrairement à sa nature — rendant la véritable bestialité elle-même bestiale. Certes ces parallèles ne suffisent pas à faire de l'animal un sujet moral, mais en précisant les ressorts de l'action, ils permettent d'atténuer l'affirmation d'altérité du départ. L'analyse montre d'autre part qu'il faut encore étendre l'exclusion au domaine de l'esthétique. Quoique les modalités sensorielles de l'animal soient plus aiguisées que celles de l'humain, la bête demeure insensible à la beauté matérielle; le plaisir que l'animal retire de l'usage de ses sens se rapporte toujours au sens le plus fondamental, le toucher, dans l'exercice des fonctions vitales, la nutrition et la reproduction. C'est peut-être davantage dans l'expérience esthétique que dans l'expérience éthique que l'être humain se démarque le plus radicalement de l'animal: ce dernier, capable de sentir et d'agir, reste à la périphérie de ce qui est proprement humain, c'est-à-dire sentir et agir en fonction de la beauté, qu'elle soit sensible ou morale.

En plus de préciser dans quelle mesure les animaux ne sont pas des sujets moraux ni esthétiques, ce bestiaire tend à établir qu'ils ne peuvent être impliqués dans une action considérée comme vertueuse, comme le signalent les rubriques sur le chien et le serpent. Le premier, instrument de contrainte en raison de sa férocité, fait en sorte que le sujet agit par peur et donc sans le décider, affrontant l'ennemi parce qu'il craint un danger lui paraissant plus grand encore. Les serpents de leur côté servent à exemplifier une autre forme de simili-courage en vertu du danger mortel qu'ils représentent; si la disposition du sujet est davantage en cause ici, il n'en demeure pas moins que le fait qu'un animal soit mêlé à la situation redouble la faute — en plus d'agir dans l'ignorance, le sujet prend un risque inutile (qui donc n'est pas beau) en manipulant les reptiles. Ces deux cas de figure montrent que l'animal ne saurait pas même être l'objet d'une action morale, car sa présence relègue le comportement hors de la vertu. Cela dit, l'animal peut toutefois être l'objet d'une expérience esthétique considérant

l'exemple du cheval dans le traitement eudémien de la tempérance. L'équidé y apparaît en raison de la perfection de sa conformation physique, beauté qui produit un plaisir visuel non susceptible d'excès, à la différence des plaisirs tactiles. Sous ce rapport, la mention est positive, mais puisqu'elle sert une remarque de nature esthétique et non éthique, l'extra-moralité des bêtes demeure.

La particularité de cette dernière illustration est possiblement à mettre au compte de la perspective propre à l'*EE*. En effet, bien que les deux *Éthiques* exposent indiscutablement les mêmes thèses, elles se distinguent dans le détail, entre autres dans le choix des exemples. La présente étude permet de constater que ceux-ci revêtent à l'occasion un caractère plus exotique dans l'*EE*: s'agissant des animaux, Aristote s'autorise à mentionner des hybrides tels Chiron et les Sirènes. Ces deux hapax aristotéliens, en plus de mettre en évidence la singularité eudémienne au sein du corpus, traduisent une certaine attitude à l'égard du phénomène religieux. Ainsi le fait que le bon centaure représente un comportement blâmable manifeste un esprit critique envers les croyances traditionnelles, du moins envers les divinités mixanthropiques. En effet, la mollesse dont fait preuve l'immortel en souhaitant mourir marque l'aberration que de tels êtres constituent. Les Sirènes, quant à elles, font l'objet d'un constat plutôt que d'une critique: leur présence sert à indiquer la supériorité du plaisir esthétique sur le plaisir purement corporel, c'est-à-dire le caractère irrésistible du premier, dû à sa beauté. Par où il appert que loin de toujours s'opposer à la divinité, l'animal y est parfois amalgamé, et dans cette mesure n'est plus la limite du fait humain. En outre, le moraliste n'est pas condamné à parler de la seule bestialité quand il est question de l'animal, et il se permet même de mentionner des êtres fabuleux, à la différence du naturaliste. Mais ce trait distinctif de l'*EE*, en plus de ne pas s'accorder avec la facture plus «scientifique» qui lui est parfois prêtée face à l'*EN*, constitue une exception à un autre égard. Le centaure et les Sirènes diffèrent en effet des autres occurrences animalières dans la mesure où celles-ci excluent la métaphore. Contrairement à

