

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA CONCEPTION DU BONHEUR CHEZ ARISTOTE :
ESSAI SUR LA HIÉRARCHIE DES BIENS DANS L'*ÉTHIQUE À NICOMAQUE*

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

XAVIER CAMUS

MARS 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Pour ce travail, j'aimerais tout d'abord exprimer toute ma gratitude envers M. Georges Leroux pour sa pédagogie lumineuse et magistrale. Je lui suis redevable pour sa sollicitude, sa générosité et l'effet protreptique qu'il a toujours exercé sur moi. Je lui dédie donc ce mémoire avec l'espoir de mettre à jour une fraction d'humanisme recelée dans l'*Éthique à Nicomaque*.

Je voudrais également remercier chaleureusement M. Louis-André Dorion qui fut le premier à m'introduire à la problématique du bonheur chez Aristote. De par sa défense « élenchtique » de l'inclusivisme, il m'a poussé à creuser toujours davantage mon sujet, jusqu'à ses éléments essentiels. Il me faut aussi souligner l'apport significatif des commentaires de M. Claude Panaccio, qui ont enrichi ce travail, notamment en signalant le rôle-clé de la notion d'*energeia* tout au long de l'œuvre nicomachéenne.

Enfin, je tiens à mentionner l'appui inconditionnel et enthousiaste de mon cher ami Gwennaël Bricteux, jeune érudit attaché principalement aux études peircéennes. Sa perspicacité et sa rigueur ont été pour moi une inspiration constante, sans compter sa collaboration directe à ce travail, par sa lecture critique des différentes épreuves.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
La signification philosophique d’ <i>êthikê</i> ’ et d’ <i>eudaimonia</i> ’	3
Complexité herméneutique autour de <i>praxis</i> et <i>theôria</i>	10
Structuration du mémoire	13
PREMIERE PARTIE	
Les enjeux du débat inclusivisme / exclusivisme	17
CHAPITRE I	
LE MODÈLE “INCLUSIVISTE”	18
1.1 W.F.R. Hardie, aux origines du débat	21
1.2 J.L. Ackrill, pionnier de l’inclusivisme	28
1.2.1 L’argument d’adjonction	30
1.2.2 Définition du bonheur au livre I	32
CHAPITRE II	
LE MODÈLE “EXCLUSIVISTE”	42
2.1 Le point de vue “dominant” des “rationalistes”	47
2.2 L’exclusivisme radical (J.-L. Labarrière)	58
DEUXIÈME PARTIE	
La visée protreptique de l’Éthique à Nicomaque	68
CHAPITRE I	
L’INCLUSIVISME RELATIF DE LA SOPHIA.....	69

1.1 L'exigence d'autarcisation.....	73	
1.2 L'argument fonctionnaliste	79	
1.3 L'inscription de Délos	84	
CHAPITRE II		
JUSTIFIABILITÉ DE L'EXCLUSIVISME.....	92	
2.1 Hiérarchisation des biens : le timon et l'épaueton	93	
2.2 Le modèle du sophos	104	
CONCLUSION		117
La portée protreptique de l'eudémonisme	117	
BIBLIOGRAPHIE		130
1) Éditions et traductions utilisées	130	
2) Études d'ensemble	132	
3) Études sur l'eudémonisme aristotélicien	134	

RÉSUMÉ

Le mémoire se donne pour tâche de discerner ce qui constitue l'essence du bonheur dans l'*Éthique à Nicomaque*. Une telle étude rencontre l'un des plus importants défis exégétiques des études aristotéliennes : déterminer l'articulation précise entre les modes de vie pratique et théorique. Nous nous attachons plus spécifiquement au rapport entre *praxis* et *theôria* à l'aune du bonheur idéal, « *hê teleia eudaimonia* », qu'Aristote postule comme étant la fin ultime de la vie pratique. Il s'agit de circonscrire quelle part des biens pratiques et intellectuels pourrait former la vie heureuse d'un être humain.

En premier lieu, nous parcourons tout d'abord la littérature récente sur ce sujet, en suggérant une classification opératoire entre quatre interprétations types, partant de la plus permissive jusqu'à la position la plus exclusive. Cette quadripartition s'appuie sur les deux principales écoles rivales de commentateurs qui ont vu le jour depuis Hardie (1965), celles de l'« inclusivisme » et de la « fin dominante ». Selon les tenants de l'inclusivisme « compréhensiviste », le bonheur, tel que défini par Aristote, doit comprendre plusieurs biens intrinsèques, peu importe qu'ils soient de nature morale ou strictement intellectuelle. S'ils restreignent ces biens aux vertus seules, nous les nommons « inclusivistes arétiques ». Tandis que pour les défenseurs de la position dite « dominante », seules les vertus rationnelles sont aptes à fonder notre bonheur, en raison de leur niveau ontologique supérieur. Certains d'entre eux iront encore plus loin, estimant que parmi les facultés de la raison, la *sophia* obtient un statut d'exception, équivalent au plus haut bonheur accessible à l'homme. Nous ne nous en tenons pas à un exposé critique de ces conceptions de l'eudémonisme aristotélien. Dans la deuxième partie, nous confrontons directement les lectures « inclusive » et « dominante » au texte nicomachéen. Tout d'abord, en cherchant plusieurs points de raccord significatifs entre les livres I et X, il nous apparaît que le bonheur intellectif défendu au livre X peut recouvrir de nombreux critères du bonheur exposés au livre I, sans pour autant verser dans un inclusivisme pur et simple, incompatible avec la partie conclusive de l'œuvre. Nous procédons ensuite à une tentative de reconstruction des principaux paliers ontologiques concernant les types de bonheur politique et contemplatif, afin de mettre à l'épreuve l'interprétation exclusiviste, qui a de la difficulté à admettre sa propre radicalité.

En fin de parcours, nous traçons un rapide portrait du *sophos*, de manière à signaler que l'exclusivisme de la *sophia* semble tout à fait compatible avec une valorisation de la pratique vertueuse, à la condition d'occuper son rang respectif. Et d'après ce motif ontologique, qui respecte une perspective « téléologique », le dieu-sagesse s'avère être un bien indépassable, *hê teleia eudaimonia*.

Mots clés : Aristote – *Éthique à Nicomaque* – Bonheur – Éthique – Sagesse

INTRODUCTION

... un tel homme est sans doute comme un dieu au milieu d'hommes...
pour des gens comme ceux dont on vient de parler il n'y a pas de loi,
car ils sont eux-mêmes une loi...

— Aristote, *Pol.*, III, 13, 1284a 10-14

Au travers des mille chemins se présentant à nous, nous errons. Comment se défaire de cette impression de vertige qui porte à abdiquer à la rencontre de l'effort répété, perdant tout espoir d'un bonheur futur, réel et définitif. Tout n'est qu'illusion, pense-t-on alors, nos objectifs sont-ils fondés ? La recherche d'un bien suprême prit plusieurs formes au cours des âges. À l'époque médiévale, par exemple, nous étions captivés par les récits de la légende arthurienne, relatant les épreuves traversées par de preux chevaliers (Perceval, Gauvain ou Galaad). Ces héros, bien souvent, chevauchaient seuls en quête du Saint-Graal et de la gloire retrouvée de leur patrie. Il leur fallait se montrer à la hauteur d'une telle initiation mystique, par leur pureté et leur force d'âme. Thierry Hentsch remarque à juste titre que, dans le *Haut Livre du Graal*, « Dieu et la Nouvelle Religion se présentent eux-mêmes comme les métaphores d'une visée intérieure que nul ne saurait dire, qui échappe à quiconque croit en approcher »¹. Nous verrons qu'il en sera à peu près de même chez Aristote : selon lui, le bonheur auquel nous aspirons ne consiste pas en la possession d'un quelconque bien extérieur, mais doit être appréhendé par un retournement de soi vers

¹ Thierry Hentsch, *Raconter et mourir*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2002, p. 285.

soi, au sein même de notre âme. Ce Graal apportera lui aussi l'immortalité, car il faut, autant que faire se peut, « s'immortaliser » (*athanatizein*)².

La geste bretonne partage encore d'autres traits avec l'eudémonisme aristotélien. Deux types d'homme manifesteront, chacun à leur manière, un héroïsme conduisant à la prospérité du royaume de Camelot. Qui sera le plus méritoire ? Sera-ce Merlin, « savant, secret et mystérieux »³, sachant le passé et l'avenir, ou bien Arthur, « prud'homme couronné, rayonnant, défenseur avoué de la Nouvelle Religion »⁴ ? En quelque sorte, ils joueront des rôles complémentaires : « Arthur fait l'histoire au premier degré [...]. Mais il n'est finalement qu'un bras. Merlin, véritable cerveau du récit, fait l'histoire de manière beaucoup plus décisive en la disant, c'est-à-dire en lui donnant son sens »⁵. De même, Aristote radicalisera l'opposition entre le genre de vie politique et le genre contemplatif, de façon à ce que leur complémentarité devienne impossible, tant l'idéal de sagesse transcendera toute activité mondaine, récoltant presque tout le bonheur dont un homme est capable. L'homme moralement vertueux, même s'il s'avère être un brillant législateur à la Périclès, devra se contenter d'un bonheur de second rang. Ici s'arrêtent donc les comparaisons avec le « roman arthurien », car, dans la pensée péripatéticienne, ce n'était guère les nobles chevaliers qui étaient dignes de goûter aux mystères du saint calice, mais uniquement les purs savants, les *sophoi*. Il nous faut maintenant troquer

² Aristote, *Éthique à Nicomaque* X, 7, 1177b 34, Paris, Vrin, 1990. Trad. Tricot (dorénavant, *Ethique à Nicomaque* = *E.N.*, *Ethique à Eudème* = *E.E.*, *Magna Moralia* = *M.M.*, *Métaphysique* = *Mét.*, puis *Politiques* = *Pol.*). Les termes grecs que nous introduirons entre parenthèses (par exemple « *athanatizein* ») proviendront des éditions des textes d'Aristote dans la Loeb Classical Library. Par ailleurs, nous indiquerons les livres et chapitres correspondants aux citations en suivant la traduction de Tricot. Ces divisions peuvent varier de celles qui seront données dans le texte par d'autres traducteurs et commentateurs.

³ Thierry Hentsch, *op. cit.*, p. 280.

⁴ *Ibid.*, p. 280.

⁵ *Ibid.*, p. 281.

le terme ‘Gaal’ pour celui d’*eudaimonia*’, et engager notre enquête sur la voie sotériologique⁶ propre à l’éthique aristotélicienne.

1.1 *La signification philosophique d’‘éthikê’ et d’‘eudaimonia’*

Comment comprendre le projet d’une *éthique eudémoniste* ? Est-elle forcément vouée à la satisfaction d’un désir irrémédiablement égoïste ? Pour Kant, un des principaux critiques de l’eudémonisme, cela dépend de la manière dont nous nous conduirons pour atteindre notre fin :

Le bonheur est la satisfaction de toutes nos inclinations (aussi bien *extensive*, à l’égard de leur variété, qu’*intensive*, quant à leur degré, et même *protensive*, du point de vue de leur durée). La loi pratique qui prend pour mobile le *bonheur*, je l’appelle pragmatique (règle de prudence); en revanche celle qui [...] ne prend pour mobile que le *fait d’être digne du bonheur*, je l’appelle morale, (loi morale)⁷.

L’intérêt eudémoniste sera légitime à la condition de se conformer aux exigences morales des « simples idées de la raison pure »⁸, qui font abstraction de nos divers penchants et des moyens de les satisfaire. La moralité est ainsi posée avant le bonheur, elle doit avoir préséance sur lui, ou se fondre en lui. L’« Idée » qui fonde une telle liaison nécessaire, allouant au sujet moral un espoir authentique d’accéder au bonheur en récompense de ses efforts, sera appelée par Kant « souverain bien » :

⁶ La « sotériologie » concerne la visée de la délivrance, du « salut », dans une religion donnée (par exemple l’hindouisme ou le bouddhisme). Chez Aristote, on peut poser la question à savoir si l’atteinte de la sagesse ne promettait une sorte de sortie hors du monde de l’éthique et du politique, qui est souffrance, inquiétude et éternel recommencement. Il s’agira plus exactement d’une « téléologie ».

⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, GF-Flammarion, 2001 [1997], p. 659 (AK, III, 523). Trad. A. Renaut. Nous ajoutons les pages de l’édition de référence — celle de l’Académie de Berlin — entre parenthèses.

⁸ *Ibid.*

Le bonheur, dans la proportion exacte qui le relie à la moralité des êtres raisonnables, par quoi ils en sont dignes, constitue donc seul le souverain bien d'un monde [...] qui n'est en vérité qu'un monde intelligible, puisque le monde sensible ne nous promet pas, à partir de la nature des choses, une telle unité systématique des fins : un monde, en outre, dont la réalité ne peut être fondée sur rien d'autre que sur la présupposition d'un souverain bien originaire, où une raison autonome, dotée de tout ce qu'a de suffisant par soi-même une cause suprême, fonde, maintient et accomplit, selon la plus parfaite finalité, l'ordre qui règne universellement dans les choses, bien qu'il nous soit, dans le monde sensible, très profondément dissimulé⁹.

Le philosophe des Lumières a donc brillamment perçu toutes les ramifications que pouvait prendre la notion de « souverain bien ». Elle recouvre à la fois l'idéal d'un bonheur achevé résultant d'une moralité sans tache, et la conception d'un ordre originaire intelligible, cause de l'unité des autres fins, étant elle-même fin suprême. L'éthique eudémoniste aristotélicienne correspondra beaucoup plus à ce portrait qu'à l'image d'Épinal décrivant les « pourceaux d'Épicure », qu'on disait poursuivre effrontément la satisfaction de n'importe laquelle de leurs inclinations. La tradition, en histoire de la philosophie, veut toutefois lire l'*Éthique à Nicomaque* comme une importante alternative à la morale « déontique » inspirée du kantisme. On n'y apprend pas à obéir à des maximes universalisables, mais plutôt à cultiver notre âme personnelle, par le biais d'un conditionnement de nos passions et d'une sagesse pratique. Plutôt que de nous soumettre à des règles implacables, l'éthique eudémoniste tentera de convertir notre âme à la pratique philosophique, à force d'arguments persuasifs. Étant donné que l'expression « éthique eudémoniste » n'est pas employée nommément par Aristote, nous pouvons scruter plus attentivement chacun des deux termes qui la composent.

⁹ Emmanuel Kant, *Ibid.*, p. 663 (AK, III, 528).

L'« éthique » proposée par le Stagirite n'est effectivement pas déontique au sens d'une imposition autoritaire des impératifs catégoriques à tout notre champ d'action. La raison en est peut-être justement que la philosophie ancienne mettait plus l'accent sur l'importance d'une transformation fondamentale de notre être, que sur les contraintes du vivre-ensemble. D'après Kathleen V. Wilkes (1978)¹⁰, reprenant indirectement l'analyse kantienne pour l'appliquer à Aristote, nous devons distinguer l'éthique « morale » (*other-regarding*) de la « prudentielle » (*self-regarding*)¹¹. Et si l'on reproche à Aristote son éthique égoïste, ajoute-t-elle¹², il faudra étendre cette critique à tous les Grecs, car les morales altruistes n'étaient pas encore nées. Elle nuance ensuite son propos, estimant que la conception aristotélicienne intégrait également une certaine forme de « moralité », par l'entremise des vertus politiques (davantage *other-regarding*). Sa conclusion est que, en termes modernes, « enlightened prudence presupposes or requires morality »¹³. L'enveloppe première de la moralité ancienne est donc « égoïstique » en ce qu'elle vise à l'édification du soi. Cette manière de voir s'exprime par des formules célèbres telles que « Deviens ce que tu es », « Connais-toi toi-même » ou « Sculpte ta propre statue ». Ces injonctions diffèrent passablement de ce qu'on pourrait entendre comme étant des lois morales « other-regarding », par exemple l'adage « La liberté des uns s'arrête où la liberté des autres commence », ou l'impératif kantien « *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature* »¹⁴. L'éthique prudentielle peut alors être envisagée comme étant compatible avec l'objectif d'un accomplissement individuel de notre bonheur. C'est pourquoi, en fin de compte, Kant prendra ses distances face à un eudémonisme strict qui place le

¹⁰ Voir Kathleen V. Wilkes, « The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics », *Mind*, 1978, p. 354.

¹¹ Dans « The Final Good in Aristotle's Ethics », *Philosophy*, 1965, W.F.R. Hardie avait, lui aussi, travaillé sur ces notions propres à l'éthique contemporaine. Il traite plus spécifiquement ces questions aux pages 287 à 295 (chap. XIX-XXX).

¹² Kathleen V. Wilkes, *op. cit.*, pp. 354-355.

¹³ *Ibid.*, p. 356.

¹⁴ Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs I*, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 98 (« Fondation, deuxième section », 421). Trad. A. Renaut.

bonheur au-dessus de toute chose : « Si la morale n'était qu'une doctrine du bonheur, il n'y aurait aucun sens à se mettre en quête pour elle de principes *a priori* »¹⁵. Cela ne veut pas dire nécessairement qu'Aristote ait prêté flanc à ce genre de critique. Tout dépendra de l'usage qu'il fera de la notion d'*eudaimonia*, l'intégrant à son système ontologique global¹⁶.

D'autre part, le concept d'« éthique », dans le cas des études aristotéliennes, mérite d'être précisé. Du point de vue qui est le nôtre, la conception éthique d'un philosophe doit correspondre à son axiologie, c'est-à-dire qu'elle embrasse tout son système de valeurs. Par contre, chez Aristote, le monde de l'« éthikê » ne fait référence qu'au composé âme-corps, laissant de côté les deux extrémités de son échelle axiologique, l'irrationalité pure et l'intellection de l'absolu. Conséquemment, les différents traités d'éthique rédigés par Aristote concernent le rapport de l'homme soit avec lui-même (ses passions et affects, liés aux circonstances présentes dans lesquelles il se trouve), soit avec les autres hommes. La sphère de l'homme s'insère alors entre celles de l'animal et de la divinité. L'éthique révèle le « caractère » (*êthos*) d'un individu. En renforçant nos dispositions, nous pouvons nous rendre dignes de la divinité et nous élever jusqu'à elle. Au niveau de dieu, il n'est plus question d'un caractère, bon ou mauvais, mais d'une simple « activité » (*energeia*) de l'esprit. L'univers de la pratique, de l'éthique et du politique ne consiste donc qu'en une portion du trajet total que l'homme doit franchir afin de se réaliser pleinement. Cette éthique est parfois qualifiée de « perfectionniste »¹⁷. Il est donc nécessaire de considérer l'ensemble du complexe axiologique, car il faut évidemment tendre vers le meilleur et non vers le pire. Dans l'optique aristotélienne, toutefois, un traité

¹⁵ *Ibid.*, p. 164 (« Introduction, 2 », 215).

¹⁶ Nous risquerons l'emploi du terme « ontologie » car nous investiguerons une catégorisation des biens prenant pour premier ordre la classe des entités divines.

¹⁷ En éthique, le « perfectionnisme » est la doctrine qui conçoit l'approche graduelle d'un idéal de soi. On peut ainsi cultiver nos vertus particulières, les amener à toujours plus de perfection, tout en devenant soi-même davantage vertueux, heureux. Dans le cas des philosophes grecs, ce perfectionnement de soi a principalement pour biais la connaissance.

d'« éthique » reste largement limité par l'objet d'étude qu'il se propose : son rôle est de cerner l'excellence particulière au monde *humain*, quitte à donner l'impression qu'il est ce qui a préséance, au détriment de la sagesse, se situant du côté de la métaphysique ou encore de la théologie. Nous aborderons donc Aristote de façon plus large en tant qu'il défend une morale des "vertus" (*aretai*), selon laquelle ce qui a le plus de *valeur* est l'objet le « meilleur » (*ariston*).

Et comment comprendre le terme '*eudaimonia*' ? Certains commentateurs hésitent à le transcrire candidement par « bonheur » ou « happiness ». D'après eux, la notion actuelle de bonheur a l'inconvénient de connoter l'état d'esprit passager d'un individu, l'instant où on ressent tout à coup une certaine joie ou euphorie. Les plaisirs physique et psychique se mêlent ainsi au bonheur, et on n'arrive plus à comprendre la gravité de la question eudémoniste pour un Grec¹⁸. Par exemple, chez Aristote, la quête de l'*eudaimonia* doit engager tout notre être, sa possession doit être mesurée sur une vie entière, être d'essence divine, immuable. Mais ce sont là des considérations philosophiques qui n'étaient pas admises *a priori* par le commun des mortels. Il est tout à fait normal que la notion d'*eudaimonia* soit difficile à cerner au départ; qu'on la sente liée à la possession de biens extérieurs, qu'on la confonde avec la satisfaction de plaisirs physiques, et ainsi de suite. Encore aujourd'hui, lorsque quelqu'un prétend rechercher le bonheur, il n'ambitionne pas d'atteindre un simple état euphorique, mais une sorte d'état de fait solide et durable, impliquant un état d'esprit serein (par exemple un mariage réussi et la sécurité d'emploi).

¹⁸ Voir, par exemple, le point de vue de R. Bodéüs dans la « Présentation » de sa traduction de l'*E.N.*: « On ne peut éviter de rendre par « bonheur » le mot grec *eudaimonia* : ce qui conduit à ignorer que l'*eudaimonia*, pour Aristote, comme pour les Grecs en général, est un état divin exemplaire, mais aussi à s'imaginer abusivement que le mot recouvre d'abord, comme le plus souvent le mot « bonheur », un état subjectif de satisfaction » in *Aristote, Éthique à Nicomaque*, Paris, GF-Flammarion, 2004, p. 6 (n. 1). R. Bodéüs a certainement raison de nous rappeler que « bonheur » ne traduit pas parfaitement « eu-*daimonia* », qui porte en lui une référence directe à la divinité ! Nous voudrions simplement observer qu'il se peut que la définition aristotélicienne du bonheur se veuille contre-intuitive : pour la masse des gens, le bonheur équivaldrait au plaisir, ou encore proviendrait de la richesse et du pouvoir (*dunasteia*), de sorte que pour les Grecs aussi, l'*eudaimonia* comporterait un certain « état subjectif de satisfaction ».

John L. Ackrill, quant à lui, dans son fameux article « Aristotle on *Eudaimonia* »¹⁹, refusera tout bonnement de traduire le mot, comme si ce geste allait précipiter ou influencer la réponse à la question « What is *eudaimonia*? » (1980)²⁰. Cette crainte est tout à fait justifiable si l'on souhaite prévenir les propositions non orthodoxes pouvant ressembler à des pétitions de principe. Il y a, notamment, la périphrase audacieuse qui fut avancée par J. M. Cooper, dans son essai *Reason and Human Good in Aristotle* (1975)²¹. Cet auteur considère que le terme *eudaimonia* est mieux rendu, en anglais, par le concept de « human flourishing » : « Aristotle identifies it [*scil.* The supreme end] with *eudaimonia*, or human flourishing [...] so that the end which a person pursues as ultimate will constitute his idea of what it is for a human being to flourish »²². Cette traduction prête le flanc à de nombreuses critiques. On pourrait, par exemple, lui reprocher de ne référer qu'à l'état « humain » de l'homme, alors qu'il s'agit de se conformer à sa partie divine, qui n'est pas dépendante d'une genèse, tel le fait de s'épanouir (*to flourish*), mais correspond à l'Être immuable et éternel. Dans le même ordre d'idées, P. Destrée (2003)²³ estimera lui aussi qu'un certain processus est implicite à l'idée d'*eudaimonia*. De par son étymologie même, elle signifierait quelque chose comme le « bon destin » :

Aristote conçoit le bonheur en donnant un sens fort à la notion commune d'*eudaimonia* qui signifie étymologiquement le « bon destin » (le *daimôn* désignant la divinité qui accorde le destin) : le

¹⁹ John L. Ackrill, « Aristotle on *Eudaimonia* », *Essays on Aristotelian Ethics*, éd. par A.O. Rorty, 1980 [1974]. Cet auteur est peut-être à l'origine des positions de Cooper (1975) et Destrée (2002) sur cette question. Il croyait qu'Aristote, au livre I, voulait mettre en exergue « the logical force of the word *eudaimonia* and its relation to terms like "end" and "good" », p. 22. C'est cette polysémie spécifique du terme qui le rend intraduisible. Critiquant Kenny, il conclura : « the word "happiness" is not a proper translation of the word *eudaimonia* », p. 24.

²⁰ *Ibid.*, p. 17.

²¹ John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett, Indianapolis, 1984 [1975].

²² *Ibid.*, p. 16.

²³ Pierre Destrée, dans son « Introduction » à *Aristote, bonheur et vertus*, Paris, PUF, 2003, pp. 9-16.

bonheur c'est la réussite ou le bon accomplissement d'une *destinée véritablement humaine*, c'est-à-dire celle du *logos*²⁴.

L'auteur force ici un peu son interprétation d'*eu-daimonia*, lui donnant une coloration aristotélicienne qu'elle ne contient pas de prime abord. Il juge que 'eu' (« bon ») équivaut à « réussi » à l'instar d'*eu zên* qu'il rend par « vie réussie » — alors que 'daimôn', qui réfère à « la divinité qui accorde le destin » selon Destrée, renverrait au destin même qu'elle vient annoncer. Si le bonheur est le « destin réussi » du *logos*, alors les dieux ne pourront pas être *eudaimôn*, eux qui n'ont jamais pris part à la raison discursive et n'ont parcouru aucun itinéraire. Pour Aristote, ils sont toutefois suprêmement heureux : le dieu est « le plus heureux » des êtres (*eudaimonestatos*) et même « bienheureux » (*makarios*).

En tenant compte de ces diverses mises en garde, nous utiliserons donc le mot bonheur avec caution. On pourrait d'ailleurs remarquer que le mot français 'bonheur' pourrait indirectement renvoyer à l'idée d'un effet de la fortune ou du sort, comme le fait *eu-daimonia*, de par sa construction : « bon-heur » (contre « mal-heur »), et son correspondant adjectival, l'homme 'heureux'. Mais rien ne sert de creuser trop loin. Dans les *Topiques*, le Stagirite lui-même estimera qu'il ne faut pas chercher à « argumenter ainsi en infléchissant le sens d'un terme à l'aide d'un rapport d'analogie, et en alléguant qu'il est plus juste de le prendre en ce sens qu'en son sens usuel »²⁵. Ainsi, d'une part, si *eudaimonia* a une valeur d'usage simple, qui ne pose pas problème, elle peut être travestie par l'étymologiste :

De la même manière, on devrait dire *eudaimôn* « celui dont le génie est vertueux (*spoudaios*) » si l'on en croit Xénocrate, qui appelle heureux « celui dont l'âme est vertueuse (*spoudaian*) » parce que le génie de chacun n'est autre que son âme²⁶.

²⁴ *Ibid.*, p. 19. Nous soulignons.

²⁵ Aristote, *Topiques*, Paris, Belles-Lettres, 1967, p. 47. Trad. J. Brunshwig.

²⁶ *Ibid.*

La signification philosophique de l'*eudaimonia* ne peut être découverte dans le terme lui-même. Son sens premier, donné par l'usage général qu'on en fait, indique l'état de satisfaction globale recherché plus ou moins consciemment par la plupart des hommes²⁷. La nature de cet *état* diffère selon notre façon de se représenter l'*eudaimôn* : pour les uns, l'homme très riche sera *eudaimôn*, pour d'autres, ce sera celui qui connaît beaucoup de succès auprès des femmes, etc. L'imprécision entourant la caractérisation de ce terme nous semble parfaitement rendue par le mot « bonheur », qui ne gagnera sa profondeur philosophique qu'au fil de l'enquête.

1.2 Complexité herméneutique autour de praxis et theôria

Pour Aristote, le bonheur s'avère être la sagesse (*sophia*). C'est bien ce qu'il semble conclure au livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, après avoir testé son hypothèse sous divers angles : « ... que tous ces caractères soient au plus haut degré l'apanage du sage, cela n'est point douteux. Il est donc l'homme le plus chéri des dieux. Par conséquent, de cette façon encore, le sage sera heureux au plus haut point »²⁸. Malencontreusement pour l'interprète, le texte ne s'achève pas sur l'identification d'un seul bonheur. Le livre X introduit également l'idée d'une proportionnalité inhérente à l'entreprise eudémoniste. Probablement parce que l'idéal de sagesse paraît

²⁷ La détermination du sens non-philosophique d'*eudaimonia* requerrait une étude autonome fort complexe distinguant ses usages poétiques, religieux, etc., de son usage courant à proprement parler. Selon le dictionnaire de A. Bailly, *εὐδαιμονία* peut signifier « bonheur » ou « prospérité » et, dans un sens plus restreint, « richesses », « abondance de biens ». Ce dernier type de satiété concerne donc spécifiquement l'acquisition d'un patrimoine. D'autre part, à divers endroits de l'*Éthique à Nicomaque* (1100b34, 1102b7, etc.), l'antonyme de l'*eudaimôn* est l'*athlios*. Toujours selon le Bailly, celui-ci est « celui qui lutte, qui souffre », le « malheureux », le « misérable » (Tricot emploie « misérable », Rackham, « miserable »). Si on se fie à cet antonyme, une dimension physique et psychologique est certainement présente dans le concept.

²⁸ *E.N.* X, 9, 1179a 29-32, Paris, Vrin, 1990. Trad. Tricot. Nous privilégierons la traduction de Tricot tout au long de ce travail, sauf lorsque nous citerons un commentateur utilisant sa propre traduction.

presque hors d'atteinte, comme s'il était sans cesse à conquérir ou reconquérir. Ce « perfectionnisme moral » a donc son objet, la sagesse, mais n'est pas que cela. L'on peut s'arrêter en chemin et se contenter d'un bonheur de deuxième ordre : « ... c'est d'une façon secondaire (*deuterôs*) qu'est heureuse la vie selon l'autre sorte de vertu; car les activités qui y sont conformes sont purement humaines »²⁹. Comment doit-on entendre une telle « secondarité » ? Or, nous savons assez nettement quelles vertus sont concernées par chacun de ces niveaux. Le premier rang revient aux vertus intellectives, c'est-à-dire essentiellement à la *sophia*, qui est l'excellence de l'intellect (*noûs*). Dans une perspective ontologique, ce niveau correspond au monde « divin ». Au deuxième rang, nous retrouverons les « vertus morales » (*aretai êthikai*) — par exemple la justice, la tempérance et le courage — qui peuvent être développées par l'entremise de « vertus intellectuelles » (*aretai dianoêtikai*) d'ordre relativement supérieur. C'est le rôle de la *phronêsis*, sorte de sagesse pratique. Ces vertus éthiques et politiques se rattachent alors au monde « humain », selon l'étagement ontologique du livre X. Deux types de bonheur rigidement hiérarchisés sont ainsi établis :

1) *Theôria* : le bonheur purement contemplatif est un absolu, une borne indépassable.

2) *Praxis* : le bonheur propre à l'excellence pratique existe, mais est incomplet.

La difficulté principale tient au sens qu'on peut donner au rapport « hiérarchique » liant contemplation et activité pratique. Le premier palier *commande-t-il* à son subalterne, de manière à guider son action selon un plan préétabli ? Il y aurait alors hiérarchisation comme dans le cas du général qui donne des ordres à ses hoplites, les deux pôles étant relativement complémentaires. Une deuxième possibilité prendrait une tournure encore plus « inclusive » : si le bonheur politique est imparfait, c'est qu'il n'accorde pas assez d'espace aux valeurs intellectuelles, qui viendront

²⁹ *E.N.* X, 8, 1178a 9-10.

l'achever, tel un couronnement. On pourrait aussi tout simplement réduire ces deux niveaux à une superposition *axiologique*, sans rapport organique entre l'un et l'autre. Comme l'on dirait, sur le plan de la valeur monétaire, que l'or vaut plus que le bronze. Plusieurs autres modèles, y ajoutant quelques nuances, pourraient encore être évoqués. Il sera suffisant, pour l'instant, de noter l'importance capitale de cet enjeu pour la compréhension de l'œuvre nicomachéenne.

Faut-il poursuivre la *sophia* à l'exclusion de toutes les autres vertus ? Pourrait-on l'atteindre au détriment des vertus inférieures ? Par la détermination finale du bonheur en tant que sagesse, une deuxième difficulté majeure se présente, à la source de la première : quel est le statut de la *sophia* ? N'est-elle qu'un savoir du savoir tout à fait désintéressé des valeurs subjectives de la moralité ? Certes, elle trouve sa jouissance dans l'acte auto-contemplatif, se moquant de tout le reste : elle est une science que l'on veut connaître pour elle-même, indépendamment des résultats avantageux qu'elle peut promettre. La sagesse n'est donc qu'un *savoir* et jamais une application :

La science nommée *sophia* est généralement conçue comme ayant pour objet les premières causes et les principes des êtres. [...] Nous concevons d'abord le philosophe (*sophoû*) comme possédant la totalité du savoir, dans la mesure du possible, mais sans avoir la science de chaque objet en particulier³⁰.

