

# Aristote, le rêve et l'éthique

Autor(en): **Junod, Jérôme**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **56 (2006)**

Heft 1

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381714>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## ARISTOTE, LE RÊVE ET L'ÉTHIQUE\*

JÉRÔME JUNOD

### Résumé

*Au départ, un constat: la question de la «moralité» des rêves a été délaissée par la philosophie, tandis qu'elle a largement inspiré la littérature. Afin d'explorer la question, on recourt à Aristote, premier théoricien naturaliste du rêve et analyste de la psychologie morale. Bien qu'opposé à une «lecture éthique» du rêve (il privilégie les facteurs somatiques), Aristote fournit une échelle extrêmement fine de «demi-actions» (spontanées, désirées, regrettées, etc.) de la veille. La traque d'une hypothétique «action onirique» sera l'occasion d'un parcours tout au long de cette échelle éthique, et d'une étude plus générale du «diagnostic moral» dans la perspective d'Aristote.*

«Th'attempt and not the deed  
Confounds us.»

Shakespeare, *Macbeth*, II, 2, 10-11

### 1. Le problème des poètes

Si le rêve a interpellé les philosophes tout au long de la tradition, c'est d'abord pour sa dimension de réalité illusoire, comme mise en doute de notre expérience éveillée<sup>1</sup>. Pourtant, le rêve a une autre dimension troublante, dont la littérature s'est abondamment emparée, c'est sa moralité. Qui ne s'est jamais réveillé étonné ou inquiet des expériences vécues en rêve? Deux questions interviennent de manière récurrente:

a) les actions (surtout vicieuses) commises en rêve ont-elles une signification pour la veille? S'agit-il, comme Pirandello le fait dire à l'un de ses personnages, de «crimes innocents»?<sup>2</sup>

\* Cet article est tiré d'un mémoire de licence présenté en mai 2003 à l'Université de Lausanne, sous le titre: *Des crimes innocents – Rêve et éthique chez Aristote et Sigmund Freud*.

<sup>1</sup> Cf. CARRIQUE (P.), 2002 (cf. bibliographie).

<sup>2</sup> L. PIRANDELLO, *On ne sait comment (Non si sa come)*, in: «Théâtre complet», Paris, Gallimard, 1985, acte III, p. 1028.

b) y a-t-il une interprétation plus générale du rêve en rapport avec notre éthique ?<sup>3</sup> On pense typiquement aux cauchemars qui frappent les criminels<sup>4</sup>, contrastant avec le sommeil bienheureux des innocents<sup>5</sup>.

Ces deux questions, la tradition sérieuse a pour habitude de les évacuer sans vraiment les discuter. Le rêve n'est que jeu insignifiant de l'esprit livré à lui-même, et il n'y a pas lieu de le rapporter aux actions éveillées du rêveur. La «morale du rêve» semble donc un apanage du poète, au même titre que les fantômes, les philtres et autres enchantements. Pour examiner plus en détail cette question, j'ai choisi de faire appel à Aristote, le premier penseur occidental à avoir construit une théorie approfondie sur le rêve et sur l'éthique. Autant le dire tout de suite : à titre personnel, Aristote est plutôt opposé à une «lecture éthique» du rêve, et les spéculations sur la réalité du rêve l'ennuient<sup>6</sup>. Mais voyons si ses réflexions justifient cette position de manière aussi assurée. Deux passages des *Éthiques* en particulier traitent du rêve, qui s'avèrent ambigus :

Le sommeil est une inaction de l'âme et non un acte. C'est pourquoi, s'il existe quelqu'autre partie de l'âme – par exemple la partie nutritive – sa vertu n'est pas une vertu de la partie totale, pas plus que ne l'est celle du corps : en effet, pendant le sommeil, la partie nutritive s'applique davantage tandis que les parties sensitive et appétitive sont imparfaites dans le sommeil. Par ailleurs, selon qu'elles participent en quelque façon du mouvement, les imaginations (*phantasiai*) des honnêtes gens sont supérieures pourvu qu'ils ne souffrent pas de maladie ou qu'ils ne soient pas mutilés.» (*Éthique à Eudème* II, 1, 1219 b21-26, trad. V. Décarie)

Plus troublant encore, ce passage de l'*Éthique à Nicomaque* :

C'est dans le sommeil que [la] partie [irrationnelle] de l'âme, autrement dit cette potentialité (*dunamis*), semble avoir son maximum d'activité, alors qu'au contraire l'homme bon et l'homme vicieux ne se distinguent en rien pendant leur sommeil. [...] Cela résulte tout naturellement de ce fait que le sommeil est pour l'âme une suspension de cette activité par où se caractérise l'âme vertueuse ou perverse, sauf à admettre que, dans une faible mesure (*kata mikron*), certaines impressions parviennent à la conscience, et qu'ainsi les rêves (*phantasmata*) des gens de bien sont meilleurs que ceux du premier venu.» (*Éthique à Nicomaque* I, 13, 1102 b4-11, trad. J. Tricot)

<sup>3</sup> Je ne fais pas ici de distinction particulière entre «éthique» et «morale». Toutes deux se comprennent comme «caractère moral», si l'on ose ce pléonisme étymologique, sans se soucier de savoir si les convictions du sujet lui appartiennent en propre ou si elles sont le produit d'un conditionnement social.

<sup>4</sup> Cf. par exemple ESCHYLE, *Euménides*, v. 131-132, en contraste avec *Agamemnon*, v.275 ; W. SHAKESPEARE, *Macbeth*, II, 2, 33-38 et III, 2, 20-21, *Richard III*, V, 5, 71-130, F. M. DOSTOÏEVSKI, *Crime et châtiment*, I, V, mais aussi Schiller, Huysmans, Calderón, Gautier, Maeterlinck etc.

<sup>5</sup> Cf. par exemple W. SHAKESPEARE, *Julius Caesar*, II, 1, 229-232 ou *Hamlet*, III, 1, 66-70 sq.

<sup>6</sup> Cf. *Métaphysique*, G, V, 1010 b3-11, passage au demeurant mystérieux selon GALLOP, 1996 (1991<sup>1</sup>), Introduction, 4, p.16-17.