Platon, Aristote dans son éthique n'envisage pas les animaux de façon symbolique; quand une bête est nommée, c'est en vertu d'une de ses caractéristiques physiques, ou encore d'un comportement observable — elle n'apparaît pas chargée d'une signification allégorique dans le cadre d'un mythe. Aristote mentionne donc le cou de la grue, la beauté corporelle du cheval, l'odorat du chien. Sous ce rapport, il est possible d'affirmer qu'en général, le naturaliste se tient derrière le moraliste; les deux hapax eudémiens font exception, et tiennent peut-être davantage, en raison de leur caractère fatalement métaphorique, à la philosophie platonicienne qu'à la biologie aristotélienne. Il n'y a pourtant pas de quoi tirer argument concernant la chronologie des deux *Éthiques*; ce bestiaire succinct permet seulement de conclure que l'exclusion de l'animal hors de l'éthique ne se fait pas sur la base d'une totale discontinuité entre bête et humain. Il s'agit peut-être là du sens de la présence de Chiron et des Sirènes dans l'*EE*, lesquels ne sauraient mieux illustrer la continuité au sein de l'échelle du vivant formée par l'animal, l'être humain et la divinité.

## Bibliographie

- ARISTOTE. (1993). *De l'âme*. Traduction de R. Bodéüs. Paris, GF-Flammarion.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Éthique à Eudème*. Traduction de C. Dalimier. Paris, GF-Flammarion.
- \_\_\_\_\_. (1978). *Éthique à Eudème*. Traduction de V. Décarie. Paris, Vrin.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Éthique à Nicomaque*. Traduction de R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Éthique à Nicomaque*. Traduction de J. Tricot, Paris, Vrin.
- \_\_\_\_\_. (1970). *Éthique à Nicomaque*. Traduction de R.A. Gauthier & J.Y. Jolif, Louvain, Nauwelaerts.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Les politiques*. Traduction de P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Métaphysique*. Traduction de J. Tricot, Paris, Vrin.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Parties des animaux*. Traduction de F. Gain, Paris, Le Livre de Poche.
- \_\_\_\_\_. (1962). *Eudemische Ethik*. Übersetzen von F. Dirlmeier. Berlin, Akademie-Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1967). *Ethica Eudemia*. Recognovit F. Susemihl. Amsterdam, Hakkert.

\_\_\_\_\_. (1903). *Ethica Nicomachea*. Recognovit F. Susemihl. Leipzig, Teubner.

ASTON, E. (2011). *Mixanthrôpoi. Animal-human Hybrid Deities in Greek Religion*. Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.

BADER, F. (1994). Les Sirènes et la poésie. In: Conso, D.; Fick, N; Poulle, B. (éds.). *Mélanges François Kerlouégan*. Paris, Les Belles Lettres, p. 17-42.

BONITZ, H. (1870). *Index Aristotelicus*. Berlin, Reimer.

BRANDWOOD, L. (1976). *A Word Index to Plato*. Leeds, W.S. Maney.

CLÉBERT, J.-P. (1971). *Bestiaire fabuleux*. Paris, Albin Michel.

DUMÉZIL, G. (1929). *Le problème des centaures*. Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.

FRÈRE, J. (1998). *Le bestiaire de Platon*. Paris, Éditions Kimé.

GONZALEZ, F. J. (1991). Aristotle on Pleasure and Perfection, *Phronesis*, v. 36, n. 2, p. 141-159.

HOMÈRE. (1965). *Iliade*. Traduction de E. Lasserre. Paris, GF-Flammarion.

\_\_\_\_\_. (2007). *Odyssée*. Traduction de V. Bérard. Paris, Les Belles Lettres.

LEFEBVRE, R. (2013). Aristote: zoologie et éthique, *Archai*, v. 11, p. 101-110.

LOUIS, P. (1967). Les animaux fabuleux chez Aristote, *Revue des études grecques*, p. 242-246.

PLATON. (1950). *Œuvres complètes*. Traduction de L. Robin, Paris, Gallimard.

VAN LIEFFERINGE, C. (2012). Les Sirènes: du chant mortel à la musique des sphères. Lectures homériques et interprétations platoniciennes, *Revue de l'histoire des religions*, v. 4, p. 479-501.

WOLFF, F. (1997). L'animal et le dieu: deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal. In: DHERBEY, G. R. (dir.); CASSIN, B.; LABARRIÈRE, J.-L. (éds.). *L'animal dans l'Antiquité*. Paris, Vrin, p. 157-180.

Submetido em Outubro de 2014 e  
aprovado em Maio de 2015.