Malgré la simplicité apparente d'une pareille définition, nous voudrions questionner plus en profondeur le sens de cette activité. Elle pourrait receler une portée encore plus grande qu'on ne l'imagine a priori. En affirmant, par exemple, que la sagesse n'est qu'une faculté de l'esprit parmi toutes celles qui s'offrent à l'homme, nous risquerions de banaliser, en son cœur même, la raison d'être de la philosophie. Toujours dans sa *Métaphysique*, Aristote ajoutera que le *sophos* ne peut recevoir des ordres de quiconque (*epitattesthai*), « il faut qu'il en donne (*epitattein*); il ne faut pas

³⁰ *Mét.* A, 2, 982a 4-8, Paris, J. Vrin, 2000. Trad. Tricot.

qu'il obéisse à autrui, c'est à celui qui est moins *sophos* de lui [obéir] »³¹. De quelle manière le sage est-il détaché du monde, serait-ce parce qu'il n'en a plus besoin ? En plus de la sagesse, Aristote passe-t-il sous silence les autres biens qui l'accompagnent, la supportent, ou même participent à notre bonheur en évitant de faire obstacle à la sagesse ?

1.3 Structuration du mémoire

Pour arriver à saisir ce qu'est l'eudémonisme aristotélicien, nous découperons notre mémoire en deux parties principales : une première où nous brosserons un portrait de la littérature récente à ce sujet, et une seconde dans laquelle nous nous situerons par rapport à celle-ci. Ainsi, l'exposition schématique de la discussion contemporaine nous aidera à introduire les grandes problématiques entourant la notion de bonheur chez Aristote. Non seulement la détermination du bonheur comme sagesse demeure à préciser, mais ce n'est pas la seule définition du bonheur qui apparaît dans l'*Éthique à Nicomaque*, et, *a fortiori*, dans les autres ouvrages du Philosophe. Des commentateurs s'appuieront sur des formulations concurrentes, afin de faire valoir une conception plus « inclusive » de la vie heureuse : c'est-à-dire que la sagesse ne sera pas le seul constituant du bonheur, d'autres biens seront nécessaires à son avènement. Les partisans de la prédominance de la contemplation sur les autres biens défendront un « exclusivisme » de notre rationalité, sans pour autant souscrire entièrement à un exclusivisme de la sagesse, qui dévaluerait foncièrement le champ de l'action morale. Dans notre deuxième partie, l'on tiendra compte de cet important problème philosophique, de manière à tenter une conciliation entre les deux positions antagonistes par une lecture de passages-clés de l'*Éthique à Nicomaque*.

³¹ *Mét.*, A, 2, 982a 18-20.

Avant d'examiner le statut de la *sophia* pour lui-même, nous étudierons donc quelques-uns des principaux modèles défendus par ces auteurs, des plus « inclusifs » aux plus « exclusifs »³². Étant donné l'ampleur vertigineuse de la littérature concernant l'éthique eudémoniste aristotélicienne au cours des dernières décennies, nous devons trier ces interprétations selon des catégories générales et ne nous préoccuper que de quelques positions type. Pour ce faire, il nous serait fort utile de nous appuyer sur une distinction entre deux lectures possibles, introduite par W.F.R. Hardie dans un article de 1965. Cette classification sera d'autant plus profitable qu'elle limite les effets pervers de l'étiquetage, en ce que de nombreux auteurs eux-mêmes, suivant Hardie, étaient conscients de leur positionnement par rapport à ce schéma. Notre première partie portera donc sur l'opposition interprétative entre les écoles « inclusiviste » et « exclusiviste », en esquissant tour à tour leurs points de vue respectifs. D'un côté comme de l'autre, un exclusivisme pur de la *sophia* ne sera pas discuté sérieusement, comme s'il n'y avait rien à dire de cette faculté séparée. Certains, à l'instar de K. V. Wilkes, croient même qu'un exclusivisme plus large, celui de la partie théorique, serait inconcevable : « The rival version of the good life is simple to state but difficult, in its extreme implausibility, to understand : it is a life devoted to nothing but the intellectual activity of *theoria*, contemplation »³³. Il nous faudrait rendre compréhensible l'adoption d'une telle position paradoxale, chez Aristote même, en faisant ressortir quelques-uns des motifs régissant l'ensemble de l'œuvre.

³² Nous pourrions presque dire que notre procédure sera « platonicienne », car nous étudierons successivement quatre positions type, de la plus ouverte (l'« inclusivisme compréhensiviste ») à la plus restreinte (l'« exclusivisme radical »), qui n'admet qu'un seul constituant au bonheur parfait, la *sophia*. Elle sera aussi « aristotélicienne », en ce sens qu'après avoir survolé ces « *endoxa* » (opinions liminaires), nous passerons à l'exposé d'une interprétation plus personnelle, tirée partiellement des lectures d'autrui.

³³ Kathleen V. Wilkes, « The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics », *Mind*, 1978, p 342.

Notre objet sera alors, dans la seconde partie, de démontrer la pertinence d'une étude de l'exclusivité de la sagesse, au livre X, en la mettant en relief avec la sphère pratique, décrite tout au long des œuvres d'éthique. Dans un premier temps, nous tenterons une réconciliation entre les livres I et X, dans l'optique d'une reprise, par le livre final, des exigences préalables posées au livre I. Cet inclusivisme partiel — le fait de contenir en soi divers traits essentiels — tend plutôt à accréditer la thèse exclusiviste. Si ce point de vue est « exclusif » à cet égard, il est tout de même exprimé par contraste avec l'activité morale, de sorte qu'une certaine complétude entre les deux sphères est toujours envisageable, en changeant la perspective. C'est pourquoi il nous semblerait ensuite opportun d'investiguer plus systématiquement le lien qui unit les deux paliers de bonheur, par le biais de la classification des biens que l'on retrouve au livre I, 12 de l'*Éthique à Nicomaque*. Nous étudierons cet extrait, pour ensuite appliquer cette grille de lecture ontologique — et qui révélera plus spécifiquement un rapport téléologique entre les diverses classes de bien — aux passages litigieux concernant la sagesse.

Par la suite, nous ciblerons plus précisément le rapport entre deux vertus philosophiques aux objets différents : la *phronêsis* et la *sophia*. La première œuvre-t-elle à réaliser la *sophia*, ou bien est-ce cette dernière qui rend possible, accidentellement, l'émergence d'une réelle *phronêsis* ? Peu importe l'alternative, la transcendance de la sagesse paraît être toujours attestée, sauf à de rares occasions, où les deux facultés sembleront se recouper, comme si elles constituaient les deux faces d'une même pièce. Bien souvent, par contre, elles seront départagées par de solides axiomes incontournables, dont l'argument d'origine théologique selon lequel le dieu-sagesse ne se détourne pas de sa contemplation, car rien de ce qui est humain ne l'intéresse. Le processus d'autarcisation prôné par le Philosophe, conduisant au détachement de la mondanité, doit-il aboutir à un abandon de nos responsabilités sociales ? Aristote fut-il ainsi poussé à l'aporie, par ses propres balises conceptuelles, incapable d'harmoniser, au sein de son système, l'exclusivisme de la *sophia* et les

exigences de l'éthique ? Pour répondre à ces questions fondamentales, il pourrait être fécond de réinvestir sur nouveaux frais la notion de *sophia*, en jetant un coup d'œil sur d'autres traités qui la considèrent pour elle-même, par exemple *Métaphysique A*. Nous essaierons alors, en fin de parcours, de proposer un modèle de sagesse atténuant l'opposition entre éthique et sagesse, au moyen de la relation téléologique que nous aurons mise à jour. De nouvelles pistes de solution pourront ainsi être envisagées, mettant en lumière certains éléments séparant le parcours philosophique en tant que tel de l'état final recherché, la sagesse divine.

PREMIÈRE PARTIE

Les enjeux du débat inclusivisme / exclusivisme

CHAPITRE I

LE MODÈLE « INCLUSIVISTE »

Notre question problématique, « qu'est-ce que le bonheur ? », pourrait être formulée autrement : « en quoi consiste-t-il ? », « de quoi se compose-t-il ? ». Il s'agit alors de réduire analytiquement le concept d'*eudaimonia* en ses constituants primaires. C'est à partir de cette reformulation du problème que prendra pied la *disputatio* entre « inclusivistes » et « exclusivistes ». Pour les premiers, le bonheur est composé de divers biens intrinsèques, pour les autres, d'un seul. Par conséquent, le critère d'adhésion à l'un ou l'autre de ces deux types d'interprétation repose sur le *nombre* de biens venant causer notre bonheur, et non sur leur nature. Il y aura donc de fortes divergences d'opinion au sein de chacun de ces courants, selon les biens et les vertus que nous croyons devoir mettre à l'avant-scène. Mais a-t-on vraiment pensé la question en ces termes ? Cela dépend du point de vue que l'on adopte. Pour William Hardie, l'initiateur du débat, la fin suprême (le bonheur) est constituée de plusieurs fins partielles, qui peuvent lui être intrinsèques. Et selon John Ackrill, ardent défenseur de l'inclusivisme, plusieurs passages de l'*Éthique à Nicomaque* démontrent bien qu'Aristote a conçu la question en ce sens. Enfin, d'après maints exclusivistes, la fin suprême représenterait elle-même un bien unique, l'activité contemplative.

Au livre I, l'existence d'une fin ultime, raison d'être des fins partielles, est introduite d'emblée :

Si donc il y a, de nos activités (*tôn praktôn*), quelque fin que nous souhaitons par elle-même, et les autres seulement à cause d'elle, et

si nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d'une autre (car on procéderait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait futile et vain), il est clair que cette fin-là ne saurait être que le bien (*tagathon*), le Souverain Bien (*tò ariston*)³⁴.

Un exclusivisme du bien suprême semble alors poindre : tout ce que peut faire l'homme (les *prakta*), lorsqu'il est mû, est exécuté en fonction d'un bien qui surpasse nos objectifs immédiats. Pourtant, il y a certainement des fins partielles. Il faut bien se nourrir, dormir, respirer et se protéger contre les intempéries. Pourquoi vouloir vivre n'est-il pas suffisant ? Aristote n'est pas darwiniste, l'être humain ne désire pas qu'assurer la survie de son espèce, il aspire aussi à une vie digne d'élection. Et c'est surtout le nihilisme qui est ici contourné. Si l'homme ne vit que pour vivre, il y a alors une circularité propre au motif invoqué, nous confinant au vide existentiel. Tout au plus pourrions-nous ajouter que nous vivons par crainte de la mort. Un projet éthique, s'il veut prendre forme, devra être étayé sur un certain horizon de valeurs originaires. C'est pourquoi le Stagirite n'admettra pas que la (sur-)vie soit le bien en soi, c'est en cherchant à « bien vivre » que nous trouvons intérêt à vivre :

... tout être capable de vivre selon son propre dessein (*kata tèn autou prohairesin*) doit se fixer un but (*tina skopon*) pour bien vivre (*kalôs zên*) : honneur, gloire, richesse ou culture, et les yeux fixés sur lui, il posera tous ses actes [...]. Il faut donc avant tout déterminer d'abord en soi-même, sans précipitation et sans négligence, ce qui en nous *constitue* le bien vivre et *ce sans quoi* (*ôn aneu*) les hommes ne sauraient y accéder³⁵.

Cet extrait de l'*Éthique à Eudème* illustre quelques-unes des multiples voies que nous croyons pouvoir conduire au bien suprême. Si la fin dernière est le bonheur, alors le moyen de l'acquérir (honneur, richesses, ou autre) se révélera être le contenu d'un tel bonheur. En ce sens, on a donc eu raison de lier la poursuite du bonheur à

³⁴ *E.N.* I, 1, 1094a 19-22.

³⁵ *E.E.* I, 2, 1214b 6-15, Paris, J. Vrin, 1997. Trad. V. Décarie. Nous soulignons. Harris Rackham traduit les lignes 7-8 par : « everybody able to live according to his own purposive choice (*prohairesin*) should set before him some object for noble living to aim at », p. 203.

celle de ses constituants, comme le fait Aristote dans l'*Éthique à Eudème*. Le texte nicomachéen fera de même :

Puisque toute connaissance (*gnôsis*), tout choix délibéré (*prohairesis*) aspire (*oregetai*) à quelque bien, voyons selon nous le bien où tend la Politique, autrement dit quel est de tous les biens réalisables celui qui est le Bien suprême (*akrotaton*). Sur son nom, en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord : c'est le *bonheur*, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés [...]. Par contre, en ce qui concerne *la nature (ti estin)* du bonheur, on ne s'entend plus [...], souvent le même homme change d'avis à son sujet³⁶.

Aussitôt après l'annonce de ce qu'est véritablement le bien suprême, l'*eudaimonia*, on se retrouve avec le problème de la détermination de sa nature propre. Pour la foule des gens, il appartient au monde de l'apparence et du sensible, étant produit par le plaisir, la richesse ou les honneurs. Tandis que selon l'opinion des sages, il peut être trouvé au-delà du sensible. Qui a raison ? Pour l'instant, à ce qu'il semble, le Stagirite n'est pas préoccupé par la question du nombre de ses ingrédients. Seule l'identification d'un genre unique de biens semble retenir son attention. Tel un archer, il nous faut viser un *skopos*, ou *telos*, qui nous paraîtra garantir notre bonheur. Cet objectif peut être ou bien l'honneur, ou bien la richesse, ou bien la culture, ou bien toute autre chose. Aristote ne fait pas encore mention de l'éventualité d'un partage proportionnel de ces biens, prenant en compte les besoins de chacun selon notre disposition individuelle. Le commentateur anglais William Hardie (1965) se montrera ouvert à ce type de distribution des biens, en tant que fins constitutives du bien suprême.

³⁶ *E.N.* I, 2, 1095a 13-24. Nous soulignons.

1.1 W.F.R Hardie, aux origines du débat

Dès l'Antiquité, et par-delà le Moyen-Âge, des exégètes d'Aristote ont proposé des interprétations de la doctrine eudémoniste qui allaient soit dans le sens de l'inclusivisme, soit dans celui de l'exclusivisme. Toutefois, si cette dénomination peut maintenant leur être accolée, *a posteriori*, c'est en grande partie grâce à l'article qu'a publié le savant W.F.R. Hardie, « The Final Good in Aristotle's Ethics »³⁷, trois ans avant son ouvrage magistral *Aristotle's Ethical Theory* (1968)³⁸, dans lequel il rappellera les conclusions de son article. Chose étonnante, si Hardie fut l'instigateur de la discussion autour des positions « dominante » et « inclusive », il ne prit pas lui-même parti pour l'un ou l'autre de ces deux camps. Son souci premier fut de mettre au jour deux des interprétations concurrentes possibles, amalgamées dans la notion de fin suprême : « We can [...] distinguish the two conceptions which are confused or conflated in Aristotle's exposition of the doctrine of the single end »³⁹. Puisqu'il jugeait que les deux conceptions se retrouvent dans l'*Éthique à Nicomaque*, sans qu'Aristote ait pu les démêler, il sera critiqué autant par les inclusivistes que par les exclusivistes, qui ne veulent pas de ce genre de compromis.

Ainsi, dans cet article, l'auteur ne réfléchit pas tout d'abord sur le statut du bonheur en tant que tel, mais principalement sur la question de l'ordonnement de notre vie en vue d'une fin unique, le bien suprême. Puisque l'homme est capable de « vivre selon son propre dessein »⁴⁰, il devra planifier sa vie en fonction de fins.

³⁷ W.F.R. Hardie, « The Final Good in Aristotle's Ethics », *Philosophy*, 1965, pp. 277-295.

³⁸ W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford University Press, 1968.

³⁹ W.F.R. Hardie, « The Final Good in Aristotle's Ethics », *Philosophy*, 1965, p. 279. Étant donné que le débat eut lieu surtout dans le monde anglo-saxon, nous devons introduire de nombreuses citations en anglais.

⁴⁰ Voir *supra*, p.23 (citation d'*E.E.* I, 2, 1214b, 6-15). Selon *Pol.* III, 9, 1280a 33-34, les esclaves et les animaux « ne participent ni au bonheur ni à la vie guidée par un choix réfléchi ». Aristote, *Les politiques*, Paris, GF, trad. Pellegrin, 1993 [1990].

Néanmoins, à cet égard, une question s'impose : « how far do they [*scil.* "men"], in their plans, give a central and dominating place to a single desired object, money or fame or science ? »⁴¹. Hardie remarque que rares sont ceux qui ne sont voués qu'à une seule *passion* (par exemple Disraeli pour l'ambition politique, et Henry James pour l'art du roman), les hommes ont plutôt tendance à diversifier leurs champs d'*intérêt*. Et par sa sagesse, l'homme « intéressé » saura discriminer entre divers objets pouvant venir empiéter les uns sur les autres, en raison des limites dictées par le cadre de l'existence humaine. Ces deux conceptions, celle du passionné et celle de l'intéressé, reflèteraient, au dire de Hardie, les deux sens de l'eudémonisme chez Aristote :

One of them is the conception of what might be called the inclusive end. A man, reflecting on his various desires and interests, notes that some mean more to him than others, that some are more, some less, difficult and costly to achieve [...]. By such reflection he is moved to plan to achieve at least his most important objectives as fully as possible. The following of such a plan is roughly what is sometimes meant by the pursuit of happiness. The desire for happiness, so understood, is the orderly and harmonious gratification of desires. Aristotle sometimes, when he speaks of the final end, seems to be fumbling for the idea of an *inclusive end*, or *comprehensive plan*, in this sense. Thus in *E.N.* I, 2 he speaks of the end of politics as 'embracing' other ends⁴².

Hardie, afin d'ébaucher la conception inclusive, concilie alors deux perspectives. Il y a le sujet qui organise sa vie selon des fins relatives, qui concourront au bonheur. Puis, en sens inverse, la fin suprême (= bonheur) qui « embrasse » toutes ces fins. Le Stagirite dit effectivement, en 1094b : « ... puisque la Politique se sert des autres sciences pratiques, et qu'en outre elle légifère sur ce qu'il faut faire et sur ce dont il faut s'abstenir, la fin de cette science englobera (*periechoi*) les fins des autres

⁴¹ W.F.R. Hardie, « The Final Good in Aristotle's Ethics », *Philosophy*, 1965, p. 278.

⁴² *Ibid.*, section IV, p. 279.

sciences; d'où il résulte que la fin de la Politique sera le bien proprement humain »⁴³. S'il est vrai que le bonheur (-commun) est la fin de la Politique, la fin suprême de tous les arts et métiers pratiqués dans la cité sera l'avènement du bonheur pour l'ensemble des citoyens. Aristote projette ici, sur une plus grande échelle, ce qu'il disait du sujet individuel : tous nos mouvements et pensées sont motivés, en dernière instance, par la quête du bonheur. Cette fin contient donc toutes les autres, qu'elles aient été triviales ou non. L'inclusivité de ces fins, à cet égard, n'est donc qu'un accident de l'argument⁴⁴.

Cependant, ce n'est pas cet aspect du problème qui retient généralement l'attention. L'homme exerçant la fonction de politique est comme un planificateur de son existence, car il doit organiser toutes les activités humaines, subordonnées à la science politique (art « architectonique »), en ayant pour objectif la réalisation du bien suprême. Il doit donc faire preuve de jugement dans ses décisions (marque de la *phronêsis*), qui concerne les « moyens » en vue du bonheur. Pour un inclusiviste, il est alors toujours possible de soutenir la valeur intrinsèque de la *phronêsis* et de ces « moyens » nécessaires à l'apparition du bonheur. S'ils ne sont que des instruments provisoires, dont on peut se passer par la suite, alors on aura plutôt affaire à une conception « dominante » de la fin dernière :

His explicit view, as opposed to his occasional insight, makes the supreme end not inclusive but dominant, the object of one prime desire, philosophy. This is so even when, as in *E.N.* I 7, he has in mind that, *prima facie*, there is not only one final end : '... if there are more than one, the most final of these will be what we are seeking' (1097a30). Aristotle's mistake and confusion are implicit in his formulation in *E.E.* A 2 of the question in which of *our possessions* does the good life consist (1214b 12-13)⁴⁵.

⁴³ *E.N.* I, 1, 1094b 3-7.

⁴⁴ C'est-à-dire que ces « étapes » ne sont pas incluses dans la fin ultime de manière essentielle, mais subsidiairement. Seule la fin dernière mérite de se trouver au premier plan.

⁴⁵ W.F.R. Hardie, « The Final Good in Aristotle's Ethics », *Philosophy*, 1965, p. 279. Nous soulignons.

Hardie réfère au passage qui soutient qu'il faut « se fixer un but pour bien vivre », « honneur, gloire, richesse ou culture » seraient des exemples d'objets pouvant donner ancrage à notre vie⁴⁶. Ainsi, c'est en nous-mêmes que nous devrions trouver les *conditions* du « bien vivre » (*kalôs zên*). À la fois en cernant judicieusement l'objectif qui nous convient le mieux, et peut-être aussi en découvrant quelles facultés de notre âme doivent être cultivées. Ce sont ces dernières que Hardie nomme « our possessions ». Une multitude de biens de l'âme est prise en considération, alors pourquoi opter pour un seul de ces biens et exclure tous les autres ? Dans un même ordre d'idées, lorsque Aristote recherche la « fonction spécifique » (*ergon*) à l'être humain⁴⁷, on pourrait très bien considérer que l'homme se distingue des autres animaux par sa rationalité (même quand elle est impliquée dans la *praxis*), sans pour autant isoler la partie théorique de l'âme : « A man differs from other animals not primarily in being a natural metaphysician, but rather in being able to *plan his life* consciously for the attainment of an inclusive end »⁴⁸. Le fait de rechercher comment atteindre le bien suprême nous engage-t-il nécessairement dans la voie inclusiviste ? Seulement à la condition d'estimer que le processus philosophique, qui fait montre d'une certaine sagesse pratique (la *phronêsis*), est une composante tout aussi nécessaire à la vie philosophique que la sagesse, parfois représentée comme étant son résultat. Hardie cite Gauthier et Jolif qui ne pourraient adhérer à une telle interprétation : « On pourrait même dire que l'idéal, pour le contemplatif aristotélicien — et cet idéal le Dieu d'Aristote le réalise — ce serait de ne jamais étudier et de ne jamais découvrir »⁴⁹. La béatitude du dieu ne reposerait que sur son savoir immuable. Mais, pour Hardie, ce ne peut être là un idéal pouvant être concrétisé par le commun des mortels.

⁴⁶ *E.E.* I, 2, 1214b 6-15.

⁴⁷ Cet argument est développé au chapitre I, 6 de l'*E.N.*.

⁴⁸ W.F.R. Hardie, « The Final Good in Aristotle's Ethics », *Philosophy*, 1965, p. 281. Nous soulignons.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 285 (Hardie cite Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Paris et Louvain, 1958-1959, 2^e tome, pp. 855-856).

L'auteur anglais insiste sur le caractère complexe de notre âme, décrit comme un ensemble de désirs devant être satisfaits. L'homme *intéressé*, s'il est *phronimos*, organise ses nombreux intérêts selon un « pattern of life »⁵⁰, c'est-à-dire en tenant compte de toutes les opportunités d'auto-réalisation qui pourront se présenter à lui à long terme. Un homme plongé dans la réalité temporelle et civique, comme nous le sommes, doit choisir, parfois tragiquement, la satisfaction de fins au détriment d'autres. Cela est inévitable. Son projet de vie devra être établi selon les diverses facettes constituant de notre existence, tels la carrière professionnelle, l'amour, l'intérêt pour la musique, la paternité, etc. Pour lui, certaines visées seront « dominantes », à l'instar de son intérêt pour les sciences théorétiques, alors que d'autres auront moins de valeur⁵¹. Le *passionné*, quant à lui, ne poursuit qu'une seule chose. Son ardeur peut être admirable, surtout lorsque tous ses efforts sont orientés en direction de la sagesse. L'inconvénient vient toutefois de ce qu'il pensera tout le reste sous le mode de l'instrumentalité⁵². Ce qui est incompatible avec la conception de l'homme vertueux (*spoudaios*), au livre IX de *l'Éthique à Nicomaque*, qui est prêt à sacrifier jusqu'à sa vie pour ses amis et l'honneur de sa patrie⁵³. La question du *nombre* de nos intérêts dominants était donc le paravent d'une question encore plus fondamentale, celle de l'ordre entre l'éthique et l'activité théorétique. Le philosophe qui se mettra en quête de la seule *sophia*, sera-t-il contraint par le devoir moral ? La fin justifiera-t-elle n'importe quel moyen ? Pierre Rodrigo, dans son article « L'ordre du bonheur », a magnifiquement mis en relief l'importance qu'a accordée Hardie à la question des moyens :

... il a distingué ce qu'il a appelé "fin dominante" de ce qu'il a nommé "fin inclusive". La fin dominante est par nature unique et

⁵⁰ *Ibid.*, p. 281.

⁵¹ W.F.R. Hardie, *Ibid.*, p. 284.

⁵² Voir *Ibid.*, p. 284.

⁵³ *E.N.* IX, 8, 1169a 18-22.

tout ce qui y concourt vaut par rapport à elle comme un simple moyen. En revanche, la fin inclusive est telle qu'elle peut inclure en elle des composantes multiples ne valant pas comme moyens mais comme *aspects* de cette fin. Selon Hardie, Aristote aurait eu en vue ces deux types de finalité, mais il ne serait pas parvenu à les différencier fermement, c'est pourquoi son éthique resterait profondément ambiguë et ne réserverait à la finalité inclusive qu'un rôle occasionnel⁵⁴.

Si Hardie introduit la problématique de l'inclusivisme, c'est pour donner la chance à l'œuvre nicomachéenne de pouvoir jumeler son souci éthique premier à une quête de la fin dominante, tout aussi fondamentale. C'est la raison pour laquelle il a consacré toute la deuxième partie de son article (chapitres XIX à XXX) au problème de la distance entre l'éthique prudentielle aristotélicienne et le principe du « devoir » (*duty*), propre à la morale déontique. En relisant cette partie, on peut remarquer que le paradoxe ne reste pas insoluble. L'approche prudentielle, qui s'exprime par la recherche individualiste de son bonheur, pourrait devoir se conformer à un principe de responsabilité, le « respect de soi » (*philautia*). Hardie le comprend comme étant la puissance de réfléchir sur ses propres capacités et désirs, de manière à concevoir et choisir un genre de vie qui sera pleinement satisfaisant⁵⁵ : « Self-respect, thus interpreted, is a principle of duty. If moral philosophy must seek *one* principle of duty, what other principle has a stronger claim to be regarded as *the* principle of duty? »⁵⁶. On peut se demander en quoi la philautie peut venir réduire la tension entre les positions de la fin inclusive et de la fin dominante. Elle tend surtout à renforcer l'interprétation hardienne d'une philosophie éthique inclusiviste, étant donné qu'elle repose essentiellement sur une planification réfléchie de sa vie. La diversité des biens qu'elle pourra élire modifie la perception exclusiviste qui s'affirmait sous le mode de l'ustensilité. L'amour propre, comme principe égoïstique, peut s'ouvrir aux valeurs plurielles de la vie en société. La solution proposée par Hardie penche donc plutôt

⁵⁴ Pierre Rodrigo, « L'ordre du bonheur », in *Aristote, bonheur et vertus*, Paris, PUF, 2003, p. 36.

⁵⁵ Voir W.F.R. Hardie, « The Final Good in Aristotle's Ethics », p. 294.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 295.

pour une vision inclusiviste, même s'il estime que Aristote semble favoriser la version exclusiviste.

De nombreux commentateurs, dans le sillage de Hardie, voudront se situer par rapport à ces deux types de lecture, sans pour autant se prononcer quant aux conclusions de l'article. Pierre Rodrigo (2003), pour sa part, reprochait à Hardie d'avoir défendu l'inconsistance doctrinale de l'*Éthique à Nicomaque*⁵⁷. Il n'y a pas, d'un côté, les passages exclusivistes, et, de l'autre, quelques traits d'inclusivisme. Rodrigo suggérera sa propre résolution du problème, harmonisant les deux positions. Au lieu de penser en termes de « moyens » en vue de la fin, il vaudrait mieux utiliser la notion d'ingrédience, héritée du logicien polonais Stanislaw Lesniewski : « ... notre problème est de parvenir à formaliser une relation R entre deux variables x et y (à savoir la/les vertu(s) et le bonheur), de telle sorte que R ne soit pas une relation de type instrumental où x est le moyen de y »⁵⁸. Ce faisant, Rodrigo s'inscrit directement dans la lignée de John Ackrill, le père de l'inclusivisme. Ce dernier (1974)⁵⁹ utilisait déjà la notion d'*'ingredient'* pour décrire les moyens en vue du bonheur. Il souhaitait démontrer qu'ils ne sont pas indépendants les uns les autres, mais participent tous à un même complexe, en tant que parties intégrantes. Rodrigo viendra donc porter secours à celui-ci, en ajoutant la référence à la relation méréologique conçue par Lesniewski dans le domaine de la logique⁶⁰. La contribution de Rodrigo laisse bien entrevoir l'importance que prendront les concepts de biens « ingrédients » et de biens « intrinsèques » à partir du positionnement arrêté d'Akrill en faveur de l'inclusivisme.

⁵⁷ Voir Pierre Rodrigo, « L'ordre du bonheur », *op. cit.*, p. 36.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁹ John L. Ackrill, « Aristotle on *Eudaimonia* », in A.O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's ethics*, Berkeley (Cal.), 1980 [1974].

⁶⁰ Rodrigo renvoie à Stanislaw Lesniewski, *Sur les fondements de la mathématique*, trad. G. Kalinowski, Paris, 1990, en particulier les chapitres I-III. L'exemple de Rodrigo démontre bien l'intérêt marqué, du côté des inclusivistes, pour un décellement des liens qui unissent les différents biens.

1.2 J.L. Ackrill, pionnier de l'inclusivisme

Ainsi William Hardie, en 1965, définit le premier ce que doit être la conception inclusiviste, sans toutefois prendre clairement parti pour cette interprétation. Sa position demeure « mixte », car s'il préfère la version inclusive, il admet toutefois qu'Aristote expose dans l'*Éthique à Nicomaque*, le plus souvent, la conception de la fin dominante. À peu près au même moment que Hardie, Anthony Kenny publiera un article célèbre (1965-1966)⁶¹ dans lequel il soutiendra un point de vue fort proche de celui qu'on appellera plus tard l'« interprétation exclusiviste ». Par contre, il faudra attendre 1974 avant de voir un premier auteur défendre l'unité inclusiviste de l'*Éthique à Nicomaque*, du moins jusqu'au livre IX inclusivement. Dans « Aristotle on *Eudaimonia* », le savant oxonien, John Ackrill, s'insurgera contre ses prédécesseurs : « This is clearly in the strong sense of “dominant” [...] that Hardie and Kenny claim that Book 1 expounds *eudaimonia* as a dominant and not inclusive end »⁶². Non seulement il se distinguera de Hardie par la radicalité de sa lecture, mais aussi par la profondeur de son argumentation, qui servira de matrice conceptuelle pour les nombreux interprètes inclusivistes qui suivront son exemple (D. Keyt, K. V. Wilkes, J. Whiting, T. H. Irwin, R. Crisp, P. Destrée, P. Rodrigo, etc.). Nous étudierons quelques-uns de ces arguments, assez représentatifs de la position inclusiviste moderne. Pour ce faire, nous les évoquerons en deux sous-sections, examinant chacune un de ces enjeux fondamentaux : (A) ce que nous appellerons « l'argument d'adjonction » (B) la définition du bonheur apparaissant au livre I.

⁶¹ « Happiness », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 66, 1965-1966. Sa thèse sera reprise plus en longueur en 1992, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford University Press.

⁶² John L. Ackrill, « Aristotle on *Eudaimonia* », in A.O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's ethics*, Berkeley (Cal.), 1980, p. 17.