Bien sûr, en tant que tel, le dormeur n'est pas (éthiquement) plus actif qu'une souche<sup>7</sup>. En tant que rêveur, c'est-à-dire sujet dans un monde virtuel, il n'est toutefois pas certain que ses facultés éthiques soient totalement hors service. C'est ce que nous allons explorer maintenant, en abordant d'abord la théorie du rêve, puis les traités éthiques<sup>8</sup>.

## 2. *La théorie du rêve*

Aristote est le premier à échafauder une théorie purement naturaliste du rêve. Dans les *Petits traités d'histoire naturelle*, il décrit celui-ci comme une «résonance» désordonnée d'impressions de la veille dans notre perception, tandis que notre «sens commun» (*koinè aisthèsis*), notre faculté à mettre en relation les perceptions de divers ordres, est déconnectée. D'où la définition suivante :

L'image qui provient du mouvement des impressions sensibles, lorsqu'on est en train de dormir et en tant que l'on dort, voilà ce qu'est le rêve.» (*Des rêves*, 426 a30-31)

Ce rêve naturel, dénué de toute dimension extra-corporelle, est dénué de valeur divinatoire. En revanche, il permet éventuellement de diagnostiquer des troubles physiologiques. L'éthique semble donc totalement absente du rêve, qui relève de réactions organiques<sup>9</sup>.

Mais ce n'est encore ici qu'une description «externe». Observons plus en détail deux points. D'abord, de quelle nature est la *phantasia*, la faculté qui engendre les rêves ? Et ensuite, voyons si vraiment le rêveur est aussi passif que cette description veut bien le laisser croire.

## 3. *La phantasia onirique*

Il est une phrase qui illustre bien le travail de la *phantasia* dans le rêve, c'est celle que Georg Büchner fait prononcer à Camille Desmoulins, évoquant de sa cellule son épouse inatteignable : «Lucile, tes baisers se font phantasmes («phantasient») sur mes lèvres, chaque baiser devient un rêve, mes yeux se

<sup>7</sup> Cf. *EE* I, 2, 1214 b20-21; *EE* II, 1, 1219 a24-25; *EN* I, 3, 1095 b33-34.

<sup>8</sup> Ce faisant, je laisse de côté la question philologique d'une éventuelle évolution d'Aristote entre la période des *Éthiques* et sa période hylémorphiste. Quant à l'unité des deux *Éthiques*, je suis l'avis de R.-A. Gauthier : «c'est la même morale qu'ici et là nous retrouverons.» (GAUTHIER [R.-A.], 1973 [1958<sup>1</sup>], I, p. 19).

<sup>9</sup> L. MARTÍNEZ-GAMBRA (2002, p. 240-241) cite un article de E. Suarez de la Torre, selon lequel «Aristote cherchait à donner une explication objective du rêve, de façon à chercher l'exemption morale de l'individu pendant le rêve».

ferment et l'enferment à double tour.»<sup>10</sup> La *phantasia* aristotélicienne, «imagination» ou «représentation», ne met pas tous les commentateurs d'accord<sup>11</sup>. La *phantasia* onirique est la «caisse de résonance» où se projettent les images (*phantasmata*) oniriques. Selon Lucía Martínez-Gambra, elle serait la branche passive, sensitive (*aisthétikè*), commune à l'homme et à l'animal, d'une faculté plus générale capable d'activité, de calcul et de délibération, propre à l'homme<sup>12</sup>. Malcolm Schofield pour sa part voit en la *phantasia* onirique une variante anormale, imparfaite, de la *phantasia*<sup>13</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, le rêveur se voit privé de l'usage de ses facultés supérieures, notamment morales, et incapable d'un acte véritable. Est-ce à dire alors que le rêveur, dépourvu de ses facultés supérieures, est en état de régression animale, voire végétale ? Lorsque nous rêvons, ne serions-nous plus des êtres humains qu'en puissance ?<sup>14</sup>

Le sommeil est certes identifié à un non-exercice de l'âme<sup>15</sup> ou assimilé à la folie ou à l'ébriété<sup>16</sup> ; cette lecture est donc très tentante. Toutefois, elle se heurte à plusieurs écueils. Premièrement, on ne peut dire que les personnes ivres ou folles n'exercent pas du tout leurs facultés intellectuelles et morales. Deuxièmement, Aristote dit lui-même que l'âme n'est pas entièrement inactive lors du sommeil ; l'âme végétative par exemple y est particulièrement active<sup>17</sup>. L'âme sensitive elle-même, malgré sa prétendue absence de sens commun, relaie des perceptions dans la *phantasia*. On peut également imaginer alors que l'âme intellectuelle, bien que partiellement inactive, ne soit pas réduite à néant, mais soit, «dans une faible mesure», à l'œuvre. Et l'expérience quotidienne montre bien que les rêves contiennent des jugements, ou même des opérations mathématiques. De plus, les rêves sont plus que des empilements de sensations, nous leur donnons un sens même si celui-ci nous échappe. La possibilité de «confondre» un rêve avec la réalité suppose bien une structure commune dans l'esprit du sujet. Sans quoi voilà beau temps que l'on aurait pu attribuer au

<sup>10</sup> «Lucile, deine Küsse phantasieren auf meine Lippen, jeder Kuss wird ein Traum, meine Augen sinken und schließen ihn fest ein.», G. BÜCHNER, *Dantons Tod*, IV, 3.

<sup>11</sup> Cf. M. SCHOFIELD, in : J. BARNES, 1977, p. 253 et 256, et surtout R. LEFEBVRE, «La crise de la *phantasia* : originalité des interprétations, originalité d'Aristote», in : LORIES, RIZZERIO (éds), 2003, p. 31-46.

<sup>12</sup> Elle d'appuie sur *DA* III (cf. MARTINEZ-GAMBRA [L.], III.2.2, p. 223-230 ; sur les nombreux problèmes que pose la *phantasia bouleutikè* – en quoi est-elle une *phantasia* et comment se distingue-t-elle de la *bouleusis* –, je renvoie à l'excellent article de M. CANTO-SPERBER, «Le rôle de l'imagination dans la philosophie aristotélicienne de l'action», in : ROMERER DHERBEY (éd.), 1996, p.441-462).

<sup>13</sup> SCHOFIELD (M.), in BARNES (éd.), 1977, p. 270-271.

<sup>14</sup> Grand lecteur d'Aristote, Thomas d'Aquin absout le rêveur de ses rêves : «id quod accidit in somnio, non imputatur homini : quia non habet usum rationis.» (*Summa Theologiae*, I, q. 94, art. 4, ad 4).

<sup>15</sup> Cf. *DA* II, 412 a25-27.

<sup>16</sup> Cf. *EN* VII, 5, 1147 a13-14.

<sup>17</sup> Comme cité plus haut (*EE* II, 1, 1219 b21-26).

rêve, comme signe distinctif, l'absence de sentiment moral ; hypothèse que je n'ai trouvée nulle part<sup>18</sup>. La *phantasia* onirique, toute insuffisante qu'elle soit, reste profondément humaine, et le rêveur avec elle.

Avant d'envisager une éventuelle activité du rêveur, revenons à la *phantasia* onirique. En tant que lieu d'apparition des sensations du rêve, générées aléatoirement, elle est une faculté neutre. Mais dans la mesure où elle est la faculté de mise en relation ou d'interprétation de ces sensations en un tout (plus ou moins) cohérent, comme lorsqu'on tente de reconnaître des formes dans des nuages<sup>19</sup>, alors le caractère du rêveur peut s'y refléter, comme dans toute interprétation de sensations : «[...] le lâche, par exemple, éprouve de la peur et l'amant de l'amour, de sorte qu'ils croient voir, à partir d'une légère ressemblance, l'un ses ennemis, l'autre l'objet de son amour. Et ces impressions se fondent sur une ressemblance d'autant plus légère que la passion est plus intense.» (*De Ins.* 2, 460 b5-9) Selon qu'on accorde plus ou moins d'importance à cette fonction interprétative, le rêve pourra revêtir une dimension éminemment morale, parce que le caractère du rêveur concourt à sa formation.

Voilà ce que nous pouvons tirer de la théorie du rêve en termes de «diagnostic moral». Le passage suivant, dont l'authenticité est discutée, le résume assez bien :

Les meilleurs font les meilleurs rêves, pour la raison qu'en état de veille ils pensent aux choses les meilleures, tandis que ceux qui sont les plus mauvais par l'esprit ou par le corps font de plus mauvais rêves. Car la disposition du corps joue également un rôle déterminant dans ce que l'on se représente dans les rêves. Quand on est malade, les productions de la pensée sont mauvaises, et de plus, par suite du trouble qui se produit dans le corps, l'âme ne peut être calme. (*Problème XXX*, 14, 957 a25-3221)<sup>20</sup>

#### 4. *Psychologie de l'action*

Pour franchir l'étape suivante, nous devons postuler, avec les écrivains et les poètes, que le rêveur est capable d'action au sein du rêve<sup>21</sup>. Mais pour rester fidèles à Aristote, nous devons admettre que l'âme du rêveur n'est pas en pleine possession de ses moyens ; elle n'est donc pas pleinement capable d'action,

<sup>18</sup> Sigmund Freud, qui a passé en revue un nombre conséquent de rêves, parle des *ethische Gefühle* dans la partie I. F. de sa *Traumdeutung*.

<sup>19</sup> Les images oniriques «prennent [...] des traits de ressemblance, comme dans les nuages, les 'formes' que l'on compare à des hommes puis à des centaures, au gré de leurs soudaines modifications.» (*De Ins.* 3, 461 b19-21, trad. P.-M. Morel).

<sup>20</sup> Cité par MARTINEZ-GAMBRA (L.), p. 241. Pour l'authenticité des *Problèmes*, cf. III.3.3 p. 259-261.

<sup>21</sup> L'exemple d'Aristote dans *Métaphysique*, Γ, V, 1010 b3-11, seul exemple d'«action onirique», donne à voir un rêveur qui peut au moins avoir la volonté de se rendre à l'Odéon ; mais les exemples que l'on trouve chez son maître Platon, comme l'inceste avec la mère (cf. *Resp.*, IX, 571 a-d), me font dire qu'il devait admettre la possibilité de telles «actions» oniriques.

mais seulement «dans une faible mesure». Il va donc s'agir maintenant d'anatomiser l'action morale chez Aristote afin de voir si les actions «incomplètes» du rêve sont susceptibles d'être soumises à un jugement éthique, et le cas échéant à quelles conditions. Car ce sont bien les actions oniriques qui suscitent le plus d'interrogations quant à la nature morale du rêve.

Dans les *Éthiques*, Aristote divise l'âme en deux parts<sup>22</sup>, l'une rationnelle, l'autre irrationnelle, qui comprend les désirs. Souvent ces deux parties sont en lutte, mais l'habitude peut soumettre la sphère appétitive aux impératifs de la raison<sup>23</sup>, d'où une parenté entre habitude (*ethos*) et caractère (*êthos*)<sup>24</sup>. La vertu n'est pas l'affaire d'un instant, mais l'accomplissement d'un processus constant, forgé dans une continuité d'actes.

Dans la psychologie de l'action, Aristote distingue trois éléments<sup>25</sup> :

- le *pathos*, le «sentiment» éprouvé (joie, peur, jalousie)
- la *dunamis*, la «faculté» à éprouver un *pathos*
- la *hexis*, la «disposition» à agir par rapport à nos sentiments

Ainsi, il est possible d'éprouver un *pathos* de peur (plus ou moins facilement selon sa *dunamis* propre), mais c'est la *hexis* qui détermine si l'on prendra la fuite. L'acte est *ergon*, «fonction» ou «œuvre» de la *hexis*. Il est la pierre de touche de la vertu<sup>26</sup>. Sans acte effectif, pas de vertu véritable.