À l'instar de Hardie, mais de manière encore plus marquée, Ackrill se souciera des conséquences éthiques lourdes pouvant être entraînées par la conception de la fin dominante, qui refuse toute valeur indépendante à l'action : « For the implication of the denial is that one should do anything however seemingly monstrous if doing it has the slightest tendency to promote theoria— though such an act would on his view actually be good and virtuous »⁶³. L'approche préconisée par Ackrill sera de réinterpréter le rapport entre les divers biens (pouvant d'ailleurs être hiérarchisés entre eux) et le bonheur, non pas comme une relation instrumentale moyens-fin, mais comme une relation ensembliste du type parties-tout. Deux façons d'illustrer cette inclusion connaîtront une certaine postérité. Tout d'abord, Ackrill proposera une analogie pittoresque : « one may think of the relation of putting to playing golf or of playing golf to having a good holiday. One does not putt *in order to* play golf as one buys a club in order to play golf »⁶⁴. Cela voudrait dire que le fait de pratiquer une vertu, par exemple refouler une passion dévorante (instance de la tempérance), ferait intrinsèquement partie du bonheur, au même titre que les vertus supérieures, comme la contemplation. Les exemples du golf et de la période de vacances sont très parlants, mais on ne sait toujours pas s'ils correspondent adéquatement à la doctrine nicomachéenne. Ensuite, il proposera une analogie culinaire, celle du rapport des *ingrédients* à la recette entière⁶⁵, ou encore des aliments au repas. À un certain endroit, par exemple, Ackrill dira que le bonheur surpasse tout autre bien : « not in the way that bacon is better than eggs and than tomatoes (and therefore the best *of the three* to choose), but in the way that bacon, eggs, and tomatoes is a better breakfast than either bacon or eggs or tomatoes— and is indeed the best breakfast without qualification »⁶⁶. Le bonheur englobera donc les multiples biens sous le mode de la

⁶³ John L. Ackrill, « Aristotle on *Eudaimonia* », p. 20. En parallèle avec *E.N.* I, 7, 1097a 25-30, p. 55.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 21.

complétude. Pour mesurer la validité de cette thèse à l'aune du texte lui-même, Ackrill nous suggérera de nous reporter à la première partie du chapitre 7 du livre I (1097a15-b21).

1.2.1 (A) L'ARGUMENT D'ADJONCTION

Dans ces passages, la notion de *teleios* (« final ») joue un rôle prépondérant. Après s'être demandé quel est le bien recherché par nos actions, Aristote affirmera que c'est, en dernière instance, le bien suprême, qui est quelque chose de *teleion*. Si une seule fin est *teleion*, ce sera elle que nous désirerons, si plusieurs sont *teleia*, nous suivrons celle d'entre elles qui est « le plus *teleion* » (*teleiotaton*)⁶⁷. Une des particularités de la lecture ackrillienne, c'est qu'elle soutient qu'il existe réellement de telles choses *teleia*, donc achevées, mais tout de même moins que celle qui est « la plus achevée », choses qui sont toutes ensemble les ingrédients « intrinsèques » du bonheur. Le plaisir et la vertu sont deux biens mentionnés par Aristote comme étant à la fois désirés pour eux-mêmes *et* pour l'accomplissement de notre bonheur⁶⁸. Il semble donc que le plaisir, par exemple, soit un « élément » essentiel du bonheur : « Eudaimonia is the most desirable sort of life, the life that contains all intrinsically worthwhile activities »⁶⁹. Pour étayer ses dires, Ackrill réfère à un passage déterminant de la tradition inclusiviste, se trouvant à la toute fin du chapitre 5. Nous l'appellerons l'« argument d'adjonction » :

En ce qui concerne le fait de *se suffire à soi-même* (*tò ... autarkes*), voici quelle est notre position : c'est ce qui, pris à part de tout le reste (*monoumenon haireton*), rend la vie désirable et n'ayant besoin de rien d'autre (*mêdenos endea*). Or tel est, à notre sentiment, le

⁶⁷ John L. Ackrill, « Aristotle on *Eudaimonia* », p. 20. En parallèle avec *E.N.* I, 7, 1097a 25-30, p. 55.

⁶⁸ Voir *E.N.* I, 5. 1097b, 1-6.

⁶⁹ John L. Ackrill, « Aristotle on *Eudaimonia* », p. 21.

caractère du bonheur. Nous ajouterons que le bonheur est aussi la chose la plus désirable de toutes (*pantôn hairêtôtatên*), tout en ne figurant pas cependant au nombre des biens (*mê sunarithmoumenên*), puisque s'il en faisait partie (*sunarithmoumenên*) il est clair qu'il serait encore plus désirable (*hairêtôtéran*) par l'addition fût-ce du plus infime des biens (*metà toû elachistou tôn agathôn*) : en effet, cette addition (*tò prostithémenon*) produit une somme de biens plus élevée (*huperochè*), et de deux biens le plus grand (*agathôn ... tò meizon*) est toujours le plus désirable (*hairêtôtéron*). On voit donc que le bonheur est quelque chose de parfait (*teleion*) et qui se suffit à soi-même (*autarkes*), et il est la fin de nos actions⁷⁰.

Si l'on se fie au commentaire de Tricot, on apprend que le bonheur n'est pas qu'un élément de l'ensemble des biens, mais s'avère être l'ensemble lui-même : « Le bonheur n'est pas lui-même un bien, mais renferme tous les autres biens, *comme la fin inclut les moyens*. La même idée se trouve exprimée en *Top.* III, 2, 117 a 16-18, *Magna Moral.* I, 2, 1184 a 15-21, *Rhét.* I, 7, 1363b, 18-21 »⁷¹. Ici, une nuance s'impose. L'exemple donné par Tricot, faisant état de moyens en vue d'une fin, ne bascule pas pour autant du côté de l'instrumentalisme exclusiviste. Car la fin n'est pas identifiée comme étant une vertu isolée, mais s'avère être le bonheur lui-même, ce qui est tout à fait compatible avec un inclusivisme soucieux des vertus altruistes. Ainsi, l'argument d'adjonction stipule que le bonheur ne doit pas être compté comme étant un bien parmi tant d'autres, car il serait ainsi augmenté par l'ajout de n'importe lequel de ceux-ci. Le bonheur, par définition, doit être parfait, sans quoi il se trouverait soit dans le besoin (*endea*) d'autres biens, soit dans un excès (*huperochê*) de biens. La solution inclusiviste voudra que le juste milieu soit caractérisé par la possession de tous les biens nécessaires au bonheur, de façon à écarter les « biens » inutiles ou indésirables, et nous attacher à ceux qui sont véritablement précieux. L'interprétation d'Akrill ira résolument dans cette direction :

⁷⁰ *E.N.* I, 5, 1097b 13-21.

⁷¹ *E.N.*, p. 56, n. 5. Nous soulignons. Gauthier et Jolif expriment à peu près le même avis : « le bonheur ne saurait *s'additionner* à quoi que ce soit pour faire une *somme* qui vaudrait mieux que lui; il est en effet lui-même la somme qui inclut tous les biens », cités dans Akrill, *op. cit.*, p. 22.

Aristotle says, we regard it [*scil.* “*eudaimonia*”] as the most worth while of all things, *not* being counted as one good thing among others [...] for *then* (if it *were* simply the most worth while of a *number* of candidates) the addition of any of the other things would make it better, more worth while— and it would *not* have been lacking in nothing. He is saying, then, that *eudaimonia*, being absolutely final and genuinely self-sufficient, is more desirable than anything else in that it includes everything desirable in itself⁷².

C'est alors qu'il comparera cette globalité à un bon repas formé de plusieurs aliments, bacon, oeufs, tomates, ou autres. Il vaudrait peut-être mieux s'armer de prudence, car Aristote ne confirme pas ici cette conclusion. On sait que le bonheur contient ce dont il a besoin, qu'il est « parfait » (*teleion*), sans plus de précision. Ce contenu demeure à déterminer (quantitativement *et* qualitativement).

1.2.2 (B) DÉFINITION DU BONHEUR AU LIVRE I

Ceci nous amène à une deuxième problématique fondamentale discutée par Ackrill. S'il hésitait à traduire l'adjectif *teleios*, c'est peut-être qu'il aurait bien aimé éviter de le rendre par 'parfait', qui a une connotation plutôt axiologique, et se retourner vers un terme plus inclusif, comme 'complet'. C'est ce que fera Pierre Destrée dans son article « Bonheur et complétude » (2002)⁷³, qui prétend qu'il ne faut pas viser la vertu la plus *parfaite* de toutes (entendues comme des éléments discrets), mais la plus *complète*, au sens où elle est la plus compréhensive. Il s'agit d'un écho émanant directement de la perspective ackrillienne de 1974. Ce dernier opta, dans un premier temps, pour la transcription neutre de '*teleios*' en '*final*', mais sans omettre d'y ajouter une sérieuse mise en garde : « “Most final” meant “final without qualification” and

⁷² John L. Ackrill, « Aristotle on *Eudaimonia* », p. 21. Il est intéressant de noter que ces choses « désirables en elles-mêmes » s'avèrent équivaloir à ce qu'Akrill définira comme étant les « biens intrinsèques » au bonheur.

⁷³ Pierre Destrée, « Bonheur et complétude » in P. Destrée (dir.) *Aristote et les vertus*, Paris, PUF, 2002, pp. 43-77.

referred to the comprehensive end that includes all partial ends »⁷⁴. Bien sûr, Ackrill sera d'avis que cette compréhensivité doit être comprise dans le sens de la relation d'ingrédience tout-parties. L'interprétation du terme *teleios* s'avère donc d'une importance capitale pour l'analyse de la définition du bonheur apparaissant à la fin du chapitre 7⁷⁵ :

... c'est donc que le bien pour l'homme (*tò anthrôpinon agathon*) consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu (*psuchês energeia ... kat'aretên*), et, au cas de pluralité de vertus (*ei de pleious hai aretai*), en accord avec la plus excellente (*aristên*) et la plus parfaite (*teleiotatên*) d'entre elles⁷⁶.

Si l'on suit Tricot à la lettre, cette définition du bonheur humain semblera pointer dans la direction de l'exclusivisme : le bonheur nous est assuré par la bonne activité d'une partie de notre âme, s'il existe plusieurs de ces activités, il faudra discriminer, puis élire la plus divine d'entre elles. Néanmoins, en remplaçant le superlatif 'la plus parfaite' par 'la plus complète', il est possible de renverser le sens de cette phrase, et lui octroyer une coloration nettement plus inclusive : « The only proper conclusion of the *ergon* argument would be : "if there are more than one virtue, then in accordance with all of them" »⁷⁷. Le choix de traduction préconisé par Ackrill, 'complete', s'appuie sur deux arguments forts.

Tout d'abord, il ne juge pas que la trame argumentative qui avait précédé, veillant à l'élaboration de cette conclusion, inclinait dans le sens de l'exclusivisme. Selon lui, tout portait à croire qu'Aristote allait établir une définition beaucoup plus englobante. Aristote traitait alors de l'« argument fonctionnaliste » (appelé

⁷⁴ John L. Ackrill, « Aristotle on *Eudaimonia* », p. 28.

⁷⁵ Puisque c'est la définition du bonheur, parmi celles qui sont proposées au livre I, qui sera la plus commentée par les participants du débat inclusivisme / exclusivisme, nous la nommerons désormais « définition du livre I », par commodité.

⁷⁶ *E.N.* I, 6, 1098a 16-19.

⁷⁷ John L. Ackrill, « Aristotle on *Eudaimonia* », p. 27.

conventionnellement « *ergon* argument » dans le monde anglo-saxon) qui consiste à discerner quelle est l'activité vertueuse propre à l'être humain, celle qui l'élève au-dessus du rang des autres animaux, de par sa dignité. Cette « tâche » spécifique à l'homme se révélera être « an active life of “the element that has a rational principal” »⁷⁸. Tout comme Hardie⁷⁹, Ackrill insistera sur la vaste portée de notre rationalité : « This would of course cover practical as well as theoretical rational activity »⁸⁰. Et en incluant la sphère pratique, toute une panoplie de vertus éthiques et politiques peut ainsi être concernée par la définition apportée par l'argument fonctionnaliste. Mais si on réduit le champ de notre activité rationnelle à la vertu supérieure seule, l'activité théorétique pure semblera alors rigoureusement circonscrite. Le livre I annoncera le livre X sans appel. Rien n'est pourtant gagné. L'helléniste d'Oxford invoquera l'aide d'un passage parallèle de l'*Éthique à Eudème* (1219a 35-39), légitimant la traduction de 'en accord avec la vertu parfaite' par 'en accord avec la vertu complète' :

Since we saw that *eudaimonia* is something complete (*teleion*), and life is either complete or incomplete, and so also virtue— one being whole (*holê*) [virtue] (*aretê*), another a part (*morion*)— and the activity of what is incomplete is itself incomplete, *eudaimonia* must be the activity of a complete life in accordance with complete virtue (*kat'aretên teleian*)⁸¹.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Voir W.F.R. Hardie, « The Final Good in Aristotle's Ethics », chap. V, p. 280.

⁸⁰ John L. Ackrill, « Aristotle on *Eudaimonia* », p. 27.

⁸¹ John L. Ackrill, *Ibid.*, p. 27. Citation tirée d'Aristote, *E.E.* II, 1, 1219a 35-39. La traduction française de V. Décarie, en y ajoutant la phrase précédente, est : « Et puisque le bonheur était quelque chose de parfait (*teleon*), et qu'il y a une vie parfaite (*zôê... telea*) et une vie imparfaite (*atelês*), et qu'il en est de même pour la vertu (car l'une est totale et l'autre partielle) et que l'acte des choses imparfaites est imparfait, le bonheur devrait être un acte d'une vie parfaite conforme à une vertu parfaite », p. 82.

Ce passage fait écho à l'*Éthique à Nicomaque* I, 10⁸², où on amalgame également l'exigence d'une *vertu* complète avec celle d'une *vie* complète : « le bonheur requiert, nous l'avons dit, à la fois une vertu parfaite et une vie venant à son terme »⁸³. Sur le plan de la vie humaine, pour être estimé « heureux », dans l'esprit de Solon, il ne suffit pas de l'avoir été pendant une journée ou une semaine seulement, mais durant la majeure partie de sa vie. Aristote écrit, en ce sens : « Une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour : et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l'œuvre d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps »⁸⁴. Afin de recevoir l'épithète *eudaimôn*, la vie « totale » (*holê*) sera préférable à une période limitée, qui n'est qu'une « portion » (*morion*) de vie. Ce critère est quantitatif. Mais en est-il de même pour celui de la vertu « totale » ? Dans l'extrait allégué par Ackrill, on ne le précise pas. Celui-ci est toutefois certain de ce qu'il avance : « The reference to whole and part makes it clear that by "complete virtue" here is meant all virtues »⁸⁵. Pour vérifier cette hypothèse, il faudra examiner le contexte entourant cette citation.

En 1219a 19-34, l'*Éthique à Eudème* soutenait que l'« œuvre » (*ergon*) de l'âme et sa « vertu » (*aretês*) sont une seule et même chose, la « vie vertueuse » (*zôê spoudaia*) : « C'est donc elle qui est le bien complet (*teleon agathon*), lequel précisément était à nos yeux le bonheur »⁸⁶. Cet argument se développe de façon à démontrer l'équivalence entre le « bien vivre » (*eu zên*) et le « être heureux » (*eudaimonein*). Étant donné que le « vivre vertueusement » entraînera une certaine pratique, Aristote ajoutera qu'ils s'assimilent également au « bien agir » (*eu*

⁸² Ackrill ne rappellera pas, ici, ce parallèle crucial pour l'inclusivisme et l'étude de la « définition du livre I ». Nous ne savons lequel des trois traités d'éthique est le plus « originaire ». Peut-être faut-il les considérer, tout au moins, comme étant des « échos » fidèles de la pensée d'Aristote.

⁸³ *E.N.* I, 10, 1100a 3-4.

⁸⁴ *E.N.* I, 6, 1098a 18-20.

⁸⁵ John L. Ackrill, « Aristotle on *Eudaimonia* », p. 27.

⁸⁶ *E.E.* II, 1, 1219a 27-29, Paris, Vrin. Trad. V. Décarie.

prattein)⁸⁷, c'est-à-dire un « usage » (*chrêsis*) de sa vie, opéré par l'âme. Ces trois dimensions analogues contenues dans la notion de bonheur ont pour socle l'âme, lieu originaire du bonheur :

... les prémisses déjà posées le montrent clairement : le bonheur y était le plus grand bien (*hê eudaimonia tò ariston*), les fins intérieures à l'âme étaient les biens les meilleurs (*ta arista tôn agathôn*), ce qui est dans l'âme étant ou disposition ou acte (*ê hexis ê energeia*), puisque l'acte est supérieur à la disposition [...] et que la vertu est le meilleur *habitus*, un acte de la vertu de l'âme est ce qu'il y a de meilleur. Or le bonheur aussi était le meilleur; le bonheur est donc l'acte d'une âme bonne (*psuchês agathês energeia*)⁸⁸.

Ces lignes eudémienne précèdent immédiatement le passage invoqué par Ackrill, sans davantage nous éclairer quant à la portée « quantitative » du critère. La vertu « totale » inclut-elle tous les biens de l'âme, ceux qu'Akrill qualifie d'« intrinsèques » ? Ou bien quelque chose de supérieur, l'« activité (*energeia*) d'une âme bonne », qui n'est pas à confondre avec les vertus de caractère, reléguées au monde de l'*hexis* ? Cette option interprétative contredirait directement l'argument d'Akrill, car c'est l'*energeia* qui déterminerait la complétion d'une vertu (la fameuse *holê aretê*), et non le regroupement de nombre de vertus en quantité suffisante. Par conséquent, la définition du bonheur du livre I pourrait elle aussi se plier à un tel critère qualitatif. Alors qu'on affirmait : « ... le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme (*psuchês energeia*) en accord avec la vertu, et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente (*aristên*) et la plus parfaite (*teleiostatên*) d'entre elles »⁸⁹, il faudrait accorder une attention particulière au terme *energeia*, qui porte en lui l'exigence d'une différenciation par rapport aux vertus relevant de l'*hexis*. Autrement dit, l'« activité de l'âme » peut impliquer diverses vertus intellectuelles (*phronêsis, sophia, etc.*), mais celle qui sera le plus purement *energeia*,

⁸⁷ Voir *E.E.* II, 1, 1219b 1-3.

⁸⁸ *E.E.* II, 1, 1219a 29-34.

⁸⁹ *E.N.* I, 6, 1098a 16-19. Nous soulignons.

sera la meilleure de toutes et la plus parfaite. Une telle lecture pourrait découler d'un croisement entre les deux passages utilisés par Ackrill⁹⁰. On pourrait maintenant se reporter au passage parallèle de l'*Éthique à Nicomaque* I, 10, qui, tout en reflétant un argument similaire à celui de l'*holê aretê*, conduira davantage dans la direction d'un critère de nature quantitative.

Peu avant de déclarer que le bonheur requiert « une vertu parfaite (*aretês teleias*) et une vie venant à son terme (*biou teleiou*) »⁹¹, le Stagirite esquisse, quinze lignes plus tôt, en quoi devait consister cette perfection de la vertu. On répondra ainsi à la problématique « quel est le mode d'acquisition du bonheur ? ». Ce dernier ne doit pas être donné par le biais de la fortune, mais acquis grâce à l'effort et l'étude :

La réponse à la question que nous nous posons ressort clairement aussi de notre définition du bonheur. Nous avons dit, en effet, qu'il était *une activité de l'âme [conforme à la vertu]*, c'est-à-dire une *activité* d'une certaine espèce (*poia tis*), alors que pour les autres biens, les uns font nécessairement partie intégrante (*huparchein anagkaion*) du bonheur, les autres sont seulement des adjuvants et sont utiles à titre d'instruments naturels (*tà ... sunerga kai chrêsima pephuken organikôs*)⁹².

Le bonheur tient donc d'une activité d'un certain « genre » (*poias*), c'est-à-dire qui est reliée à une forme d'excellence⁹³. Il est intéressant de noter que les « autres biens » (*tôn ... loipôn agathôn*) concourent aussi au bonheur, de manière significative, sans pourtant être contenus dans la définition! Tricot estime que cette

⁹⁰ C'est-à-dire en lisant la définition de *E.N.* 1098a à la lumière de *E.E.* 1219a. Ainsi, nous avons évoqué une perspective – l'interprétation forte de la notion d'*energeia* – contredisant l'interprétation inclusiviste, mais elle n'est toutefois qu'une hypothèse qui mériterait une étude séparée.

⁹¹ Voir *E.N.* I, 10, 1100a 3-4. Nous citons toujours Tricot.

⁹² *E.N.* I, 10, 1099b 25-28.

⁹³ L'activité de l'âme peut avoir deux sens : soit l'âme s'active en réalisant une de ses potentialités, peu importe qu'elles relèvent des fonctions sensitive, nutritive, judiciaire ou autres, dans une perspective inclusive, soit elle s'active en un sens nettement supérieur, ressortissant à l'activité divine infinie qui est auto-contemplative. La parfaite *energeia* vertueuse de l'âme serait la *sophia*. Au livre I, Aristote n'opte expressément pour aucune de ces deux possibilités extrêmes.

remarque concerne les « biens extérieurs »⁹⁴, auxquels Aristote a fait référence dans la section précédente, mais nous pourrions aussi tenter d'être encore plus précis. Au chapitre I, 8, on distingue trois classes de biens : « les uns sont dits biens *extérieurs*, les autres sont ceux qui se rapportent à l'âme ou (*kai*) au corps, et les biens ayant rapport à l'âme, nous les appelons biens au sens strict et par excellence (*kuriôtata legomen kai malista agatha*) »⁹⁵. Le premier type de bien mentionné dans la définition du bonheur (*E.N.* I, 10) semble correspondre aux vertus de l'âme, qui expriment le plus purement ce qu'est le bonheur, au premier degré. Ensuite viendront les biens accompagnateurs, divisés en deux espèces : les uns sont dits « nécessaires », peut-être parce que l'âme est irrémédiablement rattachée à un corps, qui a besoin de choses nécessaires (nourriture, eau, air, chaleur, etc.), et les autres sont encore plus éloignés, étant vraiment extérieurs. Si l'inclusivisme d'Aristote se conforme véritablement à ce schéma, alors Ackrill pourra toujours prétendre que les biens psychiques sont multiples, et que c'est ce qu'il entendait par « biens intrinsèques ». Cette définition inclusive de l'*eudaimonia*, au chapitre I, 10, se marie à merveille avec l'exigence sociale d'une pratique morale. En effet, la suite de l'extrait confirme l'opinion d'Akrill :

Ces considérations, au surplus, ne sauraient qu'être d'accord avec ce que nous avons dit tout au début : car nous avons établi que la fin de la Politique est la *fin suprême*; or cette science met son principal soin à faire que les citoyens soient des êtres d'une certaine qualité (*poiouss tinas*), autrement dit des gens honnêtes (*agathous*) et capables de nobles actions (*praktikous tôn kalôn*). C'est donc à juste titre que nous n'appelons heureux ni un bœuf, ni un cheval, ni aucun autre animal, car aucun d'eux n'est capable de participer à une activité (*energeias*) de cet ordre. Pour ce motif encore l'enfant ne peut pas être heureux, car il n'est pas encore capable de telles actions, en raison de son âge⁹⁶.

⁹⁴ Voir *Ibid*, p. 70, n. 2.

⁹⁵ *E.N.* I, 8, 1098b 12-14.

⁹⁶ *E.N.* I, 10, 1099b 28-1100a 3. Nous soulignons.

Mais avant d'agir vertueusement, il faudra être apte à l'action. Les abeilles et les fourmis vivent aussi en société et sont bien organisées, sans posséder cette *qualité* unique qui fait de nous des hommes réellement justes et heureux. La Politique, dans l'optique péripatéticienne, œuvre à nous élever à cette hauteur. L'enfant, s'il n'a pas encore assez vécu pour être déclaré « heureux », c'est principalement parce qu'il n'a pas atteint l'âge de raison. En ce sens, l'argument de la durée temporelle peut comporter un aspect « qualitatif » : la possession du bonheur n'est possible que durant la période de plein épanouissement de nos facultés intellectuelles (sorte d'*akmê* spirituelle). En résumé, ce qui ressort de ce passage, c'est que l'*eudaimonia* comme *energeia* de l'âme, telle que présentée au livre I, semble à la fois supérieure au composé âme-corps⁹⁷, et incluse dans celui-ci en tant qu'elle est l'*energeia* d'une âme liée à un corps. L'immanence de l'âme est alors préservée et la pratique de l'éthique demeure ainsi compatible avec la définition du bonheur. On n'a toutefois pas réfuté entièrement l'interprétation exclusiviste qui soutient qu'il faudra également discriminer parmi les biens de l'âme, et ne conserver que la faculté théorique pure, c'est-à-dire celle qui n'a aucun intérêt pour la vie pratique. La problématique de la relation entre ces genres d'activités n'est toujours pas réglée : pourquoi le mode de vie contemplatif serait-il nettement coupé du mode de vie politique si les deux peuvent également faire usage de la raison ? Ackrill admet que le problème s'avère en quelque sorte insoluble :

... there must surely be some deeper explanation why Aristotle so signally fails to attempt an answer to the question how *theoria* and virtuous action would combine in the best human life. [...]. The truth is, I suggest, that the question is incapable of even an outline answer that Aristotle could accept. For he does not wish to claim that actions have value only insofar as they (directly or indirectly) promote *theoria*⁹⁸.

⁹⁷ Supérieure en tant qu'âme séparée, lieu des « biens au sens strict et par excellence ». *E.N.* I, 8, 1098b 12-14. Mais comment les biens du composé, dits être « partie intégrante », entreront-ils dans la définition du bonheur, sans y être vraiment ? De quel côté faudra-t-il ranger les actes moraux ?

⁹⁸ John L. Ackrill, « Aristotle on *Eudaimonia* », p. 32.

Ainsi, dans une existence pleinement heureuse, il faudrait accorder un statut non-instrumental aux actions vertueuses, sans quoi nous risquerions de les dénaturer, et en faire, en vérité, des instruments amoraux. La valeur de la *theôria* devra alors rencontrer certaines limites. Ce sont à ces occasions que la définition plus inclusive du bonheur viendra heurter de front celle du livre X. D'après Ackrill, Aristote ferait alors beaucoup de concessions aux inclusivistes (par exemple au livre I), car il est conscient de l'impasse dans laquelle il pourrait se perdre. Sans cela, une telle "ustensilisation" de l'action morale aurait pour effet d'ouvrir la porte aux pires monstruosité, pouvant être légitimées du simple fait qu'elles favorisent le savoir. Avec pénétration, il remarquera que ce paradoxe peut aussi être observé dans le phénomène religieux : « a parallel difficulty is felt in many religions by the enthusiastic. How can the true believer justify taking any thought for the future or devoting any attention to the problems and pleasures of this mortal life? *Sub specie aeternitatis* are not such daily concerns of infinitely little importance? »⁹⁹. Le platonisme de type phédonien a pu, parfois, entraîner de telles dérives, notamment par l'entremise de courants gnostiques, néoplatoniciens ou manichéens. C'est-à-dire qu'on peut donner l'impression que l'âme est captive de son « corps » (*sôma*) qui est pour elle un « tombeau » (*sêma*). Elle devra fuir le monde temporel, représenté comme un mal ou un borbier. Son salut viendra de sa remontée vers l'Éternel, qui l'a engendrée. Bien sûr, pour le platonisme, ce cheminement sera tout d'abord dialectique, en vue d'un certain regard embrassant le Tout. Le point de vue *sub specie aeternitatis* est exactement celui que défendra le livre X. Il se montrera irréconciliable avec le livre I, très proche des valeurs morales. Du moins, c'est l'avis des commentateurs inclusivistes.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 33.

Nous avons brossé un tableau forcément réducteur de ce qu'est la doctrine de la « fin inclusive ». La brève présentation des positions de William Hardie et de John Ackrill nous aura permis de cerner plusieurs difficultés interprétatives concernant l'éthique eudémoniste péripatéticienne. Premièrement, il semble que si le *nombre* des biens constituant le bonheur doit être pluriel, c'est pour ouvrir un certain espace aux valeurs morales. Si on élimine cet espace, l'agir moral sera relégué au rang de subalterne, simple serviteur de la *theôria*. Deuxièmement, il faut convenir que le livre I, ainsi que son prolongement (les livres II à X, 5 !), semble plaider en faveur de biens de l'âme tout à fait compatibles avec les valeurs éthiques et politiques. Une vie humaine, étalée de par sa durée, est complexe et exige une diversification de ses intérêts et valeurs. Une doctrine strictement exclusiviste conduirait à l'isolement du philosophe ou à la désagrégation du tissu social. Aristote est un penseur trop attaché au monde éthique et politique pour avoir encouragé de pareilles aberrations. Le bonheur, d'une façon ou d'une autre, lie l'activité théorétique à l'activité pratique, qui, à son tour, est liée aux choses nécessaires et utiles. Tous font partie de l'équation, mais on ne sait trop comment ils s'emboîtent les uns dans les autres, ou encore comment ils viennent tous se porter mutuellement secours. Il reviendra maintenant aux tenants de la conception exclusiviste de nous démontrer comment un tel dénigrement du sensible pourrait être défendu, sans pour autant court-circuiter l'argumentaire élaboré tout au long des neuf livres précédents.

CHAPITRE II

LE MODÈLE « EXCLUSIVISTE »

Les « exclusivistes » contemporains n'ont pas été convaincus par les arguments de William Hardie (1965) et John Ackrill (1974). Ceux-ci considèrent le livre X comme étant tout à fait représentatif de la pensée aristotélicienne, même s'ils ne s'entendent pas tous sur la signification à lui accorder. Pour les uns, cet épilogue intercède en faveur d'une forme de « rationalisme » propre à la philosophie ancienne, germe de ce que sera la philosophie moderne (J.M. Cooper, R. Kraut, R. Heineman, A.J.P. Kenny). Pour les autres, la faculté théorétique reflète notre véritable Soi, il faut donc faire en sorte de la cultiver, tout comme nous devons nous y conformer, en tant que paradigme divin (J.-L. Labarrière). Par conséquent, nous serons étonnés de constater que les premiers ouvrent la voie à une pluralité de vertus, à la condition que celles-ci se rapportent à l'élément rationnel qui est en nous, *logos* ou *noûs*. Bref, on défend le privilège des vertus dianoétiques, qu'elles soient discursives (domaine du *logos*) ou non (domaine de la *sophia*). Ce n'est donc pas exactement le facteur *nombre* qui sera ici employé comme critère de démarcation entre les écoles inclusiviste et exclusiviste. Leur penchant pour un primat de la Raison sera plus décisif, en ce qu'ils isolent la partie rationnelle des autres sections de l'âme. D'autres « exclusivistes » mériteront davantage cette appellation, car ils soutiendront la prédominance radicale d'une seule vertu, la sagesse spéculative. Les frontières seront toutefois poreuses entre les inclusivistes que nous dirons de type « arétique » et les exclusivistes de type « rationaliste ».

De l'aveu même d'un de ces « rationalistes », on pourrait très bien le taxer d'inclusiviste si ce n'était du flou entourant la notion de « biens intrinsèques » développée depuis Ackrill. Richard Kraut, dans *Aristotle and the Human Good* (1989)¹⁰⁰, exprimait cette mise en garde : sa position pourrait possiblement être considérée comme étant inclusiviste, en ce qu'elle inclut deux biens et plus. Par contre, si nous affirmons que le bonheur est *tous* les biens intrinsèques compossibles, il sera en désaccord¹⁰¹. D'après lui, le bonheur ne contient pas nécessairement tous les biens intrinsèques, s'il faut compter parmi eux les plaisirs physiques, les honneurs ou les amis. Ainsi, l'inclusivisme mène à une mauvaise lecture des livres I et X : on ne doit pas se contenter d'une liste extensive de tous les biens intrinsèques, mais plutôt chercher à savoir lesquels ont le plus de valeur, et comment on doit les atteindre. La tâche principale du philosophe sera de disposer ses buts selon une certaine hiérarchie, l'activité vertueuse étant au sommet. En dernier ressort, le bonheur ne consiste qu'en une *activité vertueuse*¹⁰². Si Kraut, à cette époque, avait lu Roger Crisp (1994)¹⁰³, il aurait probablement accepté l'étiquette d'« inclusiviste arétique », qui limite les biens constitutifs du bonheur aux seules vertus. L'exclusivisme tient donc, en partie, d'un effort d'homogénéisation de la classe des biens essentiels. Leur identification passera par une typologie hiérarchisée, le premier prix revenant soit aux vertus tout court, soit aux vertus de la raison.

Un auteur comme Kraut fuira donc l'inclusivisme en raison de l'indétermination de ce qu'on entend par biens ou activités « intrinsèques »¹⁰⁴. Par définition, l'« intrinsèque » est ce qui est essentiel à une chose, lui est inhérent, c'est

¹⁰⁰ Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, 1989.

¹⁰¹ Voir *Ibid.*, p. 8.

¹⁰² Voir *Ibid.*, p. 9.

¹⁰³ Richard Kraut, « Aristotle's Inclusivism », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12, 1994, pp. 111-136.