Les vertus quant à elles sont distinguées en deux classes, les «dianoétiques» qui renvoient à la partie rationnelle, et les vertus «éthiques», de caractère, qui témoignent de l'adéquation des désirs et des passions, irrationnels, avec les visées de la raison (tempérance, courage, etc.)<sup>27</sup>. L'essentiel est pour le moment de relever que pour Aristote, si la vertu est d'abord affaire d'actes, ceux-ci s'enracinent profondément dans le caractère du sujet, ce ne sont pas des phénomènes hors-sol. Aussi, l'acte plein, dont il est douteux qu'il existe au sein du rêve, n'est-il pas le seul révélateur du caractère moral du sujet.

## 5. L'action délibérée

Si l'acte est le révélateur de la vertu, toutes nos actions ne sont toutefois pas de même nature. Pour Aristote, l'élément déterminant par excellence une action morale, c'est la *prohairesis* (traduite par «choix», «intention» ou «décision»)<sup>28</sup>. Celle-ci marque la participation de l'esprit à l'action, et la connaissance des conditions de celle-ci. Même s'il faut encore des facteurs extérieurs (moyens

<sup>22</sup> Cf. par exemple *EN* I, 13, 1102 a29.

<sup>23</sup> Cf. *EN*, I, 13, 1102 b33.

<sup>24</sup> Cf. *EE* II, 2, 1220 a38-b1 et *EN* II, 1, 1103 a14-17.

<sup>25</sup> Cf. *EN* II, 4 et *EE* II, 2.

<sup>26</sup> Cf. *EE* II, 1, 1219 b11.

<sup>27</sup> Cf. *EE*, II, 1 1220 a5-13.

<sup>28</sup> Cf. *EN* III, 4, 1112 a3.

matériels par exemple) pour que l'action soit réalisée, la *prohairesis* est le facteur déterminant de la qualité morale de celle-ci.

La *prohairesis* est propre à l'être humain adulte<sup>29</sup>. Elle marque la possibilité d'agir autrement. Les actions pulsionnelles ou commises par erreur (comme le meurtre de Laïos par Œdipe) ne sont pas de son domaine. Mais la *prohairesis*, fondée sur une délibération (*bouleusis*), est aussi enracinée dans le caractère de l'agent<sup>30</sup>, en relation avec le désir, puisqu'elle est définie comme une *orexis tôn eph'autôï bouleutikè*, un «désir délibératif des choses qui dépendent de nous»<sup>31</sup>. La *prohairesis* est une délibération sur un «souhait» (*boulèsis*) ; la délibération, portant sur les moyens de réaliser ce souhait, engendre le désir déclenchant l'action. Même dans les actions réfléchies, la sphère «irrationnelle» des désirs est en jeu.

Y a-t-il des *prohairesis* en rêve ? Pour Aristote, assurément non. La littérature nous donne des exemples de rêves où le rêveur est face à un dilemme, montre des hésitations avant d'«agir»<sup>32</sup>. Mais l'expérience nous montre que si de tels rêves existent, ils sont fort rares. La plupart des actions accomplies en rêve le sont en dehors de toute délibération. Est-ce à dire qu'elles sont amORALES ? On ne saurait le conclure immédiatement, car lors de la veille aussi, nous accomplissons quantité d'actes de manière automatique, sans pour autant qu'ils soient privés de qualification morale. Certaines actions, comme l'acte courageux ou tempérant, sont vertueuses en cela même qu'elles n'ont pas besoin de délibération, qu'elles sont accomplies spontanément. Il nous faut donc chercher ce qu'Aristote dit de ces «demi-actions», et voir si elles ont des équivalents en rêve. Deux points vont nous intéresser. Tout d'abord, le rôle du désir et du plaisir dans la détermination du caractère moral. Ensuite, les actes volontaires commis sans délibération.

## 6. La moralité du désir et du plaisir

Pour Aristote, la vertu ne se traduit pas que dans l'action bonne, mais également dans le désir que le sujet a de la faire et dans le plaisir qu'elle lui procure. Ce désir et ce plaisir ne sont pas aléatoirement répartis entre les hommes ; le désir vertueux n'est pas un quelconque appétit (*epithumia*) mais c'est la tâche de l'éducation de l'orienter dans le sens de la vertu. Car chaque *prohairesis* cultive le caractère dans un sens vertueux ou vicieux, elle déploie ses effets au-delà du moment de son exécution.

La «réponse émotionnelle» aux situations et aux actes (que nous avons définie plus haut comme *dunamis* à éprouver des *pathè*) est donc un critère de

<sup>29</sup> Cf. *EE* 1226 b22-23 et VII, 6, 1240 b34.

<sup>30</sup> Cf. *EN*, II, 3, 1105 a28-34.

<sup>31</sup> Cf. *EE*, II, 10, 1226 b17.

<sup>32</sup> Cf. par exemple A. SCHNITZLER, *Traumnovelle*, chap. 5.



moralité<sup>33</sup>. Sensation, plaisir et désir forment un tout, d'autant plus fortement lié que chez Aristote *pathos* peut aussi avoir le sens d'appétit<sup>34</sup>. Il y a donc une causalité réciproque en deux étapes entre *prohairesis*, *orexis* et *hèdonè*<sup>35</sup>. Le juste choix habitue le désir à trouver du plaisir dans les actions justes, et une fois ce but atteint, le plaisir juste engendre naturellement un désir juste qui ne fera que faciliter le bon choix. Il en va bien sûr de même des peines.

Appliqué au rêve, cela signifierait que même si nous ne sommes pas maîtres du scénario onirique, notre attitude vis-à-vis de celui-ci pourrait être un indicateur intéressant. A moins de supposer que nos affinités morales soient fondamentalement modifiées lors du rêve, hypothèse qui n'a rien d'anodin, mais dont rien chez Aristote ne laisse l'indice<sup>36</sup>. Si la *phantasia* bouleverse nos sensations, elle n'est pas supposée agir sur les désirs, et si c'est la partie irrationnelle et pulsionnelle de l'âme qui s'exprime en rêve, cette partie est toujours bien nôtre, et non pas différente. On peut donc postuler que, dans une certaine mesure, la réaction face au scénario onirique est un *sèmeion*, un «signe distinctif»<sup>37</sup> de notre moralité.

Voyons à présent ce que peuvent être pour Aristote des actions non délibérées, mais tout de même «volontaires», donc soumises à un jugement moral.

### 7. L'acte volontaire spontané

La *prohairesis* n'est pas le facteur déterminant de l'acte volontaire, *hekousion*. Il existe des cas d'actions volontaires non-délibérées. Ce sont elles que nous allons débusquer à présent. L'acte éthique est nécessairement volontaire<sup>38</sup> ; il se distingue de l'action forcée ou nécessaire. Est volontaire l'acte que l'agent peut ne pas faire ; forcé ou ignorant, l'agent ne peut être tenu pour véritablement responsable de son acte<sup>39</sup>. L'acte volontaire suppose la connaissance des conditions d'action et une forme d'acceptation de la part de l'agent. Dans ce cadre, qu'en est-il de l'acte spontané, non délibéré ?<sup>40</sup> S'il n'est pas

<sup>33</sup> Cf. BROADIE (S.), 1991, II, 5, p. 75. Cf. également L. A. KOSMAN, «Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics», in OKSENBERG-RORTY (A.) (éd.), 1980, p. 103-116 (ainsi que dans SHERMAN [éd.], 1999, p. 261-276), II, p. 105.

<sup>34</sup> Cf. BROADIE, V, 6, p. 303.

<sup>35</sup> Cf. *EN* X, 5, 1175 b28.

<sup>36</sup> De même que pour l'ivresse, Aristote ne conçoit par le rêve comme un état «différent», mais comme un état partiel, marqué par le manque.

<sup>37</sup> Cf. *EN* II, 2, 1104 b4.

<sup>38</sup> Cf. *EE* II, 11, 1228 a9-10 et II, 6 1223 a20.

<sup>39</sup> Sur la nuance entre *akôn* et *ouk hekôn*, cf. BROADIE (S.), 1991, chap. III, en particulier p.138-142.

<sup>40</sup> Une position extrême est celle de D. J. FURLEY («Aristotle on the Voluntary», in: BARNES, 1977), qui dénie toute forme de «libre choix» à l'agent. Dès lors, il n'y a plus de réelle différence entre action spontanée et action délibérée, et le facteur éthique déterminant est plus l'«état d'esprit» de l'agent que l'action elle-même, produit presque automatique de causes antérieures. Ce qui importe pour nous, c'est que l'action volontaire ne se confond pas avec l'action libre.

question de donner un statut éthique à la digestion ou à la circulation sanguine, Aristote dit bien que le caractère d'un homme ne se définit pas par ses seules actions délibérées<sup>41</sup>.

Une action peut être spontanée sans être automatique ou nécessaire : tel mouvement de frayeur «instinctif» peut être réprimé une prochaine fois s'il s'est avéré inapproprié à la situation<sup>42</sup>. Le passage le plus complet sur notre sujet est le chapitre II, 7 de l'*Éthique à Eudème*. Aristote passe en revue trois formes du désir (*orexis*) : le souhait (*boulèsis*), l'emportement (*thumos*) et l'appétit (*epithumia*). Le premier est incapable à lui seul d'engendrer un acte, alors que l'emportement et l'appétit le permettent. Mais une action non-désirée, qui s'oppose aux «convictions» profondes du sujet, à sa *boulèsis*, n'est pas une vraie action volontaire. Si l'action impulsive est contraire à la *boulèsis*, elle se marque par un remords immédiat (*hekôn* marque ce qui se fait volontairement, mais aussi «de bon cœur»).

Le passage suivant reprend à la fois les notions d'*orexis*, *prohairesis* et *boulèsis* dans leur rapport au volontaire. Voyons cela en détail :

Le volontaire (*hekousion*) n'est pas l'action conforme au désir (*orexis*) pas plus que l'involontaire (*akousion*) n'est l'action contraire au désir. Que le volontaire et l'involontaire ne soient pas non plus d'agir en conformité avec le choix délibéré (*prohairesis*), en voici la preuve. En effet il a été démontré que l'acte conforme au vœu (*boulèsis*) n'est pas involontaire, mais plutôt que tout ce qu'on souhaite est aussi volontaire (en fait il est possible que, même sans les souhaiter on pose des actes volontaires (*hekonta*), c'est seulement ce qu'on a démontré) ; or on fait beaucoup de choses soudainement (*exaiphnès*), en les souhaitant, mais aucune soudainement, de propos délibéré. [...] Il reste [par élimination] que le volontaire consiste dans un agir qu'accompagne une pensée (*leipetai en tõi dianoooumenon pôs prattein einai to hekousion*).» (*Éthique à Eudème*, II, 8, 1223 b36-1224 a8, trad. V. Décarie)

Je reprends les arguments :

- «le volontaire n'est pas l'action conforme au désir» : si l'action volontaire était toute action conforme au désir, toute action spontanée (conforme au désir-appétit ou au désir-emportement) serait volontaire, même si elle heurtait notre désir-souhait, *boulèsis*.
- «le volontaire n'est pas d'agir en conformité avec le choix délibéré» : si c'était le cas, il n'y aurait pas d'action volontaire spontanée.
- «tout ce qu'on souhaite est aussi volontaire» : une action spontanée conforme à la *boulèsis* est volontaire, de même qu'une *prohairesis* qui suit la *boulèsis*.
- «même sans les souhaiter on pose des actes volontaires» : la *boulèsis* n'a pas besoin d'être «activement» présente lors de l'action (dans l'acte spontané elle se révèle après coup).

<sup>41</sup> Cf. *EN* III, 3 1111 b1-2.

<sup>42</sup> Lucrèce a insisté sur la présence de la liberté même dans les actions impulsives, cf. *De rerum natura*, II, 277-280.

– l'«agir qu'accompagne une pensée» est une notion peu claire. Elle semble rappeler l'élément cognitif de l'action volontaire<sup>43</sup>. Ainsi, écraser une fourmi en s'asseyant dans l'herbe n'est pas une action volontaire : on ne pense pas à la fourmi puisqu'on ignore son existence. Concernant les actes spontanés, cela veut dire que l'agent est au courant des conditions de son action ; Œdipe ignore que c'est son père qu'il frappe, ce qui exclut son parricide, spontané, d'être dit volontaire ; il aurait pu éviter son acte s'il en avait connu les conditions réelles. L'élément de connaissance n'est jamais séparable de l'action morale chez Aristote ; même les actions spontanées tiennent compte d'un certain nombre de facteurs. C'est pourquoi on peut tout de même tenir compte de la possibilité du refus : la personne la plus impulsive doit être capable, sinon de retenir, du moins de doser son action.