¹⁰⁴ Ackrill écrira par exemple : « ... pleasure is intrinsically worth while, being an element in *eudaimonia*. *Eudaimonia* is the most desirable sort of life, the life that contains all intrinsically worthwhile activities ». J. L. Ackrill, « Aristotle on *Eudaimonia* », in A.O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's ethics*, Berkeley, 1980, p. 21.

sa nature. Autrement dit, un bien intrinsèque au bonheur est « ce dont le bonheur est essentiellement fait ». Une telle caractérisation du bonheur serait triviale sans l'apport de la relation d'ingrédience, opposée au rapport instrumental. Mais l'adversaire de l'inclusivisme ne se satisfait pas de ce genre d'explication. Il souhaite que l'on définisse clairement quels sont les biens subsumés sous la notion d'*eudaimonia*, de manière à rendre compte de la structure hiérarchique émergeant au livre X. Nous pourrions distinguer, à cet égard, deux types d'inclusivisme majeurs : le « compréhensivisme », selon lequel : 'bonheur = tous les biens intrinsèques en général', puis l'« inclusivisme arétique », selon lequel : 'bonheur = l'exercice des vertus'. Quant au premier groupe, nous nous inspirons d'un article récent de Robert Heinaman (2002) qui dépeint cette conception comme suit : « comprehensivism—the belief that *eudaimonia* consists of all goods [...]; the requirement that *eudaimonia* be most worthy of choice is also understood to imply that *eudaimonia* is a collection of all goods »¹⁰⁵. Ainsi, dans le contexte de l'argument d'adjonction, l'interprétation compréhensiviste est d'avis que si le bonheur ne nécessite aucun bien supplémentaire, c'est qu'il les contient déjà tous, quels qu'ils soient. À tort ou à raison, Heinaman ciblera trois de ses défenseurs : « To cite just three of many who hold this view : J. Burnet, *The Ethics of Aristotle* (London, 1900), 33; J. L. Ackrill, 'Aristotle on Eudaimonia' [...], J. Whiting, 'Human Nature and Intellectualism in Aristotle', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68, (1986) »¹⁰⁶. Le second groupe, qui suivra plus ou moins le modèle proposé par Crisp, se présente parfois comme une tentative de réconciliation entre les positions inclusive et dominante (voir, par exemple, D. Devereux¹⁰⁷). Il vaut la peine de résumer cette position, car elle jette un pont entre les deux traditions rivales.

¹⁰⁵ Robert Heinaman, « The Improvability of *eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2002, 23, p. 99.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 99, n. 1.

¹⁰⁷ Daniel T. Devereux, « Aristotle on the Essence of Happiness », in D.J. O'Meara (éd.), *Studies in Aristotle*, Washington D.C., 1983, pp. 247-260 : « I shall not take sides in this debate, for I believe that the question at issue is ill conceived. Asking whether Aristotle's conception of the good is

Roger Crisp (1994), qui se présente lui-même comme un disciple d'Akrill, cherchera un terrain d'entente par ce qu'il nommera l'« inclusivisme arétique ». D'un côté, l'on veut que tous les biens intrinsèques et irréductibles soient subsumés sous le bonheur, de l'autre, un seul de ces biens sera garant de son existence. L'alternative recommandée par Crisp souhaite combiner le besoin d'un pluralisme des biens avec l'emphase portée sur une vertu plus élevée. Voici sa lecture de la définition exclusive du bonheur, au livre I : « According to [aretic inclusivism], the conception of *eudaimonia* expressed in [this definition] is not improvable, since *excellent activities themselves include or involve all intrinsic goods* »¹⁰⁸. Par exemple, l'honneur n'est qu'un bien extérieur, apparemment extrinsèque, mais la magnanimité est une *vertu* intrinsèque, et elle poursuit les honneurs, *biens* intrinsèques¹⁰⁹. Les vertus de la pensée seront ainsi liées à certaines vertus morales, qui impliquent elles-mêmes des biens intrinsèques dans leurs actions. L'inclusivisme est donc respecté d'un côté, tout en introduisant un ordre hiérarchique faisant des concessions à ses adversaires : « *theôria*, because it is divine and for many other reasons, offers human beings the highest of those activities that constitutes *eudaimonia* »¹¹⁰. D'après le livre X, l'homme ne peut vivre que de contemplation, cet idéal serait au-dessus de ses forces : « c'est cette dernière [*scil.* l'activité de l'intellect] qui sera le parfait bonheur de l'homme, — quand elle est prolongée pendant une vie complète, puisque aucun des éléments du bonheur ne doit être inachevé. Mais une vie de ce genre sera trop élevée

inclusive or dominant presents us with two models, neither of which really fits his view », p. 248. La position de Devereux se veut un compromis entre les deux lectures antagonistes qu'il considère être exagérément restrictives. D'une part, il y a l'*activité* contemplative qui n'a ni besoin d'amis, ni de vertus morales. D'autre part, il y a l'*homme* qui poursuit la vie contemplative. Celui-ci se trouve handicapé sans l'apport des biens subsidiaires. Notre approche s'apparente à celle-ci, bien qu'elle nous semble ignorer ses affinités avec l'exclusivisme.

¹⁰⁸ Roger Crisp, « Aristotle's Inclusivism », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12, 1994, p. 119. C'est Crisp qui souligne.

¹⁰⁹ Voir *Ibid.*, pp. 124-125.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.134.

pour la condition humaine »¹¹¹. Dans ce cas, il devra chercher à exceller dans deux domaines divergents, les niveaux intellectuel *et* pratique : « if he excels in both, then he will be the happiest of men »¹¹². L'exercice de la moralité n'est pas ici entrevu comme étant un pis-aller, mais comme partie intégrante du bonheur.

Cette interprétation s'accorde toutefois mal avec les affirmations d'Aristote selon lesquelles il faut tout faire ce qui est en notre pouvoir pour pratiquer l'activité contemplative, car c'est elle qui peut faire en sorte que l'on devienne « le plus heureux » des hommes. Voir par exemple cet énoncé de X, 8 : « Le bonheur est donc coextensif à la contemplation, et plus on possède la faculté de contempler, plus aussi on est heureux »¹¹³. L'inclusivisme arétique ne semble pas alors coordonner parfaitement *theôria* et moralité, enfin, pas dans le sens de ce livre conclusif. Et, par ailleurs, puisque Crisp admet l'existence de biens intrinsèques qui ne sont pas des vertus (par exemple l'honneur), mais étroitement liés à elles, sa position est un hybride entre un « compréhensivisme » à la John Ackrill, et l'inclusivisme médiateur qu'il avait tout d'abord annoncé. Crisp se fera, en quelque sorte, dépasser par son propre modèle, que l'on pourra observer chez quelques-uns des plus illustres exclusivistes, notamment chez J.M. Cooper, R. Heinaman et R. Kraut. Ainsi, nous nous tournerons dès à présent vers les vrais compétiteurs d'Akrill, c'est-à-dire les partisans de la fin dite « dominante ». Notre propre position partagera de nombreuses affinités avec ceux-ci, même si plusieurs zones grises pourront encore être perçues dans leur argumentation.

¹¹¹ *E.N.* X, 7, 1177b 23-28.

¹¹² Roger Crisp, « Aristotle's Inclusivism », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12, 1994, p. 134.

¹¹³ *E.N.* X, 8, 1178b 28-30.

2.1 Le point de vue “dominant” des “rationalistes”

La plupart des penseurs dits « exclusivistes » ne devraient pas à proprement parler porter ce nom, car ils prêchent davantage pour la valorisation de nos facultés intellectuelles que pour l'exclusion d'une seule vertu séparée, la *sophia*. En fait, les Anglo-saxons n'utilisent à peu près jamais l'expression « exclusivism » pour les désigner. On parle plutôt de « dominant end conception », demeurant ainsi fidèle à Hardie. Puisqu'ils mettent surtout l'accent sur les vertus de la raison, nous suggérons de leur attribuer l'épithète de « rationalistes », par contraste avec les commentateurs plus radicaux, les vrais « exclusivistes ». Un des premiers représentants du courant rationaliste fut John M. Cooper, helléniste réputé de l'Université de Princeton. En 1975, il publia une importante monographie, *Reason and Human Good in Aristotle*¹¹⁴, dans laquelle il défendit l'interprétation dominante du livre X, le présentant comme un développement plus tardif de la philosophie d'Aristote, postérieur à l'*Éthique à Eudème*. Toutefois, douze ans plus tard, il reviendra sur sa position dans « Contemplation and Happiness: A Reconsideration »¹¹⁵, probablement pour faire le point avec les inclusivistes, qui ont souvent critiqué son ouvrage de référence. Ainsi, Cooper s'excusera presque d'avoir souscrit au point de vue dominant¹¹⁶, alors qu'à vrai dire, il avait fort peu à se reprocher. Tout d'abord, dans son livre, il prit soin de réfuter la lecture instrumentaliste, qu'il abhorrait. Ensuite, son interprétation ne fut jamais authentiquement « exclusiviste », mais se rapprochait bien plus de la position « arétique ».

¹¹⁴ John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 1975.

¹¹⁵ John M. Cooper, « Contemplation and Happiness: A Reconsideration », *Synthese*, 72, Cambridge, 1987, pp. 187-216.

¹¹⁶ Dans sa rétractation il écrira, par exemple : « It is not, as I used to think, a life led in single-minded devotion to the intellectual values realized in such contemplation », *Ibid.*, p. 208, « I would now interpret the reference to the contemplative person's acting "according to virtue" straightforwardly, as meaning "acting virtuously" », *Ibid.*, p. 216, n. 16.

Dans la première partie de son ouvrage, Cooper étudie le rôle du processus délibératif (*bouleusis* et *prohairesis*) chez Aristote, relativement au raisonnement moral. Il conclut alors que la morale aristotélicienne, précédant le livre X, n'est pas « téléologique » de la manière dont l'entend Ross, c'est-à-dire au sens où les actions vertueuses auraient pour fonction de maximaliser le Bien : « then Aristotle's theory of virtuous action is not a teleological theory. For although he does not hold that virtuous action is a means to *eudaimonia*, or human good [...] *eudaimonia* is conceived of as identical with a lifetime of morally virtuous action »¹¹⁷. Au prochain chapitre, Cooper revient sur cette problématique¹¹⁸ : si on suit la voie strictement intellectualiste, tous les actes vertueux accomplis par l'entremise de la *phronêsis* ne seront exécutés que pour le bien de la *theôria*, sombrant alors dans l'impasse instrumentale. À la fin du livre VI, Aristote soutenait effectivement que la *phronêsis* ne commande pas à la sagesse, mais donne plutôt des ordres en vue d'elle : « la prudence (*phronêsis*) ne détient pas la suprématie sur la sagesse théorique (*sophia*), c'est-à-dire sur la partie la meilleure de l'intellect », mais est davantage au service de la sagesse, comme l'art médical vis-à-vis de la santé, qui « formule donc des prescriptions *en vue de* la santé, mais non *à* elle »¹¹⁹. D'après Cooper, il ne faut pas suivre ici le texte à la lettre. En règle générale, les actions morales ne sont pas dévouées à une quelconque vertu singulière, mais Aristote les dit accomplies soit en ayant pour but le Bien seul, *tò kalon*, soit pour l'action bonne elle-même, ce qu'est l'*eupraxia*¹²⁰. Si la prudence devait vraiment renoncer à certaines actions vertueuses par préférence pour les valeurs intellectuelles, cela contredirait l'énoncé selon lequel on ne peut être *phronimos* sans être moralement vertueux (1144a36)¹²¹. Par conséquent, Cooper propose une sorte d'inclusivisme arétique des livres

¹¹⁷ John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge, (Mass), 1975, pp. 87-88.

¹¹⁸ Voir *Ibid.*, pp. 101-111, et *sq.*

¹¹⁹ *E.N.* VI, 13, 1145a 6-9.

¹²⁰ Voir John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge, (Mass), 1975, p. 105.

¹²¹ Voir *Ibid.*, pp. 106-107.

intermédiaires de l'*Éthique à Nicomaque*, en ce sens qu'une certaine hiérarchie doit être respectée, mais elle ne nous condamne nullement au rapport instrumental, car il subsiste un certain holisme arétique, liant les vertus morales aux vertus intellectuelles. Cooper estime généralement que la poursuite du Bien, par les actions morales, implique une pluralité de valeurs propres à chacune de celles-ci. Si Aristote ne parle jamais de conflit entre les valeurs morales et intellectuelles, c'est qu'il n'en existe tout simplement pas¹²². Le savant de Princeton résumait ainsi sa pensée : « ... moral virtue comes first, in the sense that it must be provided for first, but once moral virtue is securely entrenched, then intellectual goods are allowed to predominate »¹²³. C'est une façon élégante, par un genre d'« étapisme », d'unir deux perspectives apparemment paradoxales.

Cet exégète n'est pourtant pas tout à fait un inclusiviste de type arétique. Il opposera cette conception des « middle books », fortement axés sur l'examen des vertus « morales » (c'est-à-dire liées aux désirs et passions), à l'eudémonisme des livres I et X, se trouvant aux extrémités. Si, en 1975, Cooper critiquait l'interprétation de W. Jaeger sur plusieurs points¹²⁴, il ne tournera pas le dos à son entreprise « génétiste » générale, qui consistait à classer les œuvres aristotéliennes selon un ordre chronologique déterminé. Dans un premier temps, Aristote aurait été plus près du platonisme, étant donné qu'il avait fréquenté l'Académie durant les vingt dernières années, puis, peu à peu, il en serait venu à élaborer une doctrine plus personnelle, notamment en rejetant la théorie des Formes intelligibles. Cooper, quant à lui, considère que l'*Éthique à Eudème* et les livres intermédiaires de l'*Éthique à Nicomaque* (pas seulement les « livres communs », mais également ceux qui les entourent) sont à rapprocher de la période de jeunesse d'Aristote, période plus

¹²² Voir *Ibid.*, p. 110.

¹²³ *Ibid.*, p. 143.

¹²⁴ Par exemple, Jaeger soutenait que la fin de l'*Éthique à Eudème* offrait une synthèse des genres de vie présentés en I, 4, tandis que Cooper estimera que cette vie bipartite se détache des trois genres de vie suggérés. Cf. *Ibid.*, p. 144. Cooper visait W. Jaeger, *Aristotle*, 2^e édition en anglais, Oxford, 1948.

« platonisante » :

Now it is noteworthy that in all the places in Aristotle, with the sole exception of our passage from the tenth book of the *Nicomachean Ethics*, in which this theory is stated the human being is identified not with his theoretical intellect but either, as in Plato, with an undifferentiated mind regarded principally from the practical side, or else with the practical intellect itself¹²⁵.

Au livre X, cependant, on ne peut plus vanter les mérites d'une raison autoritaire, guidant l'agir moral. La vertu de l'intellect, la *sophia*, est localisée au-dessus de la *phronêsis*, à qui revenait pourtant la fonction de commandement. Celle-ci est tout à coup mise de côté, car trop liée aux passions. D'après Cooper, ce privilège soudain de l'intellect (*noûs*) viendrait du traité *De l'âme*, qui divinisait cette partie de notre psyché¹²⁶. Le livre X se conforme alors à la conception psychologique, et plus technique, tributaire de la période de maturité de sa progression philosophique. On y trouvera un point de vue plus intellectualiste que celui posé dans l'*Éthique à Eudème*¹²⁷. En fin de compte, l'exclusivisme ne vaudra que pour quelques chapitres de l'*Éthique à Nicomaque*, même le livre I sera considéré inclusiviste, en ce qu'il ne fait qu'ébaucher des conceptions et des critères qui seront réinvestis, neuf livres plus tard, sur nouveaux frais. Hormis l'explicitation de nature génétiste, Cooper n'examina pas les passages supposément « intellectualistes » pour eux-mêmes, de manière à rendre compte de leur viabilité dans une existence concrète. Dans son article de 1987, il approfondira sa pensée, en rapprochant davantage le livre X du reste de l'ouvrage, quitte à lui donner un visage nettement plus inclusif.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 169.

¹²⁶ Voir *Ibid.*, p. 175.

¹²⁷ Il pourrait être intéressant de noter que, si l'on veut se conformer à la tradition, la pensée d'Aristote devrait évoluer vers une conception de plus en plus « bipartite » de l'homme (c'est-à-dire « hylémorphique », à l'égard de la psychologie), et non en direction d'un intellectualisme communément incarné par la figure de Platon...

D'une part, Cooper reconnaît que l'exercice de l'étude contemplative est celui qui "exemplifie" le mieux les critères d'autarcie, de fonction spécifique de l'homme et autres, qui ont été énoncées au livre I¹²⁸. Le bonheur parfait (*complete happiness*) a donc pour paradigme suprême ce genre de vie, mais est aussi constitué, dans son prolongement, d'autres vertus venant compléter la figure :

... the life of such a person is one devoted not solely to the cultivation and exercise of the intellect, but rather to the exercise of *all* the human virtues, with the virtue of the theoretical intellect occupying a special place as the culminating perfection that, when added to the virtues of character and practical thought, completes the full perfection of human nature¹²⁹.

À l'instar de son ouvrage précédent dans lequel il préconisait un certain « étapisme »¹³⁰, le mode de vie théorique s'inscrira dans un horizon large, embrassant nécessairement les vertus morales. La différence marquante est qu'ici, dans ce nouvel article, cette vision est alléguée même pour les passages les plus clairement exclusivistes, par exemple celui-ci où on affirme que la meilleure vie pour un homme sera la « vie de l'intellect » (« *ho kata touton*, i.e. ... *ton noûn, bios* », 1177b 26¹³¹), en opposition à la vie selon l'autre genre de vertu, les vertus morales. Si l'on suit Cooper, la vie intellectuelle concernerait en réalité l'exercice de toutes les vertus humaines, en insistant simplement sur l'importance toute particulière des vertus de la *theôria*¹³². Près du modèle arétique, l'auteur défend une conception bipartite du bonheur humain, divisé en une part pratique et une part intellectuelle, plus

¹²⁸ Voir John M. Cooper, « Contemplation and Happiness: A Reconsideration », *Synthese*, 72, Cambridge, 1987, p. 205.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 207.

¹³⁰ Cf. *supra*, p. 50.

¹³¹ Voir John M. Cooper, « Contemplation and Happiness: A Reconsideration », *Synthese*, 72, Cambridge, 1987, p. 207.

¹³² Voir *Ibid.*, p. 208.

haute dans l'échelle axiologique : « So morally virtuous action and excellent contemplative activity are linked together as perfections of human reason and as aspects of the overall human good »¹³³. À vrai dire, Cooper ne prendra jamais le temps d'expliciter l'exclusivisme de la *sophia*, pour la simple et bonne raison qu'il n'y croit pas, s'étant rallié aux inclusivistes de type arétique. Mais puisqu'il prône toujours un statut distinct des « valeurs » théorétiques, jamais abandonné depuis son premier ouvrage, ses adversaires le prendront encore pour un partisan de la fin dominante. À sa suite, Heinaman et Kraut adopteront aussi une lecture « rationaliste », à mi-chemin entre l'inclusivisme et l'exclusivisme radical.

En 1988, Robert Heinaman publia un article important dans la revue *Phronesis*, « Eudaimonia and Self-sufficiency in the *Nicomachean Ethics* »¹³⁴. L'objectif de cette contribution était de démontrer que l'activité contemplative était la vertu unique qui répondait le plus adéquatement à l'exigence d'autosuffisance posée au livre I (1097b). Il s'attaquera directement aux Ackrill, Keyt et autres inclusivistes, qui souhaitent enchâsser, dans le bonheur achevé, tous les biens évoqués au fur et à mesure de l'œuvre nicomachéenne. D'après ceux-ci, nous ne devons pas chercher une seule vertu caractéristique de notre bonheur, car notre « vie totale » consiste en une pluralité multiforme d'activités. Ainsi, ils comprennent la question « quel est le plus haut genre de bonheur ? », comme « quelle est la meilleure *vie totale* ? »¹³⁵. Cette perspective influencera leur lecture de la définition du livre I, qui décrit le bonheur comme étant une activité de l'âme « in accordance with the best and most *teleion* virtue »¹³⁶. Ils transcriront l'adjectif « *teleios* » par « complete », qui est parachèvement des deux types de vertu, pratique et théorétique. Pour Heinaman, cette interprétation est inacceptable. Par exemple, en 1097a27, le Stagirite affirme que la

¹³³ *Ibid.*, p. 211.

¹³⁴ Robert Heinaman, « *Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics* », *Phronesis*, XXXIII, 1988, pp. 31-53.

¹³⁵ Voir Robert Heinaman, « *Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics* », p. 33.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 36.

« richesse » est une fin choisie pour autre chose qu'elle-même, à la différence de l'« honneur » (1097b24) qui est recherché pour lui-même. En somme, si l'honneur est un bien « plus parfait » que la richesse, ce n'est pas par une quelconque inclusion, mais en vertu de sa valeur propre¹³⁷.

Selon Heinaman, le livre I tournait entièrement autour de la découverte de la vertu singulière qui assurera notre félicité¹³⁸. Cela est rendu évident par l'entremise de l'argument d'autarcie, repris au livre X, où l'on cerne la « contemplation » comme étant l'activité la plus autarcique de toutes (*malista*) (1177127-28). Les candidats doivent être considérés un à un (« on their own »), et non en les combinant¹³⁹. Étrangement, c'est cette disjonction exclusive qui lui paraît constituer un rempart contre l'argument « instrumental », car ces candidats déçus ne pourront pas être perçus comme étant des moyens en vue d'un autre, plus précieux. Il établit une séparation radicale entre les domaines contemplatif et pratique, de façon à ce qu'une alternance soit possible, mais sans plus. C'est en brouillant les cartes que le spectre de la relation instrumentale pourra ressurgir, autrement, chaque activité respectera son secteur respectif. Ainsi, l'activité contemplative est la plus préférable de toutes, mais s'il appert, exceptionnellement, que la maison du voisin prend feu, nous devons cesser momentanément notre activité préférée pour venir en aide à notre prochain¹⁴⁰. Cela ne veut pas dire que nous devons sauter sur toutes les occasions de vertu se présentant à nous. Nous ne pourrions alors refuser le moindre des festins organisés pour la cité, et nous serions constamment affairés. Heinaman admet toutefois que les deux types de vertu constituent à leur façon des « biens intrinsèques », même si, en

¹³⁷ Voir *Ibid.*, p. 38.

¹³⁸ Il s'insurge ainsi contre un consensus qui semble s'établir en faveur d'un inclusivisme du livre I, par le biais de nombreux auteurs contemporains : J.M. Cooper, D. Keyt, J. Whiting, J.L. Ackrill, T. Irwin, A. Price, M.C. Nussbaum, D.T. Devereux. Cf. *Ibid.*, p. 31.

¹³⁹ Voir *Ibid.*, p. 47.

¹⁴⁰ Voir *Ibid.*, p. 53. L'auteur évoque un passage des *Topiques* (118a 8-11) où, dans une situation extrême, même faire de l'argent deviendra préférable à la contemplation, en dépit de la valeur infiniment inférieure de cette obligation. Cf. *Ibid.*, p. 52.

temps normal, l'un a essentiellement préséance sur l'autre.

Jusqu'à maintenant, le professeur de University College, à Londres, a surtout fait état de l'opération monolithique qu'il appelle « contemplation » (*theôria*). Il a pris peu de temps pour la définir, mais l'on sait qu'elle se cloisonne à l'écart du champ de l'action morale. Un peu à la manière de Cooper, Heinaman écrira, quelques années plus tard, un article assouplissant sa position. Sans changer de camp, il n'en transformera pas moins son interprétation de façon significative, en défendant, cette fois-ci, l'exclusivisme de l'« activité vertueuse »¹⁴¹. Dans « The Improvability of *Eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics* » (2002), Heinaman s'intéressera dorénavant à l'argument d'adjonction (1097b 16-20), qui, selon lui, ne peut porter secours aux inclusivistes. D'après leur analyse, ce passage affirme que le bonheur contient tous les biens dont il a besoin, de sorte qu'il constituerait « a collection of all goods »¹⁴², peu importe leur nature. Heinaman appellera cette conception le « compréhensivisme ». L'objet de cet article sera de démontrer que le bonheur peut être rehaussé par l'ajout de certains biens, contredisant ainsi les conclusions de l'argument d'adjonction. Une telle démarche nous conduit à la situation insolite dans laquelle l'auteur adopte une position inclusiviste (arétique) pour contrer un autre inclusivisme (compréhensiviste)¹⁴³. De cette manière, le bonheur serait défini, consécutivement à l'argument fonctionnaliste, comme étant l'affaire d'un bien singulier, « virtuous activity »¹⁴⁴. Au sens propre, l'*eudaimonia* d'un homme reposera principalement sur la possession des vertus. Cet état pourra ensuite fluctuer, selon qu'on lui ajoute ou retranche d'autres biens, par exemple une bonne santé ou une

¹⁴¹ Robert Heinaman, « The improvability of *Eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2002, 23, pp. 99-145. Cf. p. 100 (« virtuous activity »).

¹⁴² *Ibid.*, p. 99.

¹⁴³ Alors qu'on s'attendrait à ce que Heinaman défende l'exclusivisme rationaliste contre l'inclusivisme inspiré de John Ackrill, il prend plutôt position en faveur d'un inclusivisme modéré, semblable à celui de R. Crisp, rejetant l'inclusivisme radical qu'il nomme « compréhensivisme ».

¹⁴⁴ Voir Robert Heinaman, « The improvability of *Eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics* », p. 100.

paternité heureuse¹⁴⁵. Heinaman introduit alors un relativisme étranger à l'exclusivisme strict du livre X, où le bonheur est plutôt fonction de la seule *theôria*. La raison en est peut-être que Heinaman est un « rationaliste arétique » avant toute chose, puis secondairement favorable à la conception de la fin dominante. C'est pourquoi ses adversaires seront les « compréhensivistes », au lieu des inclusivistes de type arétique, plus près de sa position.

Nous pourrions enfin récapituler l'interprétation de Kraut, qui exprime de manière beaucoup plus limpide ce que nous entendons par « rationalisme ». Par son imposant ouvrage *Aristotle on the Human Good*¹⁴⁶ (1989), Richard Kraut, de Northwestern University, militera pour la philosophie du « reasoning well ». Pareillement à Heinaman, mais contre Cooper, il soutient la continuité doctrinale des livres I et X, par ce qu'il nomme une « unité intégrée »¹⁴⁷. Dès le livre inaugural, le mode de vie philosophique fut loué par le détour d'une valorisation des vertus de l'âme, liées à l'activité rationnelle. Le livre X ne fait que distinguer cette vie dévouée à l'exercice des vertus théorétiques (Kraut sous-entend probablement les vertus « dianoétiques »), de celle de l'homme d'État, consacrée au plein exercice de la vertu morale¹⁴⁸. Le premier genre d'occupation confère un « bonheur parfait », tandis que l'autre ne promet qu'un bonheur de deuxième ordre. Tout autre type de bien (par exemple la richesse), n'étant ni intellectuel ni moral, ne sera désirable qu'en tant qu'il nous rapproche d'un de ces deux paradigmes. Kraut représente graphiquement ces deux échelons de bonheur du livre X¹⁴⁹ :

¹⁴⁵ Voir sa conclusion, *Ibid.*, p. 141.

¹⁴⁶ Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1989.

¹⁴⁷ « an integrated unit », *Ibid.*, p. 5.

¹⁴⁸ Voir Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good*, p. 5.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 6.

<u>Vie politique</u>	<u>Vie philosophique</u>	A = contemplation
B	A	B = activité éthique
M N	B	M, N = autres biens désirables pour eux-mêmes
X Y Z	M N	X, Y, Z = biens conditionnellement désirables
	X Y Z	

Pour Kraut, la voie philosophique n'exclut pas l'usage des vertus morales. Selui lui, Aristote intellectualise des excellences de caractère telles que le courage, la libéralité ou la justice, de manière à en faire des approximations des « vertus théorétiques ». En réalité, la visée ultime de la vie humaine sera de bien utiliser la *raison*. Ainsi, il faut rechercher la contemplation, et si cela n'est pas possible, il restera toujours l'exercice des vertus politiques. Ce qui unit ces deux vies, en leur fondement, c'est l'idée du bonheur comme activité d'un *raisonnement* excellent¹⁵⁰. Le bonheur n'inclut donc pas nécessairement tous les biens intrinsèques (plaisirs physiques, honneurs, amis), nous devons disposer nos vies en fonction de buts hiérarchisés, l'activité vertueuse (pratique et théorétique) se trouvant à son point culminant. Les vertus morales, pour leur part, seront subordonnées aux excellences théorétiques. Sur ce point, Kraut ne craint pas l'instrumentalisation des vertus : toutes les vertus morales doivent être structurées pour le bien du « reasoning well »¹⁵¹. En fait, les deux sortes de vie sont, chacune à leur façon, vouées au culte du « bon raisonnement » : l'un organise rationnellement son action, l'autre poursuit la connaissance.

¹⁵⁰ Voir *Ibid.*, p. 7.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 13.

La conclusion de son ouvrage abonde aussi en ce sens. Le bonheur est fondé par un bien pour lequel tous les autres sont convoités, c'est-à-dire un *raisonnement* en accord avec la vertu parfaite. À force d'insister sur la présence d'un socle rationaliste sous-tendant les deux genres de vie ayant part au bonheur, l'auteur néglige quelque peu d'explicitier le statut résolument exclusif de la *sophia*. Comme il en conviendra lui-même, peu de commentateurs souscriront à un véritable exclusivisme, abstrayant des autres biens une vertu singulière (et non un *type* de vertu). Pour trouver une interprétation aussi radicale, il faudrait aller du côté de A.J.P. Kenny (1965), S.R.L. Clark (1975)¹⁵², Eustrate¹⁵³, Albert le Grand ou saint Thomas¹⁵⁴. Encore là, peu de ces exégètes présenteront une vision claire et étendue de leur conception exclusive. Pour ce qui est de l'un de ces auteurs les plus récents, Anthony Kenny défendra authentiquement l'ascendance d'un bien individuel sur tous les autres (« philosophic contemplation »¹⁵⁵), mais s'embourbera ensuite, selon plusieurs, dans une interprétation erronée de l'argument d'adjonction, faisant en sorte qu'on pourra enrichir notre bonheur par l'addition de n'importe quel autre bien¹⁵⁶. Dans la courte section concluant notre panorama de la *disputatio* actuelle, nous résumerons un

¹⁵² Voir Stephen R.L. Clark, *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford University Press, 1975. Nous ne commenterons malheureusement pas cet ouvrage, car fort peu discuté dans le cadre du débat inclusivisme/exclusivisme (son objet premier étant de tracer un parallèle entre microcosme et macrocosme, afin d'en dégager une anthropologie typiquement aristotélicienne). Il est toutefois réputé pour son audacieuse comparaison entre la vie contemplative prônée par Aristote et la pensée « non-dualiste » retrouvée dans certaines philosophies orientales.

¹⁵³ Philosophe byzantin qui a vécu au 11^e siècle de notre ère. Excellent exégète d'Aristote, il se faisait appeler « le commentateur de l'*Éthique à Nicomaque* ».

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 271.

¹⁵⁵ A. J. P. Kenny, « Aristotle on Happiness », in *Articles on Aristotle*, vol. 2, Ethics & Politics, J. Barnes, M. Scofield et R.R.K. Sorabji (éds.), Londres 1977 [1965], pp. 25-32. Cf. p. 30.

¹⁵⁶ Si on en croit Kraut par exemple, voir *Ibid.*, p. 271, et la critique acerbe de J. L. Ackrill dans « Aristotle on *Eudaimonia* », in A.O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's ethics*, Berkeley (Cal.), 1980, pp. 15-33 : « Dr. Kenny, on the other hand, in his paper "Happiness", actually reverses the sense of the passage about self-sufficiency [...], he says that this "makes it clear that Aristotle did not consider happiness an inclusive state made up of independent good". This interpretation will not, I am convinced, survive a careful consideration of the immediate context » (p. 23). D'après lui, Kenny aurait commis l'impair de traduire hâtivement '*eudaimonia*' par 'happiness', comme s'il s'agissait d'une joie certes agréable, mais incapable de fonder tout projet de vie sérieux : « This [interpretation of *eudaimonia*] is the fatal flaw in his paper considered as a contribution to the understanding of Aristotle » (p. 24).

article récent de Jean-Louis Labarrière, illustrant avec force ce à quoi pourrait ressembler une posture foncièrement exclusiviste.