Essayons une reconstruction systématique :

1. Tout acte suppose une *orexis* pour être commis.
  - 1.1 L'*orexis* se distingue en *boulèsis*, *epithumia* et *thumos*.
    - 1.1.1 La *boulèsis* seule est insuffisante à produire un acte.
    - 1.1.2 L'*epithumia* et le *thumos* peuvent par contre produire un acte.
  2. Les actes volontaires se divisent en actes choisis et en actes spontanés.
    - 2.1 Les actes choisis sont actes d'une *orexis* engendrée par une *bouleusis*.
    - 2.2 Les actes spontanés sont actes d'une *orexis* non-délibérée.
      - 2.2.1 Les actes spontanés sont causés par un *thumos* ou une *epithumia*.
      - 2.2.2 Les actes causés par un *thumos* ou une *epithumia* ne sont pas tous volontaires ; s'ils sont contraires à la *boulèsis*, ils sont involontaires.
  3. Les actes volontaires sont accomplis en connaissance de cause.

Conclusion : Les actes spontanés volontaires sont des actes de *thumos* ou d'*epithumia*, conformes à la *boulèsis*, accomplis en connaissance de cause, mais sans délibération<sup>44</sup>.

Prises comme actions volontaires spontanées, les actions oniriques seraient dans tous les cas révélatrices d'un désir ; la présence ou non du remords consécutif à l'action indiquerait si l'action désirée est conforme aux convictions, à la *boulèsis*, du sujet<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Cf. *EE* II, 9, 1225 b8-11.

<sup>44</sup> Cf. *EN*, III, 4, 1111 b9.

<sup>45</sup> Suivant S. KLIMIS (*Archéologie du sujet tragique*, Paris, Kimé, 2003, p. 38), *thumos* et *epithumia* se rapportent, chez Platon, au bon et au mauvais cheval de l'attelage représentant l'âme, décrits dans le *Phèdre* (246 a-d, 253 c-254d ; au demeurant, le dialogue ne mentionne jamais le terme *thumos*). Si l'on admet cette équivalence et que l'on lui suppose une répercussion chez Aristote, on peut être tenté de dire que les actes spontanés accomplis sous le coup du *thumos* correspondent aux «appétits domestiqués» par la raison et ceux qui sont accomplis sous le coup de l'*epithumia* aux appétits irrationnels. Cela aurait le mérite de simplifier notre lecture, mais je ne dispose pas d'éléments internes à Aristote pour étayer cette hypothèse.

Pour ce qui est de la «connaissance de cause», Aristote distingue trois degrés de responsabilité dans l'action volontaire, qui déterminent trois (ou quatre) niveaux de fautes<sup>46</sup> :

– *hamartèma* («faute») : l'agent se trompe, il ne connaît pas les conditions véritables de son action

– *atukhema* («méprise») : l'action dépasse les attentes de l'agent, qui a agi sans méchanceté

– *adikèma* («acte injuste») : l'acte est fait en pleine connaissance, mais par exemple sous le coup de la colère

Si l'acte injuste est commis de façon délibérée, alors le sujet est pleinement injuste et méchant.

Où se situe l'acte injuste onirique ? Il est possible d'imaginer que le rêve modifie les conditions de l'acte au point d'en modifier l'évaluation éthique (le meurtre d'un ami peut être par exemple présenté en légitime défense). Néanmoins, si l'on peut imaginer des cas de *hamartèma* onirique, souvent les actions injustes le paraissent au sein même du rêve, au moment même où elles sont commises. Bien plutôt, on peut avoir le sentiment de suivre une *epithumia* avec moins de résistance que lors de la veille, même si lors de l'éveil la conscience repousse cet abandon momentané. L'acte ne serait dès lors révélateur que de l'appétit qui l'a engendré.

Bien sûr, pour éprouver du remords suite à un rêve, il faut se sentir concerné par lui. Le véritable positiviste doit être immunisé contre ce genre de considérations. Mais les rêveurs de la littérature le sont rarement, ou tentent en vain de l'être pour dissiper leurs craintes<sup>47</sup>. Suivons-les donc, ces héros si proches de nous. Admettons que le sujet du rêve n'est pas déconnecté de celui de la veille, même s'il n'est pas identique dans ses facultés. L'action onirique, prise comme action spontanée, met à jour des désirs qui conditionnent également le sujet éthique de la veille. C'est ce que le dramaturge autrichien Franz Grillparzer a exprimé au terme de sa grande pièce onirique par le terme de *Wunsch* :

Mais ne l'oublie pas, les rêves,  
Ils ne créent pas les désirs,  
Ils ne font qu'éveiller ceux déjà présents...<sup>48</sup>

## 8. *L'incontinence*

Pour aller plus loin encore, il faut admettre l'hypothèse que nous agissons parfois mal en rêve en connaissance de cause, sans forcément délibérer, mais sans que l'on puisse non plus dire que l'action est à proprement parler impulsive et soudaine.

<sup>46</sup> Cf. EN, V, 10, 1135 b8-25.

<sup>47</sup> Cf. par exemple F. SCHILLER, *Die Räuber*, V, 1 ou TRISTAN L'HERMITE, *Marianne* I, 3.

<sup>48</sup> «Doch vergiß es nicht, die Träume / Sie erschaffen nicht die Wünsche / Die vorhandenen wecken sie...» (*Der Traum ein Leben*, IV, 2697-2699).

Après nous être occupés de la vertu dans le caractère, revenons aux actions oniriques, et à un exemple classique de rêve immoral, le rêve adultérin. Le rêveur peut le commettre tout en étant conscient d'enfreindre ses principes, ses convictions. C'est une situation qui peut également survenir lors de la veille, et Aristote l'appelle *akrasia*, traduit par «incontinence» ou «intempérance». Comme souvent, l'interprétation du terme suscite de vifs débats parmi les commentateurs<sup>49</sup>, mais il est tout de même possible d'en tirer un portrait général pour l'appliquer au rêve.