2.2 *L'exclusivisme radical (J.-L. Labarrière)*

Rares sont ceux qui adhèrent à un authentique exclusivisme de la sagesse théorétique. Il semble qu'ils existent pourtant. Pierre Rodrigo¹⁵⁷, par exemple, renvoie à trois auteurs : G. Rodier (1926)¹⁵⁸, I. Schüssler (1992-1993)¹⁵⁹ et J.-L. Labarrière (2002), mais on pourrait encore en évoquer d'autres (A.J.P. Kenny, S.R.L. Clark...). Nous ne nous attarderons qu'à un seul de ces dignes représentants, Jean-Louis Labarrière. Pierre Destrée, un ackrillien, le présentera comme tel : « pour une proposition exactement contraire à la mienne [c.-à-d. défendant le double usage, pratique et intellectuel, du *noûs*], cf. la contribution de J. L. Labarrière dans ce volume »¹⁶⁰. L'approche de ce nouvel auteur, dans « Comment vivre la vie de l'esprit ou être le plus soi-même »¹⁶¹, consistera à jouer la carte de l'« *ergon* argument », qui cherche à déterminer la partie de l'âme la plus propre à l'homme. Tout en exprimant parfaitement ce que l'homme possède de meilleur, cette faculté de l'âme manifestera, corollairement, son vrai visage, ce que l'homme est à l'état pur. Cooper, par exemple, avait également emprunté cette voie dans la dernière section de son ouvrage majeur, intitulée « The Intellect as the True Self »¹⁶². La thématique du « soi véritable » n'est

¹⁵⁷ Pierre Rodrigo, « L'ordre du bonheur », in P. Destrée (éd.) *Aristote : bonheur et vertus*, Paris, PUF, 2002, pp. 17-42. Cf. p. 26.

¹⁵⁸ Georges Rodier, « La morale aristotélicienne », dans G. Rodier, *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1957 (2^e éd.). Cf. pp. 215-217.

¹⁵⁹ Ingeborg Schüssler, « La question de l'*eudaimonia* dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote », *Études phénoménologiques*, 16 et 17.

¹⁶⁰ Pierre Destrée, « Bonheur et complétude », in P. Destrée (éd.) *Aristote : bonheur et vertus*, Paris, PUF, 2002, p. 70, n. 2.

¹⁶¹ Jean-Louis Labarrière, « Comment vivre la vie de l'esprit ou être le plus soi-même », in P. Destrée (éd.) *Aristote : bonheur et vertus*, Paris, PUF, 2002, pp. 79-106.

¹⁶² Voir John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1984 [1975], pp. 168-177.

pas aussi marginale qu'on pourrait le croire : répondant à l'injonction delphique « connais-toi toi-même », elle plonge ses racines au cœur de l'épistémologie et de la théologie aristotéliennes, comme nous le constaterons.

Par « vie de l'esprit », Labarrière entend '*bios theôrêtikos*', (X, 7, 1178a 7), c'est-à-dire la « vie contemplative ». Il souhaite procéder de manière méthodique, afin de démontrer progressivement que se cache, derrière cet idéal d'un exercice de l'« esprit », l'exercice de l'unique *sophia*, ce que peu d'exégètes inclusivistes admettent. En premier lieu, il recommande de ne pas révoquer en doute l'authenticité du livre X dans le but d'esquiver certains problèmes herméneutiques gênants¹⁶³ : « Tout se passe ainsi comme si ces malheureux chapitres venaient dépareiller un si bel ensemble. D'où l'accusation maintes fois portée contre Aristote d'avoir été incohérent en nous proposant deux types d'idéaux incompatibles »¹⁶⁴, la vie selon la *phronêsis*, régulant le champ pratique, et la vie noétique, éloignée du monde sensible. On désirera « minimiser la portée de ces chapitres, voire de les contourner. Comme l'a fait remarquer Cooper, nombre d'interprètes semblent avoir purement et simplement refusé de penser qu'Aristote ait pu jamais penser une si vilaine chose (*so repugnant, even outrageous*) »¹⁶⁵. Il vaut donc mieux s'accommoder de ce que les textes disent, même si cela nous déplaît, plutôt que de vouloir « les réécrire ou les recomposer à notre convenance »¹⁶⁶. Qu'est-ce qui pourrait alors forcer cette impression d'étrangeté à l'abord du livre X ? La première hypothèse de l'auteur sera séduisante : selon les *Magna Moralia*, il serait déplacé de s'attarder à l'étude de la divine *sophia* dans le cadre d'un ouvrage d'éthique ou de politique. Cela n'empêche pas qu'un philosophe puisse « examiner au-delà de son sujet propre », et même

¹⁶³ Martha C. Nussbaum par exemple, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, suggérera une incohérence foncière due à l'éditeur (peut-être Aristote lui-même), collant un morceau de texte au mauvais endroit. Cf. pp. 373-379.

¹⁶⁴ Jean-Louis Labarrière, « Comment vivre la vie de l'esprit ou être le plus soi-même », in P. Destrée (éd.) *Aristote : bonheur et vertus*, Paris, PUF, 2002, p. 81.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 81-82.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 82.

qu'« il est nécessaire, puisque nous traitons des phénomènes qui se passent dans l'âme, de les traiter tous : or la sagesse est dans l'âme » (*Grands Livres d'Éthique*, I, 24, 1197b 28-36)¹⁶⁷. Ainsi, cela expliquerait le statut singulier des chapitres X, 6-9, qui présentent à la fois un apport déterminant et fondamental à l'enquête, et paraissent être importuns, mal à propos. À l'occasion même du livre X, Labarrière y perçoit des références directes à cette restriction méthodologique :

... par exemple, lorsqu'Aristote manie un argument de poids [...], en faveur de la prééminence du bonheur du *noûs*, à savoir que ce bonheur (*eudaimonia*) est « séparé » (*kekhôrismenê*, E.N. X, 8, 1178a 22), le Stagirite se contente alors de dire que cette brève indication doit ici suffire, « car une discussion détaillée dépasse le but que nous nous proposons » (1178a 22-23)¹⁶⁸.

Hormis cette judicieuse hypothèse, Labarrière n'en considère pas moins que quelques indices, parsemés çà et là tout au long de l'*Éthique à Nicomaque*, semblaient augurer le développement ultérieur du livre X. Un de ceux-ci est observable au livre I, 3, alors qu'on fait état de trois genres de vie possibles en vue du bonheur : la vie de plaisir, la politique, puis la vie théorétique. Après avoir présenté brièvement les deux premiers, en se montrant relativement défavorable à leur égard, il remettra l'examen du *bios theôrêtikos* à plus tard (1096a 4-5). Labarrière mentionne un autre argument fort prisé des exclusivistes, c'est-à-dire le fait que la définition du livre I, 6 (1098a 16-18) prétend que s'il y a plusieurs vertus, il faudra élire la meilleure d'entre elles, ce qui laisse présager la venue prochaine d'un développement sur la *sophia*. Sans compter que le livre VI, s'intéressant spécifiquement aux diverses vertus intellectuelles, classait sans équivoque la sagesse au-dessus de la prudence, et même au-dessus de la condition humaine : « l'homme n'est pas ce qu'il y a de plus élevé dans le monde » (VI, 7, 1141a 34- b 1)¹⁶⁹. L'interprète ne se positionnera toutefois pas quant à savoir

¹⁶⁷ Traduction de C. Dalimier. Aristote, *Les grands livres d'éthique*, Paris, Arléa, 1995, citée par Labarrière, *Ibid.*, p. 84.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 84.

¹⁶⁹ E.N., cité dans *Ibid.*, p. 82. Trad. Labarrière.

s'il est un inclusiviste ou non, du livre I. Son but premier est de prouver méticuleusement qu'on ne peut faire autrement que lire les chapitres X, 7 à 9 sous l'angle d'un exclusivisme de la sagesse, correspondant à notre soi véritable.

Du passage X, 7, 1177a 12-18, il dégagera trois « caractères » devant appartenir au « bonheur parfait » aristotélicien. Le Philosophe définit alors le bonheur comme étant une activité « conforme à la plus haute vertu » (*kata tèn kratistên*), « vertu de la partie la plus noble (*tou aristou*) de nous-mêmes » :

Que ce soit donc l'intellect (*noûs*) ou quelque autre faculté qui soit regardé comme possédant par nature le commandement et la direction » (*archein kai hêgeisthai*)¹⁷⁰ et comme ayant la connaissance des réalités belles et divines (*ennoian echein peri kalôn kai theiôn*), qu'au surplus cet élément soit lui-même divin [...], c'est l'acte de cette partie selon la vertu qui lui est propre (*kata tèn oikeian aretên*) qui sera le bonheur parfait (*teleia eudaimonia*). Or que cette activité soit théorétique, c'est ce que nous avons dit¹⁷¹.

Cet extrait illustre bien l'exclusivisme tranché du livre final. On pourrait tout de même tenter de nier que la *sophia* elle-même ait été visée, car celle-ci n'exerce aucun « commandement » ni aucune « direction », étant séparée et « égoïste ». C'est plutôt à la *phronêsis* que doit revenir cette tâche, elle que l'on dit « impérative » (*epitaktikê*)¹⁷². Labarrière tentera de parer à cette critique, en démontrant que les trois « caractères » exposés dans ce passage sont bel et bien intrinsèques à la sagesse :

- 1 / cela, par nature, commande et dirige;
- 2 / cela possède les notions des choses belles et divines;
- 3 / cela est divin, ou cela est ce qu'il y a en nous de plus divin¹⁷³.

¹⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 86. Trad. Labarrière.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 86. *E.N.* X, 7, 1177a 12-18. Trad. Labarrière.

¹⁷² *Ibid.*, p. 88. *E.N.* VI, 11, 1143a 8. Trad. Labarrière.

¹⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 88.

Nous pourrions concéder que les critères (2) et (3) correspondent davantage à la part intellectuelle séparée de notre faculté théorique (donc à la *sophia*), mais le premier semble plus proprement se rapporter à la *phronêsis*, qui est la partie intellectuelle gouvernant l'âme. Ainsi donc, un *noûs* mixte fonderait notre bonheur parfait, associant les vertus de la connaissance et de l'action¹⁷⁴. Pour Labarrière, une telle analyse n'a aucune légitimité au livre X. Et il ne faudrait surtout pas appuyer son interprétation sur un soi-disant idéal de la « vie mixte » (*bios sunthetos*)¹⁷⁵, notion qui n'est apparue qu'au premier siècle de notre ère, chez Arius Didyme. Comment alors comprendre que cette partie de l'âme puisse « commander » (*archein*) et « diriger » (*hêgeisthai*), s'il s'agit bien de la *sophia* ? Deux types de réponse peuvent être avancés.

Premièrement, de par sa « dignité ontologique »¹⁷⁶, la sagesse, située au-delà de toutes les autres facultés de l'esprit, se révèle être un véritable « principe hiérarchique ». De sorte qu'il soit naturel que ce qu'il y a en nous de plus divin, soit ce qui gouverne au sens le plus propre. C'est là la leçon du chapitre VI, 13, qui conclut qu'il serait étrange (*atopon*) que ce qui est moins digne, la *phronêsis*, commande à la vertu la plus digne, la *sophia*, comme si la politique commandait aux dieux¹⁷⁷. A contrario, on peut toutefois remarquer qu'on ne dit pas non plus que la *sophia* « commande » à qui que ce soit. On ne sait trop quelle est la nature de sa gouvernance. D'où le deuxième type d'éclaircissement : « ... le commandement et la direction exercés par le "cela" ne s'assimilent en rien à ceux qui peuvent être exercés par la *phronêsis*, mais relèvent bien plutôt de cette "autorité" exercée par le divin : sa force de séduction attire, et c'est en fonction de lui que l'on fait ce qu'il y a à

¹⁷⁴ Ce sera la position de l'inclusiviste P. Destrée, par exemple, dans « Bonheur et complétude », in P. Destrée (éd.) *Aristote : bonheur et vertus*, Paris, PUF, 2002.

¹⁷⁵ Cf. Jean-Louis Labarrière, « Comment vivre la vie de l'esprit ou être le plus soi-même », in P. Destrée (éd.) *Aristote : bonheur et vertus*, Paris, PUF, 2002, p. 82 n. 3.

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 89.

¹⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 89. Référence à *E.N.* VI, 13, 1143b 33-35 ; 1145a 6-11.

faire »¹⁷⁸. Si tout l'agir pratique est fonction de l'excellence de notre connaissance, l'autonomie des vertus éthiques se trouve donc à nouveau relativisée. La lecture de Labarrière prête ainsi directement le flanc à la critique instrumentale. Nous pouvons entrevoir deux intuitions brillantes par lesquelles celui-ci escamoterait un tel abîme. Tout d'abord, le chercheur français observe qu'en X, 7 (1177b 1-26) :

Aristote oppose l'activité théorique, la seule à avoir pleinement sa fin en elle-même, aux activités pratiques, c'est-à-dire essentiellement politiques et guerrières, qui ont toujours peu ou prou une fin qui les dépasse : "nous ne nous adonnons à une vie active (*ascholoumetha*) qu'en vue d'atteindre le loisir (*scholazômen*), et ne faisons la guerre qu'afin de vivre en paix (*eirênên*)" (b 4-6)¹⁷⁹.

Cette assertion d'Aristote doit être mise en lien avec le chapitre suivant immédiatement celui-ci, où l'on subordonnera le bonheur tiré de la vie pratique à un bonheur réel, procuré par la vie de l'intellect. Dans l'extrait cité par Labarrière, on ne soutient pas d'emblée que la vie active soit la servante de la sagesse. On pose précédemment un stade zéro, caractérisé par un déchargement de notre labeur : nous nous affairons pour plus de *temps libre* (*scholê*), et ne guerroyons que pour la *paix*. En premier lieu, un état d'accalmie est donc visé. Ensuite, quand nous serons libres, à quoi emploierons-nous notre temps ? L'activité la plus édifiante pourrait bien être l'entretien de notre esprit. Posée en ces termes, la problématique de l'usage des vertus paraît prendre une nouvelle forme, car on y réfère comme étant un processus de résolution de conflits. Ainsi, il est noble de se battre pour la paix, mais odieux de faire la guerre pour la guerre ou de préparer délibérément une guerre pour le plaisir de la chose : « on passerait pour un buveur de sang accompli, si de ses propres amis on

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 89. L'auteur renvoie à *Mét.* Λ, 7, 1072b 1-4 et R. Bodéüs, *Politique et philosophie chez Aristote*, Namur, 1992, pp. 265-276.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 91. La citation d'Aristote provient de *E.N.* X, 7, 1177b 1-26. Trad. libre de Labarrière.

se faisait des ennemis en vue de susciter des batailles et des tueries »¹⁸⁰. Du côté de la politique, on recherche, pour la cité et soi-même, un bonheur distinct de l'administration elle-même. Ce sont de hauts exemples d'actions morales, mais la même logique peut aussi s'appliquer aux activités quotidiennes. Pour reprendre un exemple de Heinaman, le vertueux n'espère pas le malheur de son voisin dans le but machiavélique d'assouvir sa soif d'héroïsme. Si on se porte à son secours, pour le tirer des flammes, c'est pour rétablir une situation équitable préalable. Il aurait mieux valu ne pas avoir à intervenir.

Labarrière n'approfondira pas cette conception singulière de l'éthique péripatéticienne, mais ajoutera toutefois qu'elle conduit au culte personnel de son intellect. L'objectif premier du sage n'est pas de se donner aux autres, mais d'honorer le dieu en lui, c'est-à-dire « s'immortaliser » (*athanatizein*)¹⁸¹. Pour ce faire, il faut parvenir à s'identifier avec la partie primordiale de son être, car il serait étrange (*atopon*) de choisir une vie autre que la sienne, celle du composé « humain ». Comment peut-il se faire que l'homme n'a pas intérêt à vivre en homme ? L'anthropologie d'Aristote, au livre X, a ceci de particulier que, à l'instar du platonisme, l'homme doit se dépasser par le biais d'une conversion intellectuelle, l'élevant à la condition divine. Ce « moi véritable » n'est donc pas tout à fait égoïste, mais plutôt supra-individuel, au sens du « connais-toi toi-même » de l'*Alcibiade* de Platon¹⁸². Le philosophe est donc engagé dans une entreprise prudentielle visant à l'élever, du point de vue de la connaissance, à la parfaite contemplation, et dans l'optique théologique, à Dieu. Cette démarche impersonnelle élude donc elle aussi la critique instrumentale, sans pourtant la réfuter véritablement.

¹⁸⁰ *E.N.* X, 7, 1177b, 10-12.

¹⁸¹ Cf. Jean-Louis Labarrière, « Comment vivre la vie de l'esprit ou être le plus soi-même », in P. Destrée (éd.) *Aristote : bonheur et vertus*, Paris, PUF, 2002, pp. 92-93 : « L'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble (*tò kratiston*) qui est en lui » *E.N.*, X, 7, 1177b, 33-34, trad. Labarrière.

¹⁸² Cf. Jean-Louis Labarrière, « Comment vivre la vie de l'esprit ou être le plus soi-même », in P. Destrée (éd.) *Aristote : bonheur et vertus*, Paris, PUF, 2002, p. 80.

Alors, pour Labarrière, quel rôle précis doit-on donc attribuer à la sphère pratique dans notre existence ? Selon lui, il ne faut pas croire qu'on puisse mener ces deux carrières (pratique et intellectuelle) de front. La « vie mixte » est une création romaine, qu'on peut exemplifier par les idéaux décrits par Cicéron, lorsqu'il écrit à propos de Caton ou de lui-même¹⁸³. Ce genre de vie conjuguerait harmonieusement politique et philosophie, sans la moindre tension. Le problème ne semble toutefois pas se poser ainsi au livre X, mais prend plutôt la forme d'un protreptique à orientation exclusiviste. En guise de conclusion, Labarrière proposera une prosopopée d'Aristote dans laquelle il nous invitera, dans la mesure du possible, à pratiquer de préférence le mode de vie théorétique :

... vous autres citoyens, à qui je n'ai eu de cesse de prodiguer mes meilleurs conseils afin que vous soyez à la hauteur de votre tâche d'animal politique supérieur aux autres animaux, n'oubliez pourtant jamais que le bonheur auquel vous accéderez en menant cette vie-là, vie que nous ne pouvons que mener, n'est jamais qu'un bonheur d'ordre secondaire par rapport à celui qui est l'apanage des sages. *Je sais bien, et vous le savez aussi, que nous ne pouvons tous nous consacrer exclusivement à la vie de l'esprit – car que deviendrait la cité à ce prix ?* Mais je sais aussi, et comprenez le bien, que nous ne serons jamais autant heureux qu'autant que nous tâcherons de nous « immortaliser ». [...] dans l'espoir que la vieillesse nous libérera enfin [...] de ces affaires décidément trop humaines¹⁸⁴.

Après avoir défendu avec assurance l'exclusivisme de la dernière portion de l'*Éthique à Nicomaque*, Labarrière ajoute curieusement qu'il n'est pas souhaitable que tous deviennent philosophes. Pour un exclusiviste radical, cela devrait poser problème. Par exemple, il serait étrange d'entendre un chef religieux soutenir que trop de religion mènerait au chaos social. Cette restriction apportée par l'auteur, à la toute fin de son article, peut être symptomatique d'un malaise exégétique dû à la compréhension

¹⁸³ Voir *Ibid.*, p. 104.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 105-106. Nous soulignons.

imparfaite que nous avons de l'idéal de sagesse général préconisé par Aristote. D'une part, on affirme que la voie éthique égoïstique prônée par la philosophie ancienne est tout à fait conciliable avec l'amitié, la justice¹⁸⁵, la piété filiale, etc. D'autre part, on ne peut pas nier que la sagesse gagne, en dernière instance, un statut d'exception par rapport aux autres vertus exposées tout au long de l'*Éthique à Nicomaque*. De surcroît, nous apprenons que par sa nature même, cette vertu n'a aucun intérêt pour le champ de l'action, qui constitue en fait un sérieux obstacle à son libre épanouissement. Dans quelle mesure cette sagesse peut-elle devenir nocive pour le tissu social ?

Dans la seconde partie de notre travail, nous aimerions mettre à l'épreuve quelques-unes des différentes lectures résumées au cours de notre bref panorama de la littérature contemporaine concernant l'eudémonisme aristotélicien. Quatre positions générales furent synthétisées successivement, depuis l'interprétation la plus inclusive (J. L. Ackrill) à la plus restrictive (Labarrière), en passant par deux conceptions mitoyennes, l'inclusivisme arétique (R. Crisp) et l'exclusivisme rationaliste (J. M. Cooper, R. Heinaman, R. Kraut). Chacun de ces courants contribua à ouvrir le débat sur des facettes variées et parfois conflictuelles de l'œuvre. Nous nous sommes dotés de précieux outils d'analyse qui nous guideront lors de notre tentative de reconstitution d'une structure globale portant la notion d'*eudaimonia*, de manière à mettre celle-ci au service d'une authentique apologie de la philosophie. Partant de l'inclusivisme, nous essaierons de comprendre le type de hiérarchie qu'elle suppose, en nous appuyant sur la classification des biens présentée au chapitre I, 2 des *Magna Moralia*. L'ontologie aristotélicienne comportera à la fois un aspect pluriel et un aspect unitaire, liés l'un à l'autre par une relation téléologique

¹⁸⁵ Dans l'*Éthique à Nicomaque*, la vertu de justice y occupe une place centrale, tout le livre V. Elle est directement concernée par le vivre-ensemble, étant exercée dans nos rapports sociaux (*pros heteron*). Cf. R. Bodéüs, « La justice, état de choses et état d'âme », in P. Destrée (éd.) *Aristote : bonheur et vertus*, Paris, PUF, 2002, pp. 133-146.

particulière. Ainsi, dans la dernière section, nous testerons la validité de l'exclusivisme, en examinant les relations possibles entre le dieu-sagesse, se trouvant à la cime de cette hiérarchie, et la *phronêsis*, contaminée par la temporalité mondaine.

DEUXIÈME PARTIE

La visée protreptique de l'Éthique à Nicomaque

CHAPITRE I

L'INCLUSIVISME RELATIF DE LA *SOPHIA*

Dans cette seconde partie, nous testerons l'hypothèse selon laquelle un exclusivisme de la *sophia* est tout à fait justifiable. Après tout, pourquoi serait-il absurde de prétendre que la *philo-sophia* se résume en une quête de la sagesse ? Au livre I, chapitre 9, le Stagirite affirme que « chacun ressent du plaisir par rapport à l'objet, quel qu'il soit, qu'il est dit aimer »¹⁸⁶. Ainsi, l'amateur de justice (*philodikaios*) prend plaisir à accomplir des actes justes, le *philaretos* affectionne tous les genres de vertus et le *philokalos*, en général, se plaît aux nobles actions. On ne fait pas mention ici du *philosophos*, mais il se peut bien qu'il en soit de même : celui-ci s'attachera à la *sophia*, qui est la véritable source de son bonheur. Notre hypothèse a ceci de particulier qu'elle tentera d'éviter deux écueils inhérents au débat inclusivisme-exclusivisme.

Pour commencer, il semble que du côté de l'inclusivisme (J. L. Ackrill, P. Destrée), on ait dû forcer, à tort, la traduction de *teleios* par « complet », à des endroits clés où le contexte ne le permettait pourtant pas. Par exemple, si la définition du bonheur, au livre I, 6, établissait que le bien de l'homme doit être garanti par une activité de l'âme conforme à la vertu la plus excellente (*aristên*) et la plus parfaite (*teleiostatên*), certains exclusivistes détournent le sens de cette proposition. Selon eux, cette vertu extraordinaire est en réalité un ensemble de vertus particulières,

¹⁸⁶ *E.N.* I, 9, 1099a 7-8.

l'agrégat le mieux « achevé ». Nous suggérerons, au contraire, que la définition cerne effectivement une vertu unique, la *sophia*, qui sans compter toutes les autres vertus en elle, possède néanmoins les principales qualités dont l'homme a besoin pour être divinement heureux. D'autre part, nous n'avaliserons pas pour autant la conception exclusiviste classique qui persiste à percevoir la sagesse comme étant une activité fondamentalement antagonique à l'éthique, et même dommageable pour le tissu social s'il y en a trop (J.-L. Labarrière). Nous croyons plutôt que si le sage se trouve au-dessus des lois (civiques et morales), ce n'est pas parce qu'il les néglige, mais bien parce qu'il les incarne en lui-même, étant un canon du bien. C'est une des raisons essentielles pour laquelle Aristote opposera la vie théorétique à la vie pratique. Il nous faudrait examiner l'ontologie propre à l'aristotélisme pour mettre en lumière plusieurs des arguments plaidant en faveur d'un primat de la sagesse contemplative sur l'action. Mais avant d'en arriver là, nous vérifierons quelles sont les propriétés intrinsèques à la sagesse, partant de l'hypothèse d'un raccord direct et volontaire entre les livres I et X.

Les auteurs exclusivistes classiques (A. J. P. Kenny, J. M. Cooper) estiment généralement que le livre X (chapitres 6 à 9) répondrait ultimement aux conditions essentielles du bonheur posées au livre I. Commentant le livre inaugural, Cooper écrira : « what Aristotle professes to be offering us here is a vague and preliminary sketch, one which we know he will take up and develop further in Book X »¹⁸⁷. On pourrait préciser davantage. Si on en croit Aristote lui-même, seuls les six premiers chapitres de l'*Éthique à Nicomaque* formeraient une « esquisse »¹⁸⁸ (*tupos*) du bien. Les chapitres subséquents seraient davantage consacrés aux opinions communément

¹⁸⁷ John M. Cooper, « Contemplation and Happiness: A Reconsideration », *Synthese*, 72, Cambridge, 1987, p. 201.

¹⁸⁸ Voir *E.N.* I, 7, 1098a 20-22 : « Voilà donc le bien décrit dans ses grandes lignes (*perigegraphthō*) (car nous devons sans doute commencer par une simple ébauche (*hupotupōsai*), et ce n'est qu'ultérieurement que nous appuierons sur les traits (*anagrapσαι*)) ».

admises, les *endoxa*¹⁸⁹. La méthode d'Aristote procède tout d'abord par l'exposition des principes de base établis par la raison, puis par une mise à l'épreuve de ces principes par le biais d'une confrontation aux « faits », c'est-à-dire les opinions communes. Une certaine continuité est tout de même visible tout au long du livre I. L'étude de ces conceptions populaires peut donner lieu à de nouveaux standards renforçant ou confirmant les prémisses initiales, grâce à une analyse dialectique de ces opinions. C'est pourquoi de nombreux interprètes exclusivistes concevront le livre I comme un tout recelant les prémisses nécessaires à l'identification du bonheur. Anthony Kenny, le premier (1965), illustre le mariage conclu par le Philosophe entre les livres I et X :

In books I and X of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle behaves like the director of a marriage bureau, trying to match his client's description of his ideal partner. In the first book he lists the properties which men believe to be essential to happiness, and in the tenth book he seeks to show that philosophical contemplation, and it alone, possesses to the full these essential qualities¹⁹⁰.

Kenny parle donc de « qualités essentielles », de traits déterminants qui permettent de circonscrire ce qu'est l'*eudaimonia*. Une trentaine d'années plus tard, John M. Cooper reprendra lui aussi cette manière de voir, parlant maintenant de « critères » à satisfaire:

Now in earlier discussions, and particularly in Book I, Aristotle has appealed to several "criteria" that he thinks people are antecedently agreed any candidate for happiness, in the sense specified, ought to satisfy [...]. Taking these criteria up one by one, Aristotle argues here that the activity of contemplative study, of all the human activities human beings are capable of, best and most fully

¹⁸⁹ Cf. *E.N.* I, 8, 1098b 9-12 : « Mais nous devons porter notre examen sur le principe, non seulement à la lumière de la conclusion et des prémisses de notre raisonnement, mais encore en tenant compte de ce qu'on en dit communément (*ek tōn legomenōn peri autēs*), car avec un principe vrai toutes les données de fait s'harmonisent ».

¹⁹⁰ A. J. P. Kenny, « Aristotle on Happiness », in *Articles on Aristotle*, vol. 2, Ethics & Politics, J. Barnes, M. Schofield et R.R.K. Sorabji (éds.), Londres 1977 [1965], p. 30.

exemplifies the antecedently agreed on critical characteristics of happiness, and he infers from that that this activity is “complete happiness”¹⁹¹.

Par « critère », on entend à peu près la même chose que les « qualités essentielles » de Kenny, car ces traits seront ceux qui définissent le mieux l’« essence nominale » du bonheur¹⁹². J.M. Cooper donne également un aperçu de ce qu’ils sont : si le bonheur est une activité, alors il correspondra à la meilleure de toutes, celle-ci devra être immédiatement plaisante et désirée pour elle-même. De plus, il faudra que cette activité soit auto-suffisante, et poursuivie librement, à l’écart de toute contrainte mondaine¹⁹³. Dans l’optique exclusiviste, une vertu singulière peut possiblement répondre à tous ces critères simultanément, puisque la vertu la plus parfaite (*teleiote*) n’est pas la plus « englobante » (au sens où elle constituerait un amas de vertus), mais la plus « parfaite » (au sens où elle répond aux critères préalables). L’étude contemplative (*sophia*) s’avère être l’activité excellente qui « exemplifie » le plus adéquatement l’état qu’on désigne être le bonheur. D’après Cooper, cela ne veut pas dire que tous les autres types de vertu et bien ne concourront pas à la vie heureuse. Le philosophe accordera un espace privilégié à l’activité théorique, qui devra tout de même être soutenu par les autres biens, nécessaires à son épanouissement. Plusieurs genres de biens peuvent, à leur façon, contribuer à ce qu’un individu puisse remplir les différentes conditions fixées au livre I.

Dans la suite de ce chapitre, nous envisagerons la possibilité que les exclusivistes aient eu raison sur ce point. La vertu parfaite inclurait davantage des traits essentiels que des biens intrinsèques indéterminés. Nous examinerons tour à tour trois de ces marques du bonheur : l’exigence d’autarcisation, l’argument fonctionnaliste, et enfin, l’aspect hautement plaisant de l’*eudaimonia*. S’ils ont vu

¹⁹¹ J. M. Cooper, « Contemplation and Happiness: A Reconsideration », *Synthese*, 72, Cambridge, 1987, p. 205.

¹⁹² Cf. *Ibid.*, p. 205.

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 205.

juste, la *sophia* satisfera pleinement chacun des trois critères, de façon à ce qu'elle se révèle être, à elle seule, le *critère* ultime du bonheur. Cependant, nous n'aurons toujours pas élucidé le dilemme dans lequel cette éventualité nous plongerait, c'est-à-dire que l'éthique tout entière ne serait plus qu'un faire-valoir de la sagesse, qui aimerait bien se passer d'elle.

1.1 *L'exigence d'autarcisation*

Au livre X, le Stagirite invoquera une kyrielle d'arguments tendant à montrer que le bonheur se confond avec la vertu la plus haute, la sagesse contemplative. Tricot dénombre huit de ces « raisons » principales¹⁹⁴, Labarrière en discerne sept ou huit, car on peut fusionner le septième et le huitième¹⁹⁵. Si plusieurs de ces arguments semblent avoir été ébauchés dès le livre inaugural, sous la forme de conditions définitionnelles du bonheur, nous n'en retiendrons que trois, commençant par le critère d'autosuffisance. Ce dernier n'occupe que la quatrième position parmi la liste des huit arguments (1177a27-1177b1), mais il se pourrait bien qu'il ait un statut privilégié par rapport à ceux-ci tant il est ontologiquement fondamental. Dans la philosophie grecque (notamment dans le platonisme), l'idéal d'autarcie s'assimile parfois au bien suprême lui-même. Ainsi, l'homme aspire à l'unicité de son être, à un regroupement de ses diverses parties, afin qu'elles participent toutes à un même dessein. La figure géométrique du cercle illustre bien cet idéal, car aucune partie n'est décelable au premier coup d'œil. Dans *l'Éthique à Nicomaque*, on retrouvera également une telle préoccupation marquée pour la condition d'autosuffisance (ne pas avoir besoin de rien d'autre) et d'unité (avoir rassemblé ses parties), principalement aux livres I et X.

¹⁹⁴ *E.N.*, Paris, Vrin, p. 409, n. 2.

¹⁹⁵ Jean-Louis Labarrière, « Comment vivre la vie de l'esprit ou être le plus soi-même », in P. Destrée (éd.) *Aristote : bonheur et vertus*, Paris, PUF, 2002, p. 93, n.1.

Au chapitre 5 du livre I, Aristote introduit donc le critère d'autosuffisance par le biais de l'argument d'adjonction. Dans ces passages, on discute du bonheur en tant que « souverain bien », c'est-à-dire que nous recherchons cette fin parfaite pour elle-même, alors que les autres fins sont à la fois désirables pour elles-mêmes *et* pour autre chose¹⁹⁶. Par exemple, si nous prisons tellement l'honneur, le plaisir ou l'intellect, c'est parce que nous croyons que c'est par leur intermédiaire que nous deviendrons heureux. Aristote ajoute alors que par l'argument d'autosuffisance (*autarkeia*) on arrivera au même résultat, c'est-à-dire que l'*eudaimonia* est une fin parfaite et dernière.

Dans un premier temps, il précise que l'homme heureux n'est pas « autarcique » au sens où il est apte à vivre en solitaire, car l'homme, étant un animal politique, doit aussi subvenir aux besoins de sa famille, prendre soin de ses amis, de son prochain, etc. L'autosuffisance dont il est ici question n'est pas essentiellement sociale ni économique. L'*eudaimôn* n'a pas nécessairement à vivre hors des murs de la *polis* et on n'exige pas de lui qu'il cultive ses propres aliments et vive en autarcie en ce sens. Il est certes indispensable que nous atteignions la condition d'homme libre, mais ce n'est pas encore ceci que nous voulons cerner. Pour exprimer son propos, Aristote fera appel à l'argument d'adjonction (1097b7-21) qui semble conduire à cette conclusion : le bonheur est cette chose qui est désirable pour elle-même *et* qui contient les autres fins. Puisqu'elle est un terme final, on n'aura plus besoin de rien d'autre, l'addition d'un bien supplémentaire ne pourra la faire croître. D'un point de vue inclusiviste, cette fin, l'*eudaimonia*, embrasse alors tous les types d'activités nobles qui participent à la grandeur de l'être humain. Pour l'exclusiviste, cette fin ne s'assimilera qu'à un seul genre d'activité, celui du dieu-sagesse. Au

¹⁹⁶ *E.N.* I, 5, 1096a 15-1097b 7.

chapitre 12, par exemple, alors qu'Aristote critique la thèse hédoniste d'Eudoxe, il lit effectivement l'argument d'adjonction en ce sens :

Il pensait, en effet, que si le plaisir, tout en étant au nombre des biens, n'est jamais pris pour sujet d'éloge (*mê epainesthai*), c'était là un signe de sa supériorité sur les choses dont on fait l'éloge, caractère qui appartient aussi à Dieu et au bien, en ce qu'ils servent de référence pour tout le reste. [...] le bonheur rentre dans la classe des choses dignes d'honneur et parfaites (*tôn timiôn kai teleiôn*). Et si telle est sa nature, cela tient aussi, semble-t-il, à ce qu'il est un principe (*archê*), car c'est en vue de lui que tous nous accomplissons toutes les autres choses que nous faisons ; et nous posons le principe et la cause des biens comme quelque chose digne d'être honoré et de divin¹⁹⁷.

C'est donc en étant une fin dernière, un « principe », que le bonheur se distingue des biens simplement dignes d'éloge (*epaineta*). Les biens transcendants, qui servent de référence aux autres, se recourent en ce qu'ils se rattachent à la divinité, une et indépassable. Il faudra tout de même attendre le livre X avant que ce principe puisse clairement être identifié à la sagesse. D'ici là, on peut toujours soutenir que le bonheur est comparé à la divinité sans pour autant se fondre en elle.

Le problème de l'exigence d'autarcisation paraît être réglé définitivement au chapitre 7 du livre X. Dans ce passage, le texte est univoque : la sagesse s'avère être l'unique condition de notre autarcie. De toutes les activités pouvant être exercées par l'homme, celle-ci est la plus pure, car détachée du monde sensible. L'argument confronte directement l'inclusivisme en opposant l'homme sage à l'homme juste, qui devra se contenter d'un bonheur de deuxième ordre. Dans un premier temps, le Stagirite apparaît donc fortement exclusiviste, mais il laisse toutefois un mince espace aux autres possessions :

¹⁹⁷ E.N. I, 12, 1101b 26-1102a 4.

... ce qu'on appelle la pleine suffisance (*autarkeia*) appartiendra au plus haut point à l'activité de contemplation : car s'il est vrai qu'un homme sage (*sophos*), un homme juste, ou tout autre possédant une autre vertu, ont besoin des choses nécessaires à la vie (*tò zên anagkaiôn*), cependant, une fois suffisamment pourvu des biens de ce genre, tandis que l'homme juste a encore besoin de ses semblables envers lesquels ou avec l'aide desquels il agira avec justice [...], l'homme sage (*sophos*), au contraire, fût-il laissé à lui-même, garde la capacité de contempler, et il est même d'autant plus sage (*sophôteros*) qu'il contemple dans cet état davantage¹⁹⁸.

L'inclusivisme, dans cette perspective, ne concernerait que la *sophia* à laquelle il faudrait ajouter les « choses nécessaires à la vie » qui sont mentionnées comme simple étape préliminaire et conditionnelle, et non comme étant des agents promouvant activement notre bonheur. On a tous besoin des choses nécessaires (sommeil, nourriture, etc.), mais hormis cela, l'activité théorique est totalement indépendante du monde extérieur, on n'a qu'à se retourner vers soi-même et contempler les essences de ce qui est. Est-ce à dire que la satisfaction de nos besoins primaires est plus digne que l'action vertueuse ? De toutes les activités, la sagesse est la plus autarcique, les autres vertus intellectuelles viendront au second rang, accompagnées des vertus éthiques. L'apport des nécessités (dormir, se nourrir, etc.) est minime, parce qu'elles ne sauraient à elles seules faire de nous autre chose que des animaux. Au chapitre suivant, Aristote clarifie la place qui doit revenir à ce genre de biens :

Le bonheur de l'intellect semblerait aussi avoir besoin du cortège des biens extérieurs, mais seulement à un faible degré ou à un degré moindre que la vertu éthique. On peut admettre en effet, que les deux sortes de vertus aient l'une et l'autre besoin, et cela à titre égal, des biens nécessaires à la vie (quoique, en fait, l'homme en société se donne plus de tracas pour les nécessités corporelles et autres de même nature) [...]. Au contraire, l'homme livré à la contemplation n'a besoin d'aucun concours de cette sorte [*scil.* le concours de la richesse, de la force physique, d'amis, etc.], en vue du moins d'exercer son activité : ce sont même là plutôt, pour ainsi

¹⁹⁸ E.N. X, 7, 1177a 27-33.

dire, des obstacles, tout au moins à la contemplation ; mais en tant qu'il est homme et qu'il vit en société, il s'engage délibérément dans des actions conformes à la vertu : il aura donc besoin des moyens extérieurs en question pour mener sa vie d'homme¹⁹⁹.

En somme, si le sage a besoin de biens nécessaires c'est *pour* vivre, s'il lui faut d'autres biens naturels, ce sera *pour* accomplir de belles actions, mais pour ce qui est de la sagesse en tant que telle, nul n'est besoin de tout cela. Elle consiste en une activité pure que nous pourrions qualifier d'« auto-contemplative », c'est-à-dire qu'elle est vision intellectuelle d'objets intellectifs, regard en soi de soi. C'est donc au moment où le sage atteint cet idéal qu'il est parfaitement heureux ; les autres activités (du domaine de la *praxis* ou de la *poiêsis*) le contraindraient à quitter cet état et ainsi amoindrir son bonheur. Cela ne veut pas dire que le sage est inapte ou qu'il manque d'entrain sur le terrain de l'action. Aristote revient une troisième fois sur la question des choses nécessaires, pour dresser, cette fois-ci, un portrait résolument optimiste de la capacité du sage en situation pratique.

Au début du chapitre 9, on rappelle encore une fois que l'homme sage ne peut se passer des biens extérieurs, tels que la « bonne santé », « la nourriture et tous autres soins »²⁰⁰. Cependant, il ne cherche pas à les acquérir en grande quantité et cela même si l'action est une composante effective de son existence. Dans cet ordre d'idées, le sage Solon laissait entendre qu'« on peut, en possédant des biens médiocres, accomplir ce que l'on doit »²⁰¹, « alors sera heureuse la vie de l'homme agissant selon la vertu »²⁰². Aristote invoque ensuite un deuxième sage à son secours, Anaxagore. Celui-ci prétendait que l'homme heureux ne serait ni riche ni puissant (*dunastên*), contrairement à ce que la plupart des gens s'attendraient à voir : « car la

¹⁹⁹ *E.N.* X, 8, 1178a 23-1178b 7.

²⁰⁰ *E.N.* X, 9, 1178b 35-36.

²⁰¹ *E.N.* X, 9, 1179a 12-13.

²⁰² *E.N.* X, 9, 1179a 8-9. Aristote peut vouloir noter que, dans ces circonstances, on se trouve impliqué par un bonheur de second rang.

foule juge par les caractères extérieurs, qui sont les seuls qu'elle perçoit »²⁰³. La beauté de l'homme heureux est donc intérieure, émanant de son âme. Le Stagirite aurait pu donner l'exemple de Socrate qui, malgré une piteuse apparence physique et la modestie de sa fortune, fut un illustre philosophe. Les biens extérieurs doivent donc se limiter à camper le rôle de « nécessités », on ne prendra que ce qui suffit à sa santé et aux actions justes. La vision des causes premières, par contre, doit être poursuivie autant qu'on le peut, car c'est en l'accomplissant qu'on « se suffit le plus pleinement à soi-même » (*autarkestatos*)²⁰⁴.

En somme, la *sophia* est une activité parfaitement autarcique, et c'est par son entremise que l'homme devient « le plus autarcique », sans pour autant quitter totalement le monde sensible et devenir absolument autosuffisant à l'instar de dieu. Trois niveaux d'autarcisation paraissent être mis en lumière :

- 1) Pour vivre, en tant qu'homme, on a besoin de vivres, d'être en santé...
- 2) Pour la vertu, on a besoin de facteurs externes (amis, force physique, occasions...)
- 3) Pour la contemplation, on n'a besoin de rien, que de soi-même comme intellect

L'homme sage pourrait bénéficier de l'aide de collaborateurs, mais seulement pour renforcer son activité, qui pouvait déjà avoir cours sans eux. Elle est aussi un dernier terme du fait qu'elle est choisie pour elle-même, à la différence des activités pratiques qui servent à produire un certain avantage en plus de l'action elle-même²⁰⁵. La *sophia* pourrait donc servir de point de référence aux autres biens, comme le stipulait

²⁰³ *E.N.* X, 9, 1179a 16-17.

²⁰⁴ *E.N.* X, 7, 1177a 35-1177b 1.

²⁰⁵ *E.N.* X, 7, 1177b 35-1177b 1-16. Comme le loisir qui est apprécié pour lui-même, le sage trouve son plaisir dans l'activité contemplative. Elle est d'ailleurs justement exercée en période de loisir, sans quoi on est esclave des tâches mondaines, citoyennes ou guerrières.

l'argument d'adjonction. Par exemple, nous nous satisferons de la quantité de biens extérieurs nécessaires à la vie théorétique, qui en constitue l'horizon. Afin d'éprouver davantage l'hypothèse exclusiviste, nous nous tournerons maintenant du côté de l'« argument fonctionnaliste » qui postule un « propre » de l'homme garant de son bonheur.

1.2 *L'argument fonctionnaliste*

L'« *ergon* argument », comme l'ont consacré les Anglo-saxons, pose l'un des axiomes fondamentaux de l'éthique péripatéticienne, car il prend acte de toute la distance séparant l'homme de dieu. À vrai dire, l'homme se trouve à mi-chemin entre les espèces animales les plus primitives et les vivants parfaits, les dieux. C'est le destin même de l'être humain qui est en jeu, la qualité de son existence oscille entre ces deux pôles. Le point de départ de cette enquête est la question « l'homme a-t-il une fonction (*ergon*) qui le distingue des autres espèces animales ? ». Nous savons que chaque partie de notre corps a sa fonction propre, mais en est-il de même de l'homme considéré globalement ? Si on répond par l'affirmative, alors l'exercice de cette « tâche » nous rendra heureux. Au chapitre 6 du livre I, on insistera sur la rationalité humaine qui nous élève au-dessus de la condition des autres animaux, en raison du faible développement de leur âme. Les plantes sont limitées aux fonctions de croissance, nutrition et production (stade « végétatif »), d'autres animaux peuvent ajouter la fonction perceptuelle, etc., mais seul l'homme possède la rationalité (*tò logon*). Au dixième livre, ce privilège de l'homme sera relativisé. Il ne suffit plus de s'éloigner de la nature animale pour atteindre la félicité, il faut également s'assimiler au dieu, imiter son exemple. Si ces deux mouvements se confondent l'un avec l'autre,

le livre X ne parlera plus d'*ergon* propre à l'homme, mais plutôt de cette nature (*suggeneia*) que nous partageons avec les dieux.

Ainsi, au livre I, les interprètes inclusivistes (Hardie, Ackrill) remarqueront que la rationalité défendue par Aristote recouvre beaucoup plus de possibilités que l'étroite *sophia* du livre X. On semble faire allusion une première fois au problème du propre de l'homme au chapitre 3, à l'occasion de l'examen des trois genres de vie. Aristote soutient que l'objet recherché par la vie de type politique ne peut être l'honneur, car ce bien est « trop superficiel » (*epipolaioteron*), c'est-à-dire qu'il dépend davantage de ceux qui l'offrent que de celui qui le reçoit²⁰⁶. Le Philosophe précise : « or nous savons d'instinct que le bien est quelque chose de personnel (*oikeion ti*) à chacun et qu'on peut difficilement nous ravir (*dusaphaireton*) »²⁰⁷. Cette « propriété » inaliénable est donc à trouver dans l'âme. Si on suit la voie politique, ce peut être la vertu. Et si l'on préfère la voie théorique, ce sera une activité contemplative. La perspective de l'*oikeion* préfigure alors l'argument fonctionnaliste en tournant l'examen vers les propriétés de l'âme, mais on n'est pas encore dans une étude différenciative des stades de psyché animale.

Au sixième chapitre, l'auteur aborde directement la question en introduisant des notions chères au traité *De l'âme*. Tout d'abord, il semble qu'il faille que l'homme puisse dépasser le simple fait de « vivre », comme le font les végétaux. Les animaux supérieurs (cheval, bœuf...) ont aussi la faculté sensitive, mais ce n'est pas encore assez pour définir le standard humain : « reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle (*tou logon*) de l'âme, partie qui peut être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise (*epipeithês*) à la raison et, d'autre part, au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée »²⁰⁸. Aristote préférera plus

²⁰⁶ *E.N.* I, 3, 1095b 23-25.

²⁰⁷ *E.N.* I, 3, 1095b 25-26.

²⁰⁸ *E.N.* I, 6, 1098a 2-4.

particulièrement cette deuxième part, car elle est une vie de la pensée « *kat'energeian* », donc plus authentique que la partie obéissante de la raison, qui s'avère trop passive. Par la suite, il joindra à sa définition la qualité de « vertu », parce que si la tâche de l'homme est de posséder activement la raison, il peut s'en servir bellement ou de travers. La première définition de la fonction humaine cernait une « activité de l'âme conforme à la raison »²⁰⁹, tandis que la deuxième se fait plus exigeante : « le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu, et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles »²¹⁰. C'est là la plus importante définition du bonheur au livre I. D'une certaine manière, l'« *ergon* argument » stipule que nous devons exercer notre faculté rationnelle de façon optimale : c'est ainsi qu'on creusera le plus la distance entre l'homme et l'animal.

Le livre X s'exprime en termes plus positifs : il faut tendre vers la condition divine, s'immortaliser autant que faire se peut. Au chapitre 7, l'auteur concède que l'homme ne peut être parfaitement sage durant une vie complète : « car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous »²¹¹. Cet élément divin, supérieur au composé, est l'intellect (*noûs*) et son activité vertueuse (la *sophia*) se révèle être tout aussi divine, mais n'est pas dévoilée tout de suite. Aristote se contente d'indiquer qu'il ne faut pas se borner à penser (*phronein*) des choses mortelles, alors que « l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui »²¹². L'argument fonctionnaliste pointait dans cette direction, sans toutefois spécifier que cette partie avait un caractère divin. Ici, c'est décidément le nerf de l'argument : on oppose le mortel à l'immortel, l'humain au divin, le composé à

²⁰⁹ *E.N.* I, 6, 1098a 7-8. C'est d'ailleurs, comme le remarque Tricot, la définition du bonheur qui apparaît dans l'*Éthique à Eudème*, II, 1, 1219a 18-23.

²¹⁰ *E.N.* I, 6, 1098a 16-17.

²¹¹ *E.N.* X, 7, 1077b 26-27.

²¹² *E.N.* X, 7, 1077b 32-34.

l'intellect, etc. C'est ce nouveau clivage qui permettra un contraste tranché entre le monde de l'éthique et le monde théorétique, comme si la morale était indigne du sage. Chose certaine, elle est indigne du dieu.

Le philosophe ne peut se diviniser tout à fait, mais il peut à tout le moins pratiquer la vertu qui le rendra le plus semblable aux dieux, la sagesse. C'est ce qu'Aristote défend en recourant à des arguments théologiques. Puisque toutes les actions de type pratique apparaissent « mesquines et indignes » des dieux, et que nous reconnaissons que les dieux sont *actifs*, il faut admettre que « l'activité de Dieu, qui surpasse toutes les autres, ne saurait être que théorétique »²¹³. Ainsi donc, dieu est pure pensée. On a établi sa nature, son essence. L'homme n'a plus qu'à suivre son exemple s'il espère atteindre son but : « de toutes les activités humaines celle qui est la plus apparentée (*suggenestatê*) à l'activité divine sera aussi la plus grande source de bonheur (*eudaimonikôtatê*) »²¹⁴. En fait, on ne dit pas que la *sophia* est la plus importante « source de bonheur » (périphrase utilisée par Tricot) parmi plusieurs, mais que plus on contemple parfaitement, plus on sera heureux. Elle devient la pierre de touche de l'*eudaimonia*. À l'autre extrémité du spectre, l'on peut remarquer « que les animaux autres que l'homme n'ont pas de participation au bonheur, du fait qu'ils sont totalement démunis d'une activité de cette sorte »²¹⁵. Si le propre de l'homme ne se trouve pas dans l'animalité, son bonheur non plus. Il y a une part divine en lui qui peut lui assurer une félicité authentique : « en effet chez les dieux la vie est tout entière bienheureuse (*makarios*), comme elle l'est aussi chez les hommes, dans la mesure où une certaine ressemblance (*homoiôma*) avec l'activité divine est présente (*huparchei*) en eux »²¹⁶. Il ne fait donc plus de doute que l'argument théologique du livre final assimile l'« être heureux » avec l'« être sage » : « Le bonheur est donc coextensif à la contemplation, et plus on possède la faculté de contempler, plus aussi

²¹³ *E.N.* X, 8, 1178b 18 et b 22-23.

²¹⁴ *E.N.* X, 8, 1178b 23-24.

²¹⁵ *E.N.* X, 8, 1178b 24-25.

²¹⁶ *E.N.* X, 8, 1178b 26-27.

on est heureux, heureux non pas par accident, mais en vertu de la contemplation même »²¹⁷. Autrement dit, l'activité théorique participe essentiellement à notre bonheur. Étant donné que cet exercice comporte aussi des degrés, on peut présumer que la *sophia* en constitue le point culminant, en sa qualité de savoir absolu. Au chapitre suivant (X, 9), après avoir concédé que l'homme sage doit nécessairement posséder quelques biens extérieurs, Aristote réitère cette position en ajoutant que si :

... les dieux prennent quelque souci pour les affaires humaines, ainsi qu'on l'admet d'ordinaire, il sera également raisonnable de penser, d'une part qu'ils mettent leur complaisance dans la partie de l'homme qui est la plus parfaite (*tô aristô*) et qui présente le plus d'affinité (*tô suggenestatô*) avec eux (ce ne saurait être que l'intellect), et, d'autre part, qu'ils récompensent généreusement les hommes qui chérissent et honorent le mieux cette partie, voyant que ces hommes ont le souci des choses qui leur sont chères à eux-mêmes, et se conduisent avec droiture et noblesse (*orthôs te kai kalôs Prattontas*). Or que tous ces caractères soient au plus au point l'apanage du sage (*tô sophô*), cela n'est point douteux²¹⁸.

Dans cet extrait, Aristote démontre que ses bases théologiques sont ouvertes aux changements de perspective : s'il vient d'établir que les dieux ne sont tournés que vers eux-mêmes, il se met à discuter la possibilité qu'ils puissent se soucier du sort de l'homme car « on l'admet d'ordinaire » (*hôsper dokei*). Donc, le dieu ne s'intéresse nullement à l'humanité de l'homme, mais peut s'intéresser à la divinité en lui, tout comme il existe une réelle amitié entre sages car « ... l'ami est un autre soi-même »²¹⁹. Corollairement à cet argument, on fait état d'un agir droit et noble. Deux explications sont possibles : soit l'homme doit s'acquitter de deux tâches conjointes (se comporter avec moralité en plus de contempler) soit on réduit le champ de l'action aux soins de l'intellect (en d'autres termes, à la *philo-sophia*). Chose certaine, c'est le *sophos* qui cumule ces deux fonctions, on dit même qu'ils sont « l'apanage du

²¹⁷ *E.N.* X, 8, 1178b 29-31. Harris Rackham traduit: « Happiness therefore is co-extensive (*diateinei*) in his range (*ep'hoson*) with contemplation », Loeb Classical Library, p. 625,

²¹⁸ *E.N.* X, 9, 1178a 24-30.

²¹⁹ *E.N.* IX, 4, 1106a 31-32.

sage », il ne peut donc s'agir de vulgaires talents pratiques. On ne peut identifier clairement de quoi il s'agit si on adopte l'interprétation inclusiviste dans ce cas-ci.

S'apparenter aux dieux, cela signifie dépasser le simple fait de vivre qui correspond à l'état animal, aux nécessités. On passe aussi outre à la condition humaine, qui est un combat éthique contre ses passions dévorantes, un partage politique de récompenses et châtements, une lutte incessante pour faire régner la justice. Cette doctrine de l'« apparemment » concorde avec l'« *ergon* argument » du livre initial, en poussant toutefois ses conclusions nettement plus avant. Il faut noter que l'argument fonctionnaliste ne figure pas à proprement parler parmi les « huit raisons », comptabilisées par Tricot, pour prouver que le bonheur consiste dans la *sophia*. On peut le rattacher au septième argument qui souligne, selon les mots de Tricot, que « l'activité théorique est celle [*scil.* l'activité] de ce qu'il y a de divin en l'homme »²²⁰, ainsi qu'au huitième argument qui affirme que « la contemplation est la véritable vie de l'homme »²²¹. L'adéquation de ces trois types d'arguments est tout de même évidente, l'idée étant de mettre sur un pied d'égalité sagesse, divinité et félicité. L'homme doit aspirer indistinctement à ces trois excellences qui se recourent étroitement. Nous pouvons à présent examiner le troisième argument de la liste tricotienne, qui est tout aussi fondamental.

1.3 *L'inscription de Délos*

Il est parfois tentant de croire que l'*Éthique à Eudème* serait plus inclusiviste que l'*Éthique à Nicomaque*, d'autant plus qu'elle s'ouvre sur une note « inclusive », assimilant trois caractères d'excellence, le bon, le beau et le plaisant :

²²⁰ *E.N.*, p. 512, n. 4. L'énonciation de cet argument se trouve en *E.N.* X, 7, 1177b 26-1178a 2.

²²¹ *E.N.*, p. 514, n. 2. Aristote en *E.N.* X, 7, 1178a 2-8. Il y aura ensuite quatre autres arguments en faveur de la vie théorique.

L'homme qui, à Délos, dans la demeure du dieu, exprimait son opinion personnelle en la faisant inscrire sur le portique du temple de Léo, distinguait entre le bon (*tò ... agathon*), le beau (*tò kalon*) et le plaisant (*tò hêdu*), toutes ces qualités ne pouvant appartenir au même être [...]. Mais nous, nous n'allons pas lui donner notre accord : le bonheur, la plus belle (*kalliston*) et la meilleure (*ariston*) des choses, est aussi la plus plaisante (*hêdiston*)²²².

Ce point de départ est effectivement « inclusiviste » à sa manière, mais l'équivalent de ce passage peut aussi être trouvé en *E.N.* I, 9 (1099a 23-31)²²³. Ce qu'Aristote veut souligner par ces remarques, ce n'est pas que les trois « qualités » ont toutes le même contenu définitionnel, mais qu'elles apparaissent réunies à leur plus haut niveau dans la notion d'*eudaimonia*. Comme si l'*agathon*, le *kalon* et l'*hêdu* étaient des propriétés distinctes, alors que l'*ariston*, le *kalliston* et l'*hêdiston* réfèrent toutes à une même entité suprême, l'*eudaimonia*. Le traité nicomachéen soutient que : « tous ces attributs appartiennent à la fois aux activités qui sont les meilleures, et ces activités, ou l'une d'entre elles, celle qui est la meilleure, nous disons qu'elles constituent le bonheur même »²²⁴. Le bonheur embrasse donc cette triade d'attributs, mais il est possible qu'une seule activité, celle de la plus étincelante des vertus (probablement la *sophia*), supporte notre félicité. Alors que la définition du bonheur du chapitre 6 posait qu'il fallait viser la meilleure des vertus, on réintroduit ici l'équivoque, comme si la question de l'inclusivisme n'était pas réglée. Nous allons mettre en parallèle les considérations sur le plaisir au livre I avec celles du dernier livre, de façon à éclaircir sous un nouvel angle le rapport de renvoi entre ces deux textes.

²²² *E.E.* I, 1, 1214a 1-8. Trad. V. Décarie.

²²³ *E.N.* I, 9, 1099a 23-31. Ce passage de l'*E.N.* est aussi mis en relation avec le fait que les actions conformes aux vertus sont des « plaisirs », en plus d'être « bonnes et belles » (*agathai kai kalai*), *E.N.* I, 9, 1099a 20-23. L'*Éthique à Nicomaque* n'entre toutefois pas dans une analyse systématique de la *kalogathia* comme on le fait en *E.E.*, VIII. L'*Éthique à Eudème* demeurera plus « inclusiviste » (plus platonicien ?) de ce point de vue.

²²⁴ *E.N.* I, 9, 1099a 28-31.

Dans un premier temps, Aristote donne une image dépréciative de ce qu'est une vie vouée à la chasse du plaisir. Au troisième chapitre, où il expose les trois principaux genres de vie rivalisant quant à l'atteinte du bonheur, il décrit en ces termes les hédonistes vulgaires :

La foule (*hoi ... polloi*) et les gens les plus grossiers disent que c'est le plaisir [*scil.* qui mène au bonheur] : c'est la raison pour laquelle ils ont une préférence pour la vie de jouissance (*apolaustikon*) [...]. La foule (*hoi ... polloi*) se montre véritablement d'une bassesse d'esclave en optant pour une vie bestiale, mais elle trouve son excuse dans le fait que beaucoup de ceux qui appartiennent à la classe dirigeante ont les mêmes goûts qu'un Sardanapale²²⁵.

Dans ces lignes, le Stagirite procède de manière ascendante de l'opinion de la plupart des gens (bonheur = plaisir²²⁶) à celle de gens plus raffinés (bonheur = réalisations politiques) à celle de peu de gens (bonheur = vision des essences). De sorte qu'on peut avoir l'impression que les hédonistes sont comparés aux *animaux* (« vie bestiale »), les politiques sont les *hommes* de la cité, tandis que les derniers sont *rarissimes* (mais on ne précise pas leur rang). Les premiers commettent l'erreur d'être plongés dans l'immédiat sensible : on imite l'exemple des puissants (cruels ou non), sans pousser plus avant sa réflexion. Le chapitre 2 esquissait éloquemment la représentation que la foule se fait du bonheur : « en ce qui concerne la nature du bonheur [...], les réponses de la foule (*hoi polloi*) ne ressemblent pas à celles des sages (*tois sophois*). Les uns, en effet, identifient le bonheur à quelque chose d'apparent (*tôn enargôn ti*) et de visible (*phanerôn*), comme le plaisir, la richesse ou l'honneur »²²⁷. L'honneur pris en ce sens n'est pas digne de l'homme politique, parce

²²⁵ *E.N.* I, 6, 1099a 16-22.

²²⁶ La foule peut aussi faire grand cas de la richesse matérielle, mais cet objectif est aussitôt disqualifié par Aristote, car il n'est qu'un moyen en vue d'autre chose qui n'est pas le bonheur. Il ne peut donc précéder immédiatement, il ne sert qu'à acquérir un autre moyen en vue du bonheur. Ce but diffère téléologiquement de « l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute vertu quelconque [...], car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux », *E.N.* I, 5, 1097b 2-6.

²²⁷ *E.N.* I, 2, 1095a 21-23.

qu'il concerne un simple désir de puissance et non la volonté de faire le bien. Au niveau du vulgaire, on a plus affaire à un type d'individu (l'ignorant) qu'à un amateur lié à un objet particulier (honneur, richesse, plaisir, etc.). En fin de compte, on comprend pourquoi le livre X ne confrontera plus que deux genres d'individus, le contemplateur et le vertueux. La notion de « plaisir » n'aura pas pour autant été tout à fait discréditée.

En *E.N.* I, 9 (1099a), le Stagirite rappelle que chacun ressent du plaisir par rapport à l'objet qu'il affectionne : l'amateur de cheval (*philippos*), l'amateur de spectacle (*philothêdros*), l'amateur de vertu (*philaretos*), l'amateur du beau (*philokalos*)... Le problème de l'*apolaustikos* ne relève donc pas du plaisir lui-même, mais du fait qu'on prend plaisir aux mauvaises actions, aux desseins ignobles. On distingue alors les plaisirs naturels de ceux dévoyés : « chez la plupart des hommes les plaisirs se combattent par ce qu'ils ne sont pas des plaisirs par leur nature même »²²⁸. À vrai dire, ces plaisirs artificiels sont illusoires, ils ne sont rien. Chez l'homme de bien, le plaisir est réel et est inhérent à son action, il n'a donc pas à le trouver « ailleurs ». D'autre part, on peut même affirmer que nul n'est véritablement vertueux s'il ne se réjouit pas des nobles actions. Même si on fait état, au livre I, de trois genres de vie nettement circonscrits, l'opposition est surtout tangible entre le « vertueux » et le « vulgaire » (qu'on pourrait appeler le « *phaulos* »), laissant ouvert la discussion à savoir en quoi l'adepte de la vie théorique est plus heureux que l'homme moralement bon. Le livre X portera davantage son attention sur ces deux rivaux.

À la fin du chapitre X, 5, on revient sur les observations du livre liminaire, en partageant minutieusement la part de plaisir impartie aux genres de vie supérieurs. En premier lieu, Aristote discrimine les plaisirs honnêtes des plaisirs honteux, qui ne

²²⁸ *E.N.* I, 9, 1099a 12-13.

méritent même pas leur nom d' « hêdonê ». Une fois les plaisirs des vulgaires mis de côté, on se demande quel plaisir particulier est proprement humain. Parmi les activités humaines, deux types de plaisir peuvent être décelés :

... que l'activité de l'homme parfait et jouissant de la béatitude (*teleiou kai makariou andros*) soit une ou multiple, les plaisirs qui complètent ces activités seront appelés au sens absolu (*kuriôs*) plaisirs propres de l'homme, et les autres ne seront des plaisirs qu'à titre secondaire (*deuterôs*) et à un moindre degré (*pollostôs*), comme le sont les activités correspondantes²²⁹.

Dans les chapitres suivants, il n'y aura aucun doute quant à l'identité de ces deux sortes d'activité, la première est théorique, l'autre est pratique. On a éliminé d'emblée les activités vulgaires, qui ne sont que turpitudes, égarements. Il ne reste qu'à cerner l'activité la meilleure, la sagesse : « Nous pensons encore que du plaisir doit être mélangé au bonheur ; or l'activité selon la sagesse (*sophian*) est, tout le monde le reconnaît, la plus plaisante (*hêdistê*) des activités conformes à la vertu »²³⁰. Cet argument constitue la troisième des « raisons » (pour lesquelles le bonheur serait d'origine théorique) dénombrées par Tricot. De manière abrupte, on répond à la condition posée par l'analyse de l'inscription délienne concluant que le bonheur devait être soutenue par une activité « *hêdiston* »²³¹. Dans ce contexte-ci, l'auteur poursuit en arguant qu'il est naturel que, de toutes les vertus intellectuelles, celle qui détient le savoir surpasse téléologiquement les autres : « la philosophie (*hê philosophia*) renferme de merveilleux plaisirs sous le rapport de la pureté et de la stabilité, et il est normal que la joie de connaître soit une occupation plus agréable que la poursuite du savoir »²³². Le *philosophos* est l'amateur de sagesse, celui qui prend plaisir à ce qui existe divinement et récolte en retour un plaisir tout aussi divin.

²²⁹ E.N. X, 5, 1176a 26-29.

²³⁰ E.N. X, 7, 1177a 22-24.

²³¹ Puisque la *sophia* est la plus grande vertu, on peut supposer qu'elle sera également « *ariston* » et peut-être « *kalliston* », en ce sens qu'elle est divine et *timiôtatê*.

²³² E.N. X, 7, 1177b 25-27.

La recherche de la vérité est un *devenir*, tandis que la vérité *est* de tout temps. La sagesse trône au-dessus du devenir, étant la vision stable d'entités éternelles. Les autres vertus rationnelles s'investiront dans les sciences, en quête de vérités, ou dans le champ de l'action, oeuvrant à la résolution de problèmes pratiques.

Un peu plus loin (toujours au chapitre 7), un autre argument viendra appuyer cette thèse : l'activité suprêmement agréable devra refléter le « propre » de l'homme. Comme le faisait voir l'argument fonctionnaliste, la partie la plus fondamentale de notre être est l'intellect (*noûs*) et sa vertu, la *sophia*, est à la fois d'ordre céleste et ce qui nous est le plus intrinsèque. On soutenait donc que « ... l'activité de l'intellect, activité contemplative, paraît [...] posséder un plaisir achevé qui lui est propre (et qui accroît au surplus cette activité) »²³³. Ainsi, un plaisir supérieur spécifique appartient à l'intellect et a son utilité en ce qu'il consolide l'opération contemplative en la nourrissant d'agréables sentiments. Dans cette optique, l'intellect suffit à rendre heureux n'importe quel homme, s'il parvient à vivre selon son mode propre :

Il serait alors étrange que l'homme accordât la préférence non pas à la vie qui lui est propre, mais à la vie de quelque chose autre que lui. [...] ce qui est propre (*tò ... oikeion*) à chaque chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent (*kratiston*) et de plus agréable (*hêdiston*) pour cette chose. Et pour l'homme, [...] ce sera la vie selon l'intellect²³⁴.

Cette citation confirme que la vie intellectuelle est pour Aristote « la plus agréable ». On répond donc à l'exigence délienne une seconde fois. L'hédonisme du livre conclusif est en accord avec celui du premier, à la condition de reconnaître qu'une certaine tripartition fut respectée du début à la fin. La divergence principale entre les deux parties du traité semble tenir au fait qu'on étudie plus systématiquement l'échelon supérieur de cette tripartition (le plaisir intellectif) au livre X.

²³³ *E.N.* X, 7, 1177a 18-22.

²³⁴ *E.N.* X, 7, 1178a 3-8.

En dernière analyse, peut-on prétendre que le livre X fut confectionné pour répondre rigoureusement, point par point, au livre I ? Sûrement pas : les premières investigations sont trop multiformes et foisonnantes pour pouvoir être réduites à huit conditions nettement circonscrites. Comme nous l'avons vu, par exemple, les considérations sur notre propriété divine, l'intellect, ne reprennent pas tel quel les termes de l'« *ergon* argument ». Avant toute chose, les huit raisons invoquées au livre X se révèlent être des caractères de la *sophia* plaidant en faveur du genre de vie exclusivement théorique. Ces remarques formulent un état utopique, le bonheur « parfait », qui repousse au second plan les préceptes moraux concernant la justice particulière. L'exigence d'autarcisation spécifie que l'activité théorique est exceptionnelle en ce qu'elle est absolument autarcique. Pourtant, l'homme pratiquant les vertus théorétiques ne sera jamais totalement indépendant du monde sensible, bien qu'il tende à l'être. Quant à l'argument de l'assimilation à son soi véritable, il nous apprend que pour accomplir sa destinée d'être humain, il faut soigner notre part divine, se détachant du reste, relégué au rang d'altérité. L'immortalisation ne se réalise plus par des actes héroïques, comme dans les épopées homériques, mais par une science intérieure à la portée des philosophes, mais invisible aux ignorants. La reprise de l'argument hédoniste tend aussi à montrer que la vie d'en haut nous comble émotivement, car il faut bien sûr que le bonheur soit caractérisé, en partie, par son aspect plaisant et satisfaisant. L'inclusivisme du livre X ne recouvre que des caractères d'excellence qui perdent de leur force aux niveaux inférieurs, ceux de la politique et de la nécessité. Bref, le niveau divin inclut toutes les entités divines ainsi que leurs propriétés, mais exclut tout le reste. Ce dehors englobe toutefois des mondes tout aussi vitaux que ceux de l'éthique et des choses nécessaires à notre survie.

Étant donné que le livre I n'est pas qu'une esquisse du livre X, on ne peut pas conclure que l'exclusivisme de l'eudémonisme aristotélicien puisse être « prouvé »

par une analyse du livre X. La grande majorité des commentateurs s'entendent pour approuver l'exclusivisme de cette section, même si on arrive difficilement à concilier cette autonomisation de la faculté théorétique avec l'ensemble du traité d'éthique qui a pour sujet la conduite de la vie humaine, donc l'examen des vertus particulières. Il est tentant de resituer le livre X dans la perspective globale de l'*Éthique à Nicomaque*, en recomposant les trois parties qui constituent l'être humain, en fonction des genres de vie : la tête (vertus théorétiques), le cœur (vertus politiques), le bas du ventre (désirs et passions). Nous avons toutefois remarqué que les chapitres X,6 à X,9 ont méticuleusement isolé la *sophia*, qui peut répliquer à la plupart des exigences instituées au cours des premiers chapitres. La sagesse est certainement la vertu-reine de l'*Éthique à Nicomaque*, affirmant ainsi sa place privilégiée parmi les éléments contribuant au bonheur humain. Tout inclusivisme, même s'il est compréhensiviste, doit prendre note de l'inévitable hiérarchisation des biens, du sommet (*sophia*) à la base (les biens naturels). Une *eudaimonia* « parfaite » signifierait une vie retranchée dans notre esprit seul, indépendante de notre existence sensible qui est néantisée. Aristote laisse tout de même entendre que l'exercice de l'éthique possède un bonheur qui lui est propre, bien qu'imparfait. Il appartient maintenant aux exclusivistes d'expliquer la raison pour laquelle la *sophia* doit être coupée des autres biens, au détriment de vertus théorétiques majeures telle la *phronêsis*, de manière à déprécier la valeur intrinsèque de l'éthique. Sans un tel effort, l'exclusivisme demeurera incompréhensible à bien des lecteurs qui pensent, à l'instar de l'inclusiviste Kathleen Wilkes, que : « The rival version of the good life is simple to state but difficult, in its extreme implausibility, to understand »²³⁵.

²³⁵ Kathleen V. Wilkes, « The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics », *Mind*, 1978, p 342. Citée dans notre introduction, p. 18.

CHAPITRE II

JUSTIFIABILITÉ DE L'EXCLUSIVISME

Dans ce dernier chapitre, nous essaierons d'interpréter le rapport hiérarchique liant les deux principaux genres de vie. En réalité, nous devrions parler de « rapports hiérarchiques » au pluriel, car Aristote multiplie les angles d'approche et les types d'argumentaire. Nous allons tenter d'exposer deux perspectives générales par lesquelles l'interprète de l'eudémonisme aristotélicien pourrait investir cet épineux problème. Pour commencer, on peut étudier les divers paliers de bonheur à l'aide d'une classification des biens introduite par le Stagirite dans ses ouvrages d'éthique. Cette hiérarchie réfère à deux classes supérieures de biens : l'ordre du *timion*, auquel se rattache l'*eudaimonia* en tant que bien suprême, puis l'ordre de l'*epaineton*, où l'on retrouve les actes de justice. Grâce à ce schéma, nous pourrions apercevoir des traits qui caractérisent le type d'autorité exercé par le premier palier sur ses subordonnés (relation de « cause finale »), en plus de nous éclairer quant à la nature de chacun de ces ordres. Le schéma nicomachéen (I, 12) sera mis en rapport avec celui des *Magna Moralia* I, 2, qui est plus élaboré, mais dont la leçon diverge aussi quelque peu. Ensuite, nous terminerons notre recherche avec une réflexion sur le rôle général de l'*eudaimonia* dans le cadre du traité, relativement à sa qualité de fin dernière. Si le livre I assure que tous recherchent (et doivent rechercher) le bonheur, et que le livre X certifie que seul le sage accède au bonheur parfait, la notion de bonheur comportera donc une dimension largement « protreptique ». Enfin, ces mises au point nous permettront de mieux nous positionner par rapport au débat inclusivisme-exclusivisme qui divise les commentateurs contemporains.

2.1 Hiérarchisation des biens : le timion et l'épaineton

En classifiant l'*eudaimonia* selon les différents types de bien, Aristote nous apprend quel est son statut, puis quels sont ses semblables et ses subordonnés. Dès l'*Éthique à Nicomaque* I, 12, on peut observer que l'*eudaimonia* appartient au niveau des biens dignes d'honneur (*timia*), rang le plus élevé de l'échelle des êtres, étant celui réservé aux entités transcendantes. Du même souffle, on se rend compte que ce rang est coupé du monde des vertus, caractérisant le niveau des biens dignes d'éloge (*epaineta*). Si nous pouvions démontrer que la *sophia* est un *timion* d'exception au même titre que l'*eudaimonia*, ce serait une preuve de plus que le livre I s'approche du livre final. Pourtant, à la fin du livre I (1103a 3-7), on pave davantage la voie à une division entre les vertus intellectuelles et morales qu'à un isolement de la *sophia* sur les autres vertus. Les « vertus dianoétiques », si ce sont elles qui correspondent au niveau des *timia*, sont pour la plupart en contact avec les vertus morales, car elles peuvent les orienter ou, en retour, être influencées par elles. Il faudra donc déterminer si le rang supérieur est tout à fait transcendant, à l'instar de l'*eudaimonia* et de la sagesse spéculative, et quels genres de critères de démarcation sont à l'œuvre dans ces distinctions opératoires. Pour ce faire, premièrement, nous allons démêler divers facteurs entrant en jeu dans l'ordonnement des types d'éloge. Nous en retiendrons deux principaux : la liaison téléologique entre les classes de bien et la trichotomie distinguant biens de l'âme, biens du composé et biens extérieurs. En dernier lieu, afin de vérifier nos thèses, nous pourrions nous référer aux *Magna Moralia* I, 2, qui explicitent grandement la classification esquissée par Aristote au premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*.

Le point de départ de cette typologie est bien sûr les genres de discours appréciatifs que l'on peut porter sur différents objets. Le chapitre 12 en évoque trois, en les hiérarchisant : l'objet « digne d'honneur » (*timion*), celui « digne de louange » (*epaineton*) et l'objet pouvant être « glorifié » (*egkômion*). Le degré de noblesse de quelque chose est alors révélé par la manière dont on le considère et le vénère. Une partie de sa valeur objective est ainsi mise en lumière. Le Stagirite souhaite montrer qu'on honore le bonheur comme une entité divine et non comme une vertu ou un acte héroïque qui aurait quelque effet bénéfique. Les simples louanges se font « par référence » (*di'anaphoras*) à quelque chose de supérieur et paradigmatique, c'est-à-dire les « réalités les plus nobles » (*tôn aristôn*)²³⁶, que nous traitons différemment : « ce que nous faisons, en effet, aussi bien pour les dieux que pour ceux des hommes qui sont le plus semblables aux dieux, c'est de proclamer leur béatitude (*eudaimonizomen*) et leur félicité (*makarizomen*) »²³⁷.

Ainsi, « honorer quelqu'un » signifie reconnaître son état de pleine réussite, de perfection. Il ne nous apporte rien, sinon un but à atteindre, un point de comparaison à égaler : « nul ne fait l'éloge du bonheur comme il le fait de la justice (*dikaion*), mais on proclame sa félicité (*makarizeï*) comme étant quelque chose de plus divin et de meilleur encore »²³⁸. Aristote rappelle un argument d'Eudoxe de Cnide qui cherche à faire croire que le plaisir est « la plus haute excellence ». D'après Eudoxe, si le plaisir compte parmi les biens, on n'en fait jamais l'éloge, ce qui est un signe d'ascendance sur les autres biens, « caractère qui appartient aussi à Dieu et au bien (*tôn theon kai tagathon*), en ce qu'ils servent de référence pour tout le reste (*talla anapheresthai*) »²³⁹. Les canons premiers du réel, en particulier en ce qui concerne les « biens », sont le Dieu et le Bien. Le bonheur se situe à côté de ceux-ci

²³⁶ *E.N.* I, 12, 1101b 20-22.

²³⁷ *E.N.* I, 12, 1101b 23-25.

²³⁸ *E.N.* I, 12, 1101b 26-27.

²³⁹ *E.N.* I, 12, 1101b 27-31. H. Rackham traduit: « as God and the Good are, because they are the standards to which everything else is referred », Loeb Classical Library, p. 59.

en sa qualité de bien suprême, étant ce à quoi tous les êtres humains aspirent en dernière instance :

... il résulte clairement de ce que nous avons dit, que le bonheur rentre dans la classe des choses dignes d'honneur et parfaites (*tôn timiôn kai teleiôn*). Et si telle est sa nature, cela tient aussi, semble-t-il, à ce qu'il est un principe (*archê*) car c'est en vue de lui que nous accomplissons toutes les autres choses que nous faisons (*prattomen*) ; et nous posons le principe (*tên archên*) et la cause des biens (*tò aition tôn agathôn*) comme quelque chose digne d'être honoré et de divin²⁴⁰.

Les biens dignes d'honneur sont indirectement « causes » des biens de ce monde. Ils ne se penchent pas au-dessous d'eux pour corriger les imperfections de ce monde, mais tendent à l'embellir par le désir de perfection qu'ils animent. Ces traits correspondent au dieu-sagesse d'Aristote en *Métaphysique* Λ, 7, qui est alors représenté comme étant un moteur premier, immobile, mettant tous les autres vivants en mouvement en étant pour eux l'ultime objet de désir ou d'amour²⁴¹. L'*eudaimonia* n'est peut-être pas exactement ce Dieu, mais elle s'apparente grandement à celui-ci en partageant la même caractéristique téléologique²⁴². Pour se confondre avec le dieu-sagesse, le bonheur devrait s'affirmer en tant que bonheur-sagesse, à la manière du

²⁴⁰ *E.N.* I, 12, 1101b36-1102a 4, pp. 79-80.

²⁴¹ Dans *Mét.* Λ, 7, le terme '*sophia*' n'apparaît aucune fois, mais elle est toutefois évoquée sans nuances : « Or la pensée, celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la pensée souveraine est celle du Bien souverain (*hê malista tou malista*) », *Mét.* Λ, 7, 1072b 18-19, pp. 174-175. Trad. J. Tricot. Au livre X, on mentionne d'ailleurs plus souvent le terme '*noûs*' que celui de '*sophia*', par exemple lorsqu'on parle d'une « vie selon l'intellect » (*ho kata tôn noûn bios*), *E.N.* X, 1178a 7-8 p. 514. *Mét.* Λ, 7, dira similairement : « La vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intelligence est vie (*hê ... noû energeia zôê*), et Dieu est cet acte même ; cet acte subsistant en soi, telle est sa vie parfaite (*zôê aristê*) et éternelle », *Mét.* Λ, 7, 1072b 26-28, p. 175 (nous ne prétendons pas ici que *bios* aurait le même sens que *zôê*). L'activité d'un intellect se pensant soi-même n'est pas qu'un attribut divin parmi tant d'autres, mais est dieu lui-même. Dans sa préface, Tricot notera en ce sens que l'objet du livre Λ est de montrer que Dieu, le moteur premier, « est esprit », p. 152.

²⁴² *Mét.* A, 2 (983a5-10) résume assez nettement ce que nous entendons par « dieu-sagesse » principal : « En effet la [science] la plus divine est aussi la plus précieuse (*timiôtatê*). Une science divine est celle qu'il serait le plus digne pour Dieu de posséder, et qui traiterait des choses divines. Or la Philosophie, seule, se trouve présenter ce double caractère ; Dieu paraît bien être une cause de toutes choses (*tôn aitiôn pasin*) et un principe (*archê*), et une telle science, Dieu seul, ou du moins dieu principalement, peut la posséder », p. 10. Trad. J. Tricot.

« bonheur parfait » du livre X. Pour mieux cerner ce dont la classe des *timia* se compose, on peut maintenant arrêter notre regard sur ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire les deux autres classes possibles.

D'entrée de jeu, le chapitre 12 annonce la rivalité entre deux classes de biens prépondérantes, laissant de côté les biens potentiels (*dunameis*), groupe dont le bonheur ne fait certainement pas partie. Seuls les deux niveaux supérieurs sont alors mis en relief, à la manière du livre X qui confronte les modes de vie contemplatif et politique. Ici, l'on soutient que les choses dignes d'éloge (les « *epaineta* ») ne sont pas tout à fait louées pour elles-mêmes, mais « par le fait de posséder une certaine qualité (*poion ti*) et d'être dans une certaine relation à quelque chose (*pros ti pôs echein*), car l'homme juste, l'homme courageux, et en général l'homme de bien et la vertu elle-même sont objet de louanges en raison des actions (*tàs praxeis*) et des œuvres (*tà erga*) qui en procèdent »²⁴³. Or dès le chapitre 4, à l'occasion d'une critique de la théorie des Idées, Aristote avait fermement établi qu'il fallait distinguer ontologiquement l'« antériorité » de la « postérité » : « ce qui est en soi (*kath'autô*), la substance (*ousia*), possède une antériorité naturelle à la relation (laquelle est semblable à un rejeton et à un accident de l'Être (*sumbebêkoti tou ontos*)) »²⁴⁴. En classifiant le Bien selon les catégories de l'Être, on peut dresser ce tableau partiel²⁴⁵ :

- 1) l'essence (*tô ti*) = Dieu et l'intellect

- 2) la qualité (*tô poiô*) = les vertus (*hai aretai*)
- 3) la quantité (*tô posô*) = la juste mesure (*tò metrion*)
- 4) la relation (*tò pros ti*) = l'utile (*tò chrêsimon*)
- 5) etc.

²⁴³ *E.N.* I, 12, 1101b 13-16.

²⁴⁴ *E.N.* I, 4, 1096a 20-23.

²⁴⁵ Ce tableau peut être constitué à partir du passage 1096a 23-27.

L'essentiel rejoint la sphère de l'Antériorité, tandis que toutes les autres catégories de l'Être révèlent des traits appartenant à la sphère éthico-politique, formes multiples qu'on peut rassembler sous le nom de 'Postériorité'. On peut comprendre que le *noûs*, par exemple, s'il est radicalement antérieur à tout être sensible, c'est, entre autres, par l'éternité que lui confère son statut de substance absolument immatérielle. De surcroît, puisque le Dieu tend à être assimilé à un intellect pur, il est normal qu'ils apparaissent côte à côte au sommet de la hiérarchie.

Le Philosophe insiste donc, dans son examen des types de célébration, sur le fait que les *epaineta* sont dépendantes des catégories de la qualité et de la relation : « et nous louons aussi l'homme vigoureux, le bon coureur, et ainsi de suite parce qu'ils possèdent une certaine qualité naturelle et se trouvent dans une certaine relation (*echein pôs pros*) avec quelque objet bon ou excellent (*agathon ti kai spoudaion*) »²⁴⁶. Les vertus pratiques de tout à l'heure étaient bonnes par le truchement d'actions et d'œuvres qui impressionnent par leurs effets (probablement parce qu'elles sont « utiles »), les vertus physiques sont aussi admirées par le fait d'être en relation avec une certaine grandeur, sans toutefois porter le Bien en elles-mêmes. La suite montrera que Dieu et le Bien sont des standards qui relèvent des *timia*, ceux auxquels se réfèrent les biens dignes d'éloge. Aristote confirme ensuite que la classe des *epaineta* doit être identifiée à celle de la vertu, dans la mesure où la vertu est la disposition à l'origine des actes moraux : « L'éloge s'adresse, en effet, à la vertu (*epainos tês aretês*) (puisque c'est elle qui nous rend aptes à accomplir les bonnes actions), tandis que la glorification (*egkômia*) porte sur les actes soit du corps soit de l'âme, indifféremment »²⁴⁷. Donc malgré la valeur moindre des *epaineta*, elles surpassent tout de même les biens résultants de leur action. Sans être tout à fait originaires, les vertus sont des dispositions intérieures, propriétés d'un individu donné. La causalité

²⁴⁶ *E.N.* I, 12, 1101b 16-18.

²⁴⁷ *E.N.* I, 12, 1101b 31-34.

qu'elles exercent peut être efficiente ou formelle, à la différence des *timia* qui n'influencent le cours des choses que de manière indirecte, en agissant comme « cause finale ». Toutes les vertus sont-elles de simples dispositions du caractère ?

Le chapitre suivant ira plus en profondeur en discernant les vertus intellectuelles et les vertus morales²⁴⁸. Compte tenu que l'âme se divise en une partie raisonnable, qui dirige, et une partie irrationnelle, qui écoute et obéit (à l'exception de la partie végétative qui est sourde à la raison), la vertu peut aussi se conformer à ce même découpage : les vertus intellectuelles (*aretai dianoêtikai*) appartiennent à la raison, alors que les vertus morales (*aretai êthikai*) sont davantage liées aux passions et ont davantage à écouter la voix de la raison. D'une part, la sagesse (*sophian*) l'intelligence (*sunestin*) et la prudence (*phronêsin*) caractérisent notre rationalité ; d'autre part, la libéralité et la modération sont des exemples d'excellence du caractère :

En parlant, en effet, du caractère moral de quelqu'un, nous ne disons pas qu'il est sage (*sophos*) ou intelligent (*sunetos*), mais qu'il est doux ou modéré. Cependant, nous louons (*epainomen*) aussi le sage en raison de la disposition (*kata tèn hexin*) où il se trouve, et, parmi les dispositions (*tôn hexeôn*), celles qui méritent la louange (*tàs epainetas*), nous les appelons des vertus (*aretas*)²⁴⁹.

Cet extrait rejoint les leçons du chapitre 12, en modifiant toutefois la vocation des choses dignes d'honneur : si la *phronêsis* compte parmi celles-ci, on tolère alors la présence d'une vertu qui joue un rôle éminemment éthique et politique, œuvrant à résoudre des problèmes d'ordre pratique. À vrai dire, on a l'impression que les vertus dianoétiques autres que la *sophia* se trouvent dans un entre-deux, n'étant ni tout à fait divines ni véritablement « éthiques ». C'est peut-être pourquoi on ne va pas jusqu'à affirmer nommément qu'elles sont '*timia*'.

²⁴⁸ Cf. *E.N.* I, 13, 1103a 1-10.

²⁴⁹ *E.N.* I, 13, 1103a 7-10.

Étant donné que l'*Éthique à Nicomaque* est peu explicite quant à la composition de la catégorie des choses honorables, on peut se rapporter avec profit au chapitre I, 2 des *Magna Moralia*, qui aborde brillamment la même problématique²⁵⁰. Les *Grands livres d'éthique* suggèrent donc quatre classes bien définies, laissant de côté l'« *egkômion* ». Les trois premières catégories sont les mêmes que dans l'*Éthique à Nicomaque* : les *timia*, les *epaineta* et les *dunameis*. Une quatrième catégorie s'ajoutera à la toute fin de l'examen : « the fourth and last class of good things comprises those which create (*poiêtikon*) and preserve (*tò sôstikon*) some other good »²⁵¹. En ce qui concerne le niveau supérieur, ce traité apporte d'intéressantes précisions : la chose digne d'honneur serait ce qui est divin (*tò theion*), excellent (*tò beltiston*), à l'instar de l'âme et de l'intellect, c'est ce qui est « primordial » (*tò archaioteron*), « principe » (*archê*) et autres choses du genre (*tà toiauta*)²⁵². On énumère davantage des traits du *timion* que des éléments de cet ensemble. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, on reconnaissait que « les dieux », ou encore « le Dieu et le Bien », faisaient partie de cette classe, à laquelle il fallait joindre l'*eudaimonia*. L'auteur des *Magna Moralia* enrichit cette liste de la *psuchê* et du *noûs*, qui sont également des entités immortelles de nature intellectuelle. Les autres caractères raffermissent aussi notre interprétation selon laquelle le *timion* est « principal » (une *archê*), est « premier » (*archaioteron*) et, ce qu'on savait déjà, il correspond au divin (*tò theion*) et à ce qu'il y a de plus haut (*beltiston*). Mais on ne sait toujours pas si les vertus de l'âme, les *aretai dianoêtikai*, doivent toutes ressortir à cette classe.

L'énoncé suivant laisse perplexe : la vertu (*hê aretê*) est une chose digne d'honneur (*timion*) tant qu'elle rend *spoudaios*, car on revêt alors la forme (*schêma*)

²⁵⁰ Cet ouvrage est probablement l'œuvre d'un disciple d'Aristote qui a voulu condenser la doctrine morale de son école. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une source de premier ordre pour éclaircir la classification des biens en rapport avec les types de discours appréciatifs.

²⁵¹ *M.M.* I, 2, 1183b 36-37, Loeb Classical Library. Trad. G. Cyril Armstrong.

²⁵² Voir *M.M.* I, 2, 1183b 21-23. Nous remanions quelque peu la lecture d'Armstrong car elle nous apparaît imprécise.

de la vertu²⁵³. On peut supposer que le sens est que la vertu en soi, *timion*, est à l'origine de la vertu qui se trouve ancrée dans la chair de l'homme bon (*spoudaios*), se manifestant extérieurement. Par exemple, la fin du livre I de l'*Éthique à Nicomaque* affirmait que « en parlant du caractère moral de quelqu'un, nous ne disons pas qu'il est sage [...]. Cependant nous louons (*epainomen*) aussi le sage en raison de la disposition où il se trouve »²⁵⁴. La vertu comporterait alors deux versants : un aspect intellectif invariable, de même qu'une projection multiple dans le sensible. Cela explique que les *Magna Moralia* ajoutent aussitôt : « On the other hand, the virtues themselves are examples of things commended (*epaineta*); since praise (*epainos*) attends upon the deeds (*praxeôn*) they inspire »²⁵⁵. Tout comme dans l'ouvrage nicomachéen, l'*epaineton* se rattache au domaine de l'action (lieu de l'*êthos*, de l'*hexis* et de la *praxis*). On spécifiait ensuite que les « actes » (*erga*), appréhendés d'un point de vue externe, relevaient de l'*egkômion*. Cette trichotomie s'apparente donc à la séparation des biens introduite au chapitre 8 de l'*Éthique à Nicomaque*, entre biens de l'âme, biens du composé et biens extérieurs. La classification générale du chapitre 12 rapporte toutefois un autre cas de figure : les *dunameis* forment la véritable troisième catégorie, elle a seulement été mise de côté à l'orée du chapitre.

Dans les *Grands livres d'éthique*, ces biens potentiels peuvent quand même être qualifiés de « biens extérieurs »²⁵⁶. Ils s'avèrent être l'autorité (*archê*), la richesse, la force physique (*ischus*), la beauté du corps (*kallos*), etc²⁵⁷. S'ils se

²⁵³ Voir *M.M.* I, 2, 1183b 25-27. Nous remanions quelque peu la lecture d'Armstrong car elle nous apparaît imprécise. « σχημα », selon le Bailly, signifie « manière d'être », « forme, figure, extérieur d'une personne », ou bien « attitude extérieure, manière d'être extérieure ».

²⁵⁴ *E.N.* I, 13, 1103a 7-10.

²⁵⁵ *M.M.* I, 2, 1183b 26-27.

²⁵⁶ La suite de l'argument montre clairement que ce sont des biens extérieurs : « it is an attribute of them all that they are conferred on us by fortune (*tuchên*) [...], all things [...] that come under this heading of "potentialities" are the gift of fortune (*apo tuchês*) », Aristote, *M.M.* I, 2, 1183b 33-36.

²⁵⁷ Voir *M.M.* I, 2, 1183b 28.

nomment biens « potentiels » (*dunameis*) c'est qu'ils reçoivent leur qualité positive selon l'usage qu'on en fait, donc d'en haut. Par exemple, un tyran ferait mauvais usage du pouvoir politique (*archê*), alors que le *spoudaios* réaliserait de grandes choses : « of these the good man has power to make good use, and the bad man (*hophaulos*) power to make evil use »²⁵⁸. Ainsi, les *dunameis* (3^e classe) acquièrent leur caractère excellent grâce à l'usage qu'en font les hommes vertueux, alors que ceux-ci (2^e classe) recevaient leur excellence du fait de poursuivre la divinité (1^{ère} classe). Il y a donc un lien de dépendance non-réciproque entre ces trois niveaux d'excellence. Le quatrième genre de bien s'insère toutefois difficilement dans cette logique. On dit simplement d'eux qu'ils préservent (*tò sôstikon*) et produisent (*poiêtikon*) quelque bien. Il semble que s'ils ne sont des biens qu'en tant qu'ils « sauvegardent » d'autres biens, ils dépendent donc d'un bien intrinsèque qui n'est pas en eux-mêmes, qui est même certainement dans autre chose, qui lui-même peut tirer son bien d'autre chose, ad infinitum. D'autre part, leur fonction est « poïétique », ce qui les place d'emblée en deçà des activités vertueuses (*praxeis*) qui ont leur fin en elles-mêmes. Le seul exemple donné par l'auteur est celui de la « gymnastique », qui sert à produire et préserver la « santé ». Cela ne veut pas dire que la santé reçoit son bien *de* la gymnastique, elle lui doit seulement son existence. À l'inverse, la santé est-elle un bien « extérieur » (3^e classe), qui est cause de la dignité de l'art gymnastique ? Peut-être bien que oui, car elle appartient au corps et dépend largement du hasard venant des intempéries et de certaines maladies. Il semble donc que, grosso modo, le même schéma soit respecté de la première à la dernière classe, selon un motif téléologique.

Conséquemment, peut-on en déduire que seule la *sophia* est digne des *timia*, tandis que la *phronêsis* serait rabattue au rang des *epaineta* ? Aristote ne pourrait se résoudre à faire une telle chose, car ce serait renier la nature rationnelle de la

²⁵⁸ *M.M.* I, 2, 1183b 29-30.

*phronêsis*²⁵⁹. Par ailleurs, même le livre X ne va pas aussi loin : on ne déclare jamais que la « prudence » serait une vertu éthique. Si la *phronêsis* se penche en direction des vertus éthiques, c'est pour les guider, et elle dépend d'elles en un certain sens, car la passion ne doit pas la submerger : « la prudence elle-même est intimement liée à la vertu morale, et cette dernière à la prudence, car les principes de la prudence dépendent des vertus morales, et la rectitude des vertus morales de la prudence. Mais les vertus morales étant aussi rattachées aux passions, auront rapport au composé (*tô suntheton*)»²⁶⁰. Ainsi, c'est seulement par le biais des vertus morales que la *phronêsis* peut être en relation avec les passions, donc indirectement. La *sophia*, par contre, offre un bonheur qui est radicalement « séparé » (*kechôrismenê*)²⁶¹ : vertu séparée des biens « humains » et vertu d'une âme séparée du corps. Sur le plan strictement téléologique, la *sophia* peut être vue comme étant inférieure à l'*eudaimonia*, puisqu'on sait qu'elle est convoitée *en vue* du bonheur. L'audace de la perspective exclusiviste est de soutenir que la *sophia* se trouve être le dernier terme avant le bonheur, reléguant les autres biens à la position de « moyens » en vue d'elle.

Il est possible de défendre l'interprétation qui assujettit la *phronêsis* à la *sophia*. Étant donné que la « prudence » est liée aux vertus morales, son rôle peut consister à ordonner le monde de l'humain (par exemple par les principes décisionnels qu'elle fournit), pendant que la *sophia* se canalise sur sa tâche divine, contempler les objets transcendants. Le célèbre passage de la fin du livre VI conforte cette lecture :

Il n'en est pas moins vrai que la prudence ne détient pas la
suprématie sur la sagesse théorique, c'est-à-dire sur la partie la

²⁵⁹ Nous croyons que la classe des *timia* est celle des vertus intellectuelles, et que la *phronêsis* compte certainement parmi celles-ci. Il y a ensuite hiérarchisation des vertus au sein même de cette classe, de sorte que la *sophia* sera la plus précieuse (*timiôtatê*), tandis que la *phronêsis* sera moins élevée, du fait qu'elle se penche partiellement en direction des biens pratiques.

²⁶⁰ *E.N.* X, 8, 1178a 16-21.

²⁶¹ *E.N.* X, 8, 1178a 23.

meilleure de l'intellect, pas plus que l'art médical n'a la suprématie sur la santé : l'art médical ne dispose pas de la santé, mais veille à la faire naître ; il formule donc des prescriptions (*epitattei*) en vue de la santé, mais non à elle. En outre, on pourrait aussi bien dire que la politique gouverne les dieux (*archein tôn theôn*), sous prétexte que ses prescriptions (*epitattei*) s'appliquent à toutes les affaires de la cité²⁶².

L'analogie entre *phronêsis* / *sophia* et politique / dieux est peut-être valable au sens propre : la prudence règne en maître sur toutes les vertus morales et politiques, mais n'a aucun ascendant sur les dieux, car ils constituent sa cause finale, sa raison d'être. Le même passage se retrouve tel quel dans l'*Éthique à Eudème* (il fait partie des « livres communs ») et peut aussi être attesté dans les *Magna Moralia*, sous une forme tout aussi magnifique :

Is prudence mistress of all the soul's faculties [...] ? Hardly so. One cannot regard her as dominant over faculties higher (than herself); she is not, for instance, dominant over Wisdom. Still, it is urged she has all the faculties in her care (*epimeleitai*), and the right of issuing orders to them (*prostattousa*). Perhaps her position is rather that of a steward or housekeeper. Such an one has rights over everything in the house, and exercises dispensation thereof ; still, he is not the master (*archei*) of all, but ministers leisure (*scholên*) to his lord, so that he, undistracted by the care of daily necessities, may not be debarred from any of those noble actions which befit him. So likewise, Prudence is a dispenser or steward to Wisdom, ministering to it leisure and the freedom to perform its own task (*tò autês ergon*), by restraining and disciplining (*sôphronizousa*) the passions of the soul²⁶³.

L'auteur des *Magna Moralia* appuie donc la conclusion du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, penchant en faveur du statut séparé de la sagesse : la *phronêsis* est comme le maître de la maison (le composé) tandis que la *sophia* est comme ces dieux qui ne vivent que de contemplation. La prudence est-elle alors « dans » la maison, est-elle une vertu éthique, c'est-à-dire *epaineton* ? Les

²⁶² *E.N.* VI, 13, 1145a 7-12.

²⁶³ *M.M.* I, 34, 1198b 9-20. Traduction G. Cyril Armstrong, légèrement modifiée.

excellences dianoétiques appartiennent à l'âme qui, bien que liée au corps dans le cas de la *phronêsis*, est résolument un bien *timion*, comme l'a spécifié le chapitre 2 des *Magna Moralia*. La cause de notre perplexité est probablement le fait que, pour Aristote, les sciences théorétiques comportent des degrés d'excellence selon les objets qu'elles prennent pour cible. Par exemple, la science des objets immobiles et éternels (la philosophie première) est la plus haute, tandis que la science des objets mobiles (la science physique) lui est inférieure ; on fait ainsi entrer en ligne de compte des facteurs tels que la mobilité de l'objet, sa durée, son mode d'apparition (intelligible ou sensible), etc. Les sciences théorétiques sont alors susceptibles d'être plus ou moins « élevées » même si, en fin de compte, elles sont toutes les modes d'une même âme pensante, ce qui expliquerait que ces modes variables n'apparaissent pas dans la définition du type « *timion* ». Pourtant, il nous faudra, dans la dernière section, tenter de rendre compte de l'exclusivisme radical découlant de la perspective téléologique que nous venons d'entrevoir. Trop de *sophia* pourrait-il être dommageable pour le tissu social ? C'est la question qui émerge lorsque l'on tire l'exclusivisme à son extrême limite : puisque la sagesse n'est que le savoir d'un savoir, « inutile » par nature, en quoi le sage apporterait-il quoi que ce soit de sain à la cité ?

2.2 *Le modèle du sophos*

L'étude de la classification des biens nous a permis de mettre en évidence le motif téléologique ordonnant chacune de ces classes les unes avec les autres. Chaque élément reçoit son bien d'un être supérieur qui est sa fin, et ainsi de suite jusqu'à la classe indépassable des *timia*. Si on admet que la sagesse se trouve au dernier rang des vertus, étant la fin de la *phronêsis*, l'exclusivisme radical serait alors défendable du point de vue téléologique : la *sophia* inclurait tous les autres biens en tant que « moyens » menant à elle. Seul l'*eudaimonia* et autres entités divines fondamentales

peuvent lui être ontologiquement précellentes. Partant de cette hypothèse, on peut tout de même se demander comment cette hiérarchisation peut se manifester sur le plan de la pratique. Y a-t-il *alternance* entre les activités éthiques et contemplatives ? Par exemple de façon à ce qu'on se plonge dans les exercices éthiques quand le besoin s'en fait sentir — ou qu'on n'arrive plus à se maintenir en haut — et qu'on retourne à notre activité de prédilection en période d'accalmie. Ou bien y a-t-il *simultanéité* ? Dans ce cas, on peut imaginer que la *phronêsis* vaquerait à ses tâches pendant que la *sophia* exercerait sa sereine contemplation, imperturbable. Une troisième possibilité serait la *sortie* pure et simple hors du monde éthico-politique, pour ne plus y revenir. Une action n'a-t-elle de valeur qu'en tant qu'elle promeut la science ? Cette éventualité est celle que pourfend l'inclusivisme. Dès lors que la *sophia* aristotélicienne est assimilée à la science démonstrative ou hypothético-déductive telle que la connaît la modernité, on ne voit pas très bien comment elle pourrait donner sens au monde de l'éthique. Dans les prochaines pages, nous chercherons à esquisser un modèle du *sophos* à l'aide de quelques passages-clés de l'œuvre aristotélicienne.

Au début de *Métaphysique A*, Aristote étudie la *sophia* pour elle-même, laissant plusieurs indices quant à la nature de celle-ci. On y apprend qu'elle est une connaissance des causes, elle connaît le « pourquoi » (*dioti*) de chaque chose, alors que l'homme d'expérience ne peut appréhender que ce que la chose est (*tò oti*) telle qu'elle se présente à lui régulièrement. En deuxième lieu, on distingue aussi le savoir de la pratique, car le premier donne sens au second. Ce qui a pour conséquence de pouvoir poser la sagesse comme « cause finale » de l'éthique, octroyant un sens déterminé à la pratique. Ces passages nous aideront à saisir un peu plus clairement la manière dont la sagesse peut servir de point de référence à tout ce qui se trouve sous elle. On remarquera par ailleurs que les principes ontologiques généraux, tels qu'ils apparaissent par exemple dans la *Métaphysique*, doivent être scrupuleusement

respectés dans le cadre de l'éthique. Parce qu'il est condamné à un manque de certitude dans ses actions, ce domaine est considéré comme étant inférieur à celui des sciences théorétiques. Mais c'est justement la raison pour laquelle l'éthique doit se plier aux exigences du rang supérieur, ce qui est premier donne sens à ce qui est second.

Métaphysique A met donc à notre disposition un aperçu du type de science qu'est la sagesse. Tout d'abord, on précise qu'une science est plus sage qu'une autre, si elle n'est pas dirigée vers l'utile (*mê pros chrêsis*)²⁶⁴, ce qui s'accorde largement avec les conceptions nicomachéennes sur le sujet. Le Stagirite ajoute : « on découvre enfin ces sciences qui ne s'appliquent ni aux plaisirs (*pros hêdonên*), ni aux nécessités (*pros tanagkaia*), et elles prirent naissance dans les pays où régnait le loisir (*escholasan*) »²⁶⁵. Ainsi, la *sophia* est un savoir qui ne s'applique ni au monde de la pratique ni au monde des choses nécessaires et des plaisirs. Les deux niveaux inférieurs sont donc écartés de son champ de vision : « la science nommée *sophia* est généralement conçue comme ayant pour objet les premières causes et les principes (*archas*) des êtres »²⁶⁶. Cet attribut de la sagesse demeure à être développé : concerne-t-il un savoir absolu ? Le *sophos* s'avère « omniscient » d'une façon bien spécifique : il ne possède pas la « totalité du savoir » (*episthastai panta*) en ayant la science de tous les objets particuliers, mais seulement en se préoccupant de connaître les causes et principes de ce qui se multipliera dans le sensible²⁶⁷. Un peu plus loin, Aristote nuance son propos : pour savoir tout, il faut une science de l'Universel, « car il connaît [*scil.* le *sophos*], d'une certaine manière, tous les cas particuliers qui tombent sous l'Universel »²⁶⁸. Ce qui signifie probablement que les objets particuliers sont disponibles « en puissance » à la conscience du sage, au cas où celui-ci se

²⁶⁴ *Mét.* A, 1, 981b 20.

²⁶⁵ *Mét.* A, 1, 981b 21-23.

²⁶⁶ *Mét.* A, 1, 981b 27-29.

²⁶⁷ *Mét.* A, 2, 982a 8-9.

²⁶⁸ *Mét.* A, 2, 982a 22-23.

pencherait vers eux pour aller les saisir²⁶⁹. Ainsi, il connaîtrait les principes « en acte », tout en ayant toujours la possibilité de redescendre à leurs manifestations plurielles, s'il en a la volonté. Cela ne veut pas dire que le sage est nécessairement mieux disposé que quiconque à reconnaître une chose particulière (son *oti*), il est seulement celui qui pourra le mieux faire le lien avec son *pourquoi* (*dioti*), c'est-à-dire sa cause ou principe²⁷⁰. Cette divergence entre deux aptitudes épistémiques aura une incidence significative lorsque rapportée au monde de l'éthique.

Pour expliquer ces deux types de savoir, Aristote utilisera l'analogie du chef dans un projet quelconque — imaginons un chantier de construction — par rapport à ses manœuvres. On commence par distinguer les hommes d'art (*toûs technitas*) des hommes d'expérience (*tôn empeirôn*)²⁷¹, qui accomplissent leurs œuvres grâce à leurs dispositions procurées par la répétition de leurs actes. Les hommes d'art savent, dans une certaine mesure, ce qu'ils font. Ils connaissent (*gnôrousin*) la cause et le pourquoi (*dioti*) de leur objet, tandis que les hommes d'expérience ne savent uniquement « qu'une chose est » (*tò oti*), sans pouvoir en dire davantage²⁷². La même logique s'applique aux architectes d'un projet quelconque par rapport à leurs ouvriers : « C'est pourquoi aussi nous pensons que les chefs (*toûs architektonas*), dans toute entreprise, méritent une plus grande attention (*timiôterous*) que les manœuvres (*cheirotechnôn*) ; ils sont plus savants et plus sages (*sophôterous*) parce qu'ils connaissent les causes de ce qui se fait »²⁷³. Par cet exemple, Aristote illustre une situation « architectonique » où le chef est dit « plus sage » et « plus digne d'honneur » que l'ouvrier, car il est plus près des « causes » premières, dans leur

²⁶⁹ Cette saisie semble être avant tout perceptive, comme le laisse croire 981b10-13 : « En outre, on ne regarde d'ordinaire aucune des *sensations* comme constituant la *sophia*. Sans doute elles sont le fondement de la connaissance du *particulier*, mais elles ne nous disent le pourquoi de rien : par exemple, pourquoi le feu est chaud ; elles nous disent seulement qu'il est chaud », *Mét.* A, 1,, 981b 10-13. Nous soulignons.

²⁷⁰ Voir *Mét.* A, 1, 981b 28-29.

²⁷¹ *Ibid.*, *Mét.* A, 1, 981a 26-27.

²⁷² Voir *Mét.* A, 1, 981a 28-30.

²⁷³ *Mét.* A, 1, 981a 30- b 2.

entreprise particulière. Cette sagesse relative peut être assimilée à la *phronêsis*, en ce qu'elle orchestre le tout de manière directe, de haut en bas, à partir d'un savoir qui lui vient d'en haut. Moins on est préoccupé par ce qui se passe en bas, plus on est apte à s'élever à une sagesse absolue²⁷⁴. Dans cette optique, la *phronêsis* serait « plus sage » que le « savoir » pratique, qui produit (*poiein*) en fait sans savoir, à l'aide de la seule habitude (*di'ethos*)²⁷⁵ : « ce n'est pas l'habileté pratique (*ou kata tò praktikous*) qui rend, à nos yeux, les chefs plus sages, mais c'est qu'ils possèdent et connaissent les causes »²⁷⁶. La distance ontologique entre *praxis* et *theôria* est ici préservée, ils se définissent l'un par rapport à l'autre. Dans le domaine de l'éthique, l'*ethos* est indissociable de l'*êthos*, comme l'explique parfois Aristote²⁷⁷ : c'est en répétant un même exercice qu'on acquiert un certain « caractère » (*êthos*) ou « disposition » (*hexis*). Ce caractère est le prélude à des actes vertueux (actes de modération ou de courage par exemple), mais est aveugle dans ses performances s'il n'est guidé par la raison. Celle-ci devra donc approfondir sa connaissance des causes principielles, au point d'en perdre même tout intérêt pour l'éthique. Son action sur le monde deviendra négative. Ainsi, d'après le Philosophe, il faut connaître et savoir *pour* connaître et savoir :

... celui qui veut connaître pour connaître (*tò epistasthai di'auto*) choisira de préférence la science parfaite, c'est-à-dire la science du connaissable par excellence, [...] ce sont les principes et les causes : c'est par eux et à partir d'eux que les autres choses sont connues, et ce ne sont pas les principes et les causes qui sont connus par les autres choses qui leur sont subordonnées²⁷⁸.

²⁷⁴ C'est-à-dire de passer des comparatifs tels que « *sophôterous* », « *timiôterous* » aux superlatifs de l'*E.N.* X, 7 par exemple : « *timiôtêti* », « *kratiston* », « *eudaimonestatos* », etc.

²⁷⁵ Voir *Mét.* A, 1, 981b 1-4.

²⁷⁶ *Ibid.*, *Mét.* A, 1, 981b 4-6.

²⁷⁷ Voir notamment *E.N.* II, 1103a 13-20 : « La vertu morale [...] est le produit de l'*habitude*, d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de *êthos* [...] aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement, car rien de ce qui existe par nature ne peut être rendu autre par l'*habitude* ». Nous soulignons.

²⁷⁸ *Mét.* A, 2, 982a 32- b 3.

À un niveau strictement épistémologique, la sagesse se révèle être la cause finale de tous les autres savoirs. Puisqu'elle contemple ce qui est premier, elle permet d'éclairer le reste, alors que les sciences particulières sont ignorantes de ce que détient la sagesse. Son utilité est donc infinie pour l'homme, mais, dans les faits, il ne peut la posséder et elle se désintéresse de lui :

... la science la plus élevée (*archikôtatê...tôn epistemôn*), et qui est supérieure à toute science subordonnée, est celle qui connaît en vue de quelle fin il faut faire chaque chose (*prakteon hekaston*). Et cette fin est le bien de chaque être, et, d'une manière générale, c'est le souverain Bien (*tò ariston*) dans l'ensemble de la nature (*tê phusê pasê*). [...] Ce doit être, en effet, la science théorique des premiers principes et des premières causes, car le bien, c'est-à-dire la fin, est l'une de ces causes²⁷⁹.

Si, dans l'*Éthique à Nicomaque* I, le Bien suprême est l'*eudaimonia*, dans la *Métaphysique*, il est expressément identifié à la *sophia*. Exposée rigoureusement, la *sophia* est la faculté divine de l'esprit qui ne recherche le savoir que pour savoir, elle est auto-contemplative. Par contre, par extension, son savoir est universel et il contient la vision des fins qui pourraient être utiles à l'homme. *Métaphysique A* va très loin en ce sens : « ... une science plus élevée (*archikôteran*) est aussi plus philosophique (*mallon sophian*) qu'une science subordonnée (*hupêretousês*) : il ne faut pas, en effet, que le *sophos* reçoive des lois (*epitattesthai*), il faut qu'il en donne ; il ne faut pas qu'il obéisse (*peithesthai*) à autrui, c'est à celui qui est moins *sophos* de lui obéir »²⁸⁰. Deux caractéristiques foncièrement paradoxales de la sagesse se côtoient donc sans que cela vienne gêner Aristote : d'une part, on reconnaît cette science à ce qu'elle est plus « inutile » que les autres, d'autre part, on peut la reconnaître par le fait qu'elle ne reçoit d'ordre de personne, elle tend plutôt à en donner.

²⁷⁹ *Mét.* A, 2, 982b 3-11.

²⁸⁰ *Mét.* A, 2, 982a 17-19.

La seule façon de réconcilier ces deux critères de la *sophia* est de les rapporter à l'exigence d'autarcisation, stipulant qu'un homme, son âme, doit autant que possible se suffire à lui-même, n'ayant plus besoin des choses ustensiles ou nécessaires. Dans les termes de *Métaphysique A* : « Il est donc évident que nous n'avons en vue, dans la Philosophie, aucun intérêt étranger. Mais, de même que nous appelons homme libre (*eleutheros*) celui qui est à lui-même sa fin et non la fin d'autrui, ainsi cette science est aussi la seule de toutes les sciences qui soit libre (*eleutheran*), car seule elle est sa propre fin »²⁸¹. Conséquemment, le sage est celui qui s'est affranchi de la sphère politique, non pas en étant un « citoyen libre », mais en intégrant les lois divines qui sont au-dessus des lois civiques. Nous pourrions appeler cet aspect de l'autosuffisance « autonomisation », au sens où on apprend à se donner à soi-même ses propres règles, plutôt que de les recevoir d'autrui ; le « soi » étant, dans la philosophie grecque, notre âme intellectuelle, désindividualisée au sens où le Vrai vaut pour tous. Cela pourrait donc expliquer, en partie, pourquoi « le *sophos* ne doit pas recevoir des lois [d'autrui], il faut qu'il en donne (*epitattein*) »²⁸², sans pourtant se tourner vers autrui : il s'adresse tout d'abord à lui-même et si d'autres veulent le suivre, ce sera avantageux pour eux. Toutefois, si l'*epitaxis* est un des privilèges de la *phronêsis* — on a déjà remarqué qu'elle *ordonne* en vue de la *sophia* — on ne peut exclure qu'Aristote l'ait ici perçue comme un prolongement de la *sophia*, un exemple commode pour démontrer la puissance de celle-ci, alors qu'à proprement parler elle ne s'exerce qu'en tant que Cause finale. La difficulté n'a donc toujours pas été suffisamment levée. Pour dénouer un peu plus le paradoxe impliquant ces deux critères de la *sophia*, on peut se référer à une proposition des *Politiques* ainsi qu'à une autre de l'*Éthique à Nicomaque VIII*.

Pour commencer, au livre VII des *Politiques*, Aristote énonce ce que serait pour lui une cité heureuse, du fait de son autarcie : « Il est sûr, d'autre part, que même

²⁸¹ *Mét. A*, 2, 982b 25-28.

²⁸² *Mét. A*, 2, 982a 17-18.

une cité seule pourrait être heureuse par elle-même si, évidemment, elle est bien gouvernée, puisqu'il pouvait arriver qu'une cité isolée, quelque part, s'administre elle-même par de bonnes lois »²⁸³. Sa constitution ne sera donc orientée ni vers la domination de ses voisins, ni vers la guerre. Elle se contentera de prendre soin d'elle-même, c'est-à-dire principalement de son « gouvernement », étant donné qu'en politique la classe dirigeante se confond avec la cité elle-même (c'est pourquoi une constitution donnée reçoit son nom en fonction des dirigeants : monarchie, démocratie...)²⁸⁴. En retour, le bon législateur œuvre à harmoniser les factions et instaurer un bonheur commun : « le rôle du bon législateur c'est de savoir (*theasasthai*) devant une cité, une race d'hommes ou toute autre communauté, comment ils pourront avoir part à une vie heureuse c'est-à-dire au bonheur approprié à ce qu'ils sont, ou comment prendre les mesures adaptées à chacun »²⁸⁵. La saine autarcie de la cité dépend donc, en dernière instance, de la force théorique de son (ou ses) législateur(s). Au niveau individuel, ce sera la même chose :

... s'il existe un individu ou un groupe d'individus, mais en nombre insuffisant pour fournir l'effectif complet d'une cité, qui possèdent une excellence à ce point supérieure qu'elle soit sans commune mesure avec l'excellence de tous les autres réunis [...] il ne faut en aucun cas considérer de tels gens comme une partie d'une cité. [...] ; car un tel homme est sans doute comme un dieu au milieu d'hommes. [...] pour des gens comme ceux dont on vient de parler il n'y a pas de loi, car ils sont eux-mêmes une loi (*eisi nomos*). Et il serait ridicule d'essayer de légiférer à leur propos²⁸⁶.

Cet extrait est intéressant, car il ne spécifie pas que ces hommes devront agir comme législateurs, faisant alors preuve de *phronêsis* ; on se borne à remarquer leur caractère

²⁸³ *Polit.* VII, 2, 1225a 1-3. Trad. P. Pellegrin.

²⁸⁴ Voir spécialement *E.N.* IX, 8, 1169a : « Et de même que dans une cité la partie qui a le plus d'autorité est considérée comme *étant*, au sens le plus plein, la cité elle-même (et on doit en dire autant de n'importe quelle autre organisation), ainsi en est-il pour un homme [...] ce qui implique que chacun de nous est son propre intellect ».

²⁸⁵ *Pol.* VII, 2, 1225a 42-45.

²⁸⁶ *Pol.* III, 13, 1284a 3-14.

divin, leur indépendance d'esprit. Ils ne représentent pas n'importe quelle loi, votée par des hommes, mais une loi supérieure, celle des dieux. Ce qui explique qu'ils ne sont pas une part du monde politique, mais le transcendent, telle une âme hors du corps. Manifestement, ce caractère du *sophos* rejoint celui du « bien digne d'honneur » affirmant qu'il constitue un point de référence pour le monde éthique et politique – celui des *epaineta*. En quoi cela amoindrit-il le paradoxe de *Métaphysique A* ? On clarifie le rapport entre « être la norme » et « produire des règles ».

Par l'entremise de discussions politiques, on en apprend davantage sur la réalité du *sophos* par rapport aux normes civiques. « Être sage » c'est posséder des normes transcendantes, immuables, et c'est en cela qu'on n'a plus à répondre des lois temporelles : en s'auto-contemplant, on *est* alors la loi divine. Les livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque* — portant sur l'amitié — abordent de telles considérations dans la mesure où la vie politique est une des expressions de la *philia*. En VII, 2, Aristote soutient par exemple que « quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice »²⁸⁷, comme nous dirions qu'entre sages, nul besoin de lois. Ainsi, pour ce qui est de l'amitié, il faut apprécier ses amis pour ce qu'ils sont en soi, c'est-à-dire pour leur intellect. L'homme de bien (le *spoudaios*) travaille « activement pour le bien, et tout cela en vue de lui-même (car il agit en vue de la partie intellectuelle qui est en lui et qui paraît constituer l'intime réalité de chacun de nous) »²⁸⁸. Dans ces passages (*E.N.* IX, 8), Aristote contredit le préjugé moderne voulant que les Grecs aient été moralement « égoïstiques » *parce qu'ils n'avaient pas encore connu la morale chrétienne* : le Stagirite commence son éloge de la *philautia* par une mise au point approfondie concernant l'aspect péjoratif usuel de l'égoïsme²⁸⁹. Aristote estime donc qu'on décrit généralement l'homme pervers comme étant égoïste puisqu'il ne poursuit que son propre intérêt. À l'inverse, l'homme de bien cherche avant tout

²⁸⁷ *E.N.*, VIII, 1, 1155a 26-27.

²⁸⁸ *E.N.*, IX, 4, 1166a 14-17.

²⁸⁹ Nous résumerons les lignes 1168a 27-37 de l'*E.N.*, IX, 8.

l'action noble, il passe l'intérêt de son ami avant le sien — on dirait aujourd'hui qu'il est « altruiste ». Si ces adversaires de l'égoïsme détiennent une part de vérité, c'est que l'homme égoïste commun recherche à l'excès les richesses, les honneurs et les plaisirs du corps, tournant alors vers la perversité. Les Grecs — tout comme les Modernes — ont donc raison de décrier l'égoïsme, à moins de dépasser cette position par un retournement typiquement philosophique : ce qui est dans son propre intérêt est en réalité le soin de son intellect ou du Bien, il est donc tout à fait souhaitable que nous nous aimions pour ce que nous sommes réellement. Par conséquent, s'il accorde peu de valeur aux richesses, honneurs et autres biens partiels, il n'hésitera pas à s'en défaire et à les offrir à ses amis si cela vaut mieux pour l'ensemble de la cité, car il en retirera un profit supérieur, la « noblesse morale » (*kalon*) et ceci « attire la louange » (*epaineton*)²⁹⁰. Jusqu'à maintenant, le texte peut donner l'impression que le sage sera à la fois égoïste et altruiste, sur un même plan, mais en fait la hiérarchie entre les deux plans est toujours respectée : le philosophe se soucie principalement de ce qui est en haut, le souverain bien et ce n'est que par défaut qu'il réalisera des actions bonnes, *epaineta*. À la vérité, le *spoudaios* produit plus de bien en se préoccupant de lui-même que l'homme ordinaire qui se targue de poursuivre l'intérêt commun, pour la simple raison qu'il agit comme tout un chacun. L'homme engagé sur la voie de la sagesse est d'abord et avant tout intéressé par la contemplation, c'est probablement pourquoi Aristote ajoute :

C'est dès lors à bon droit qu'on le considère comme un homme vertueux, puisque *à toutes choses il préfère le bien*. Il peut même arriver qu'il laisse à son ami l'occasion d'agir en son lieu et place ; il peut être plus beau pour lui de devenir la cause de l'action accomplie par son ami que de l'accomplir lui-même²⁹¹.

²⁹⁰ Voir *E.N.*, IX, 8, 1169a 25-32.

²⁹¹ *E.N.*, IX, 8, 1169a 32-34. Nous soulignons.

Il résulte de ces considérations que l'homme véritablement bon préfère être un esprit libéré du corps plutôt qu'un bienfaiteur s'extériorisant. La philosophie comporte alors deux types d'hommes vertueux :

- 1) L'homme bon (*agathos* ou *spoudaios*) qui recherche le Bien intellectif et accomplit quelques actes moralement bons, en passant (secondairement), parce que le bien, en général, est ce qu'il cultive.
- 2) Le *sophos* lui-même qui ne veut quitter sa parfaite contemplation et n'agit jamais. Il s'avère être une Cause finale, tel Dieu, son influence est salvatrice pour ceux qui suivent son exemple²⁹². La *sophia* peut paraître « utile » en ce qu'elle sait la fin qui convient à chaque être, mais ce n'est pas elle qui agira en ce sens ; elle est à elle-même sa propre fin.

Dans les deux cas, la *sophia* occupe ontologiquement le premier rang, pendant que la vie pratique vertueuse se trouve mériter la seconde place. Le sage préfère être la cause des actes bons au lieu de les accomplir lui-même. Et entre une causalité directe (ordonnée à la manière de la *phronêsis*) et une causalité indirecte (sous le mode de la cause finale) il préférera cette dernière. Le véritable Bien que l'on affectionne est de nature intelligible. Quand on prend plaisir à réaliser le bien dans le monde sensible, on en retire une satisfaction imparfaite ainsi que des éloges qui sont inférieurs aux honneurs. On se plie donc à la hiérarchie entre les genres de vie de l'*Éthique à Nicomaque* I, 3, en raison d'un motif ontologique fermement établi, ici comme ailleurs (que ce soit dans les traités d'éthique, de métaphysique ou autres).

²⁹² Entre amis *spoudaioi* on peut aussi s'entraider en se donnant réciproquement en exemple, mais on est encore dans le processus philosophique ascendant qui conduit à la sagesse, nul n'est tout à fait un point de repère ultime. Voir *E.N.* IX, 8, 1169a 32-34 : « l'amitié entre les gens de bien est bonne et s'accroît par leur liaison même. Et ils semblent aussi devenir meilleurs en agissant et en se corrigeant mutuellement, car ils s'impriment réciproquement les qualités où ils se complaisent ». Nous soulignons.

Le paradoxe que nous avons mis en exergue, à partir de *Métaphysique A*, confrontait un critère de la sagesse réclamant la parfaite autarcisation de cette science à un autre exigeant qu'elle soit celle qui ordonne le Tout, n'étant soumise à aucune autre. Le règne de la *sophia* se manifeste le plus divinement quand il commande indirectement, sous la forme du souverain bien. Il ne fait donc plus aucun doute que la *sophia* soit le bien suprême, du point de vue de la connaissance. Toutefois, si le livre X, ainsi que *Métaphysique A*, introduisent une classification des savoirs parce que c'est là leur objet — ils tentent de circonscrire quel est le statut de la sagesse — peut-on en induire qu'elle est le Dieu, absolument ? Parce qu'elle est une fonction de l'âme, bien qu'elle en soit la fonction suprême, elle ne se trouvait pas nommément énoncée parmi la liste des *timia*. Avant de sombrer dans l'« exclusivisme », on peut donc examiner cette dernière objection possible, qui soutiendrait que la *sophia* n'est qu'une des facettes de la vie bienheureuse, magnifiée dans le contexte du livre X, mais pas davantage que tous les autres types de bien qui sont eux aussi magnifiés lorsque étudiés pour eux-mêmes²⁹³.

Ainsi, nous avons vu que l'*Éthique à Nicomaque X* satisfaisait plusieurs conditions du bonheur ébauchées au livre I, mais cela ne vaudrait-il que pour le domaine gnoséologique ? Ces conditions peuvent-elles aussi être honorées au niveau du composé humain, sous plusieurs modes selon les multiples vertus singulières ? Ce qui peut paraître étrange, c'est que la sagesse, qui ressort du domaine de l'épistémologie, exerce son ascendance sur tout, y compris l'éthique. Puisqu'il est indubitable qu'Aristote ait accordé le premier rang de son système métaphysique à la *sophia*, les autres vertus, bien que se rapportant au domaine de l'« éthique », ne peuvent être traitées sur un même pied d'égalité. Nous dirions même *parce qu'*elles appartiennent à la sphère éthico-politique. Les vertus dianoétiques sont également

²⁹³ Ainsi donc, la *sophia* occuperait une place de choix parmi les divers constituants du bonheur : *phronêsis*, courage, justice, magnanimité, *sôphrosunê*, etc., dépendamment des auteurs.

partie intégrante du monde de l'éthique, mais de manière plus noble, et remarquablement en ce qui concerne la sagesse qui les transcende toutes, étant cause de leur vérité. Peu importe le domaine où le *philo-sophos* lance son enquête, son objet dernier sera toujours la *sophia*, en tant qu'elle contient les vérités dernières en acte (les « principes ») et les connaissances inférieures en puissance. Après avoir brossé un portrait un peu plus net de ce qu'est le *sophos*, nous pouvons rassembler les principaux éléments acquis au cours de cette deuxième partie de notre travail, et ainsi tester les quatre modèles interprétatifs que nous avons tracés dans la première partie afin de déterminer leur valeur respective.

CONCLUSION

... Aussi est-ce à bon droit qu'on pourrait estimer plus qu'humaine la possession de la [*sophia*]. De tant de manières, en effet, la nature de l'homme est esclave...

— Aristote, *Mét.*, A, 2, 982b 28-30

La portée protreptique de l'eudémonisme

Le type d'échelle ontologique que nous avons dégagé lors de notre deuxième partie a permis de mettre en relief l'importance que peut prendre la *sophia* par rapport à l'ensemble des biens dans lequel elle s'insère. À proprement parler, la sagesse, étant la cause finale de tous les autres biens, n'est pas qu'un bien parmi d'autres, mais est ce qui donne sens à l'ensemble des biens²⁹⁴. Si on adopte une telle optique, un exclusivisme de la *sophia* est tout à fait défendable²⁹⁵. La sagesse véritable, celle qui, dans l'aristotélisme, peut prendre le nom de « Dieu », est absolument détachée de tout bien terrestre, elle trouve sa fin en elle-même, elle est l'alpha et l'oméga. Ce dieu est l'expression ultime de l'exigence d'autarcisation de la connaissance. Être en retrait,

²⁹⁴ En s'appuyant, entre autres, sur *EN* I, 12. C'est le sens que prend l'« argument d'adjonction » via l'argument d'Eudoxe de Cnide, revisité par Aristote.

²⁹⁵ Même chez les « exclusivistes », on hésite bien souvent à cerner directement la *sophia*. On préfère l'évoquer de façon médiata par des termes comme « vertu théorétique », « contemplation philosophique », « vertu intellectuelle », etc. Ces attermoissements contribuent à obscurcir le débat. Néanmoins, nous tenons à préciser que si nous avons tenté de démontrer que l'exclusivisme est tout à fait envisageable du point de vue de la « Cause finale », nous n'excluons pas la possibilité que certaines perspectives inclusivistes puissent être observées, notamment dans les passages où Aristote envisage la fin du point de vue des causes efficientes (par exemple dans l'optique des moyens utilisés par la philosophie pour atteindre sa fin ultime, la sagesse).

isolé et indépendant, c'est être au-delà de toute corruption, morale ou temporelle, c'est être dans le vrai, éternellement — les causes et les principes sont immuables, ils assurent un fondement à toute autre science. Dans les faits, l'homme n'atteint pas une sagesse éternelle au sens où il se projetterait dans une méditation d'une infinie durée. Par la sagesse, il se propulse hors du temps, plus rien ne peut l'atteindre dans ces états de grâce. Mais ce n'est là qu'un idéal et il n'arrive pas à se maintenir dans cet état. Pourtant, il faut qu'il le veuille de toute son