L'*akrasia*, dont la goinfrerie et l'adultère constituent deux exemples typiques, marque un agent qui sait qu'il agit en enfreignant une règle; il «fait ce qu'il ne souhaite pas»<sup>50</sup>. Aristote refuse de considérer cette action comme une *prohairesis*<sup>51</sup>, mais dans la mesure où elle fait appel à des jugements, l'*akrasia* est propre à l'homme<sup>52</sup>. L'*akrasia* est une disposition à céder trop facilement aux sollicitations d'un désir, d'une *epithumia*, une faiblesse de la *hexis*. Elle se marque par un remords suivant l'action fautive, puisque le sujet reconnaît la règle qu'il enfreint (sans quoi il serait *akolastos*, licencieux). L'agent trouve un subterfuge pour éviter momentanément de se soumettre à la règle, conçue comme la prémisse majeure d'un syllogisme<sup>53</sup>.

Le rêve est-il un terrain privilégié pour l'*akrasia*? Aristote le dit en tout cas de l'ivresse, dont on sait qu'elle n'est pas sans lien avec le rêve<sup>54</sup>. Dans l'ivresse, le sujet peut «avoir la science et ne pas l'avoir» (un ivrogne peut citer Empédocle sans comprendre ce qu'il dit); de même, il pourrait perdre «la science de penser juste» et tomber plus facilement dans les erreurs de pensée propres à l'*akrasia*. Si l'on admet la parenté du rêve et de l'ivresse sur le plan moral, on peut présenter les actions oniriques immorales comme des cas d'*akrasia*. En terme de «diagnostic», le rêve constituerait une circonstance atténuante, car personne n'est coupable de rêver. Mais il n'en reste pas moins que l'*epithumia* révélée par le rêve est une *epithumia* réelle du rêveur. Dans cette optique, si le rêve ne révèle qu'une *hexis* affaiblie du rêveur, il témoigne au moins de ses appétits.

Reste un problème: que sont alors les rêves vertueux? Si l'on prend le rêve comme *akrasia*, il faut admettre qu'on y voit à l'œuvre une *epithumia* vertueuse (un appétit suffisamment domestiqué par la raison pour être devenu véritablement conforme à elle). Ou alors, si l'on estime que l'action onirique vertueuse se fait par l'observance consciente d'une règle, il faut admettre qu'il s'agirait du seul cas de *prohairesis* onirique<sup>55</sup>. Ces cas sont rares bien sûr, mais les actions morales ne le sont-elles pas non plus dans la veille?

<sup>49</sup> Cf. par exemple HARDIE, 1968/1991, chap. XIII, p. 258-293, pour s'en convaincre.

<sup>50</sup> Cf. *EE* II, 7, 1223 b6-7.

<sup>51</sup> Cf. *EN* III, 4, 1111 b13-14.

<sup>52</sup> Cf. *EN* VII, 5, 1147 b3-5.

<sup>53</sup> Cf. *EN* VII, 5, 1147 a1-7.

<sup>54</sup> Cf. *EN* VII, 5, 1147 a13-18.

<sup>55</sup> Cf. *EN* III, 4, 1111 b13-14

## 9. Conclusion

Au terme de cette investigation, que pouvons-nous dire des aspects moraux du rêve ? Reprenons les points saillants de notre itinéraire :

1. Du point de vue de la théorie aristotélicienne du rêve, de type mécaniste, celui-ci n'est qu'une émanation plus ou moins chaotique, interne à nous-mêmes, un reste d'impressions diurnes répercutées au hasard, avec plus ou moins de clarté selon notre état intérieur. A ce stade, Aristote n'a pas totalement exclu l'idée que le caractère (y compris moral) d'un individu puisse avoir une influence sur ses rêves.
2. Par ailleurs, la formation des rêves est largement tributaire d'une faculté, la *phantasia*, elle aussi susceptible d'être influencée par notre moralité dans l'interprétation des résidus sensoriels résonant à travers nos facultés. Ainsi, le rêve peut recevoir un sens moral, même s'il est un spectacle d'images quelconques, par la «lecture» même qu'en fait le rêveur.
3. Si l'on admet le principe de l'«action onirique», on remarque que le plaisir (et le désir correspondant) pris à celle-ci est en lien avec le caractère, fondement de l'éthique d'Aristote.
4. Les actions non-délibérées (spontanées), qui sont nombreuses lors de la veille et probablement en rêve, mettent en évidence des appétits du rêveur. Mais elles doivent être confrontées à ses convictions avant d'être jugées.
5. De même, quand le rêveur «cède à la tentation», le rêve révèle des penchants, même s'il facilite probablement ce type d'actions fautives.
6. Enfin, les actes vertueux accomplis en rêve, délibérément ou spontanément, ne semblent s'expliquer que par un caractère vertueux.

Somme toute, notre recherche met à jour deux variables sur lesquelles Aristote se montre assez vague, et que chacun est invité à fixer selon ses propres expériences. La première est le rôle que l'on attribue à la *phantasia* dans le rêve ; plus la dimension interprétative domine<sup>56</sup>, plus le caractère du rêveur s'y reflète. D'autre part, le «taux d'activité» du rêveur. Du simple spectacle passivement observé à l'expérience pleine et entière, à chacun de juger de la forme qu'il donne à son vécu onirique, et de la responsabilité qu'il veut porter.

Cette petite traversée laisse dans l'ombre plusieurs problèmes relatifs au rêve, que nous n'avons abordé ici que de façon naïve. Pour en signaler deux :

– Nous avons ici pris le rêve «au premier degré». Dans un modèle freudien, par exemple, il faudrait commencer par analyser le contenu latent du rêve, ce qui se cache derrière le contenu manifeste après force condensations, déplacements, dissimulations, modifications d'affects etc. avant de le juger d'une manière ou d'une autre<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> À ce sujet, cf. R. LEFÈBVRE, in LORIES (D.), RIZZERIO (L.), p. 33-34.

<sup>57</sup> Du temps d'Aristote, l'interprétation des rêves était déjà pratiquée de manière religieuse (cf. par exemple SOPHOCLE, *Électre*, v.417 sq. ou bien Genèse 37,5-11 ou 40,5-

– Comme le dit Michel Foucault, «le sujet du rêve ou la première personne onirique, c'est le rêve lui-même, c'est le rêve tout entier. Dans le rêve, tout dit «je», même les objets et les bêtes, même l'espace vide, même les choses lointaines et étranges, qui en peuplent la fantasmagorie»<sup>58</sup>. Il convient donc de relativiser la notion de «sujet onirique», puisque le rêveur produit intégralement la situation dans laquelle il se trouve.

Toutefois, cette «naïveté» reflète les préoccupations fondamentales que l'on trouve dans la littérature. Chacun de nous se voit confronté à lui-même dans ses rêves, sans pouvoir les expliquer. Les modèles interprétatifs les plus raffinés ne sauraient dissiper ce trouble. Pour aborder la question de la responsabilité onirique, Aristote nous donne, à défaut d'une réponse définitive, des outils subtils de psychologie morale.

On reste donc libre d'attribuer un rêve inquiétant à quelque inégalité des humeurs, à une imagination fébrile ou à des appétits insoupçonnés. La raison du rêveur n'est assurément pas aussi parfaite que celle de la veille, mais force est de reconnaître qu'elle est plus active qu'Aristote le laisse entendre. Pour peu qu'il soit accessible (il est permis d'en douter), le rêve peut être un champ d'introspection éthique passionnant.

Il est tentant de rejeter le rêve, qui plus souvent nous dérange qu'il ne nous conforte, dans le domaine des épiphénomènes organiques insignifiants. Laissons pour finir la parole à Nietzsche :

Vous voulez être responsables en tout! Sauf pour vos rêves! Quelle lamentable faiblesse, quel manque de conséquence et de courage! Rien n'est plus votre œuvre! Matière, forme, durée, acteur, spectateur, – dans ces comédies, vous êtes tout vous-mêmes! Et c'est là justement que vous avez peur et honte de vous, et déjà Œdipe, le sage Œdipe, savait tirer consolation de la pensée que nous ne pouvons rien pour ce que nous rêvons! J'en conclus que la grande majorité de l'humanité doit avoir conscience de faire des rêves abominables. Si ce n'était pas le cas, combien l'on aurait tiré parti de sa composition nocturne pour l'orgueil de l'homme! (*Morgenröte*, II, 128<sup>59</sup>)

Face à ce gouffre du rêve, les positivistes rebrousseront chemin en haussant les épaules, tandis que les poètes s'y jeteront à corps perdu. Quant aux autres, les curieux, ils leur reste à explorer pas à pas, avec les ressources réduites de leur esprit, les immensités illimitées et sublimes de leur intériorité.

41,36) ou médicale, dans la tradition hippocratique, et plus tard avec l'*Oneirokritikon* d'Artémidore de Daldis (II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.).

<sup>58</sup> M. FOUCAULT, «Introduction», in: L. BINSWANGER, «Le rêve et l'existence», Desclées de Brouwer, 1954, IV, p. 85.

<sup>59</sup> «In allem wollt ihr verantwortlich sein ! Nur nicht für eure Träume ! Welche elende Schwächlichkeit, welcher Mangel an folgerichtigem Mute ! Nichts ist mehr euer Werk ! Stoff, Form, Dauer, Schauspieler, Zuschauer – in diesen Komödien seid ihr alles ihr selber ! Und hier gerade scheut und schämt ihr euch vor euch, und schon Ödipus, der weise Ödipus, wußte sich Trost aus dem Gedanken zu schöpfen, daß wir nichts für das können, was wir träumen ! Ich schließe daraus : daß die große Mehrzahl der Menschen sich abscheulicher Träume bewußt sein muß. Wäre es anders : wie sehr würde man seine nächtliche Dichterei für den Hochmut des Menschen ausgebeutet haben !»

*Bibliographie*

- AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1976 (1963<sup>1</sup>).
- BARNES, J., SCHOFIELD, M., SORABJI, R. (éds), *Articles on Aristotle*, t. II: *Ethics and Politics*, London, Gerald Duckworth, 1977 (1965<sup>1</sup>).
- BARNES, J., SCHOFIELD, M., SORABJI, R. (éds), *Articles on Aristotle*, t. IV: *Psychology and Aesthetics*, London, Gerald Duckworth, 1979 (1966<sup>1</sup>).
- BROADIE, S., *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- CARRIQUE, P., *Rêve, Vérité. Essai sur la philosophie du sommeil et de la veille*, Paris, Gallimard, 2002.
- CHRÉTIEN, J.-L., «Rêve et responsabilité», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1982, n° 87, p. 169-189.
- GALLOP, D., *Aristotle on Sleep and Dreams*, Warminster, Aris & Phillips, 1996.
- GAUTHIER, R.-A., *La morale d'Aristote*, Paris, P.U.F., 1973 (1958<sup>1</sup>).
- HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1990 (1968<sup>1</sup>).
- JOACHIM, H. H., *Aristotle. The Nichomachean Ethics* [commentaire], London, Oxford University Press, 1970 (1951<sup>1</sup>).
- JUNOD, J., *Des crimes innocents. Éthique et rêve chez Aristote et Sigmund Freud* [mémoire de licence], Université de Lausanne, 2003.
- LORIES, D. et RIZZERIO, L. (éds), *De la phantasia à l'imagination*, Louvain, Peeters, 2003.
- MANSION, S., «Le plaisir et la peine, matière de l'agir moral selon Aristote», in: MANSION, S., *Études aristotéliennes. Recueil d'articles*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1984.
- MARTINEZ-GAMBRA, L., *La théorie du rêve chez Aristote. Principes physiologiques et psychologiques* [thèse] (Thèse à la carte), Villeneuve d'Ascq, Diffusion Septentrion, Presses Universitaires, 2002.
- NUSSBAUM, M. C. et OKSENBERG-RORTY, A., *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Oxford University, 1992.
- OKSENBERG-RORTY, A. (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- ROMERER DHERBEY, G. et VIANO, C. (éds), *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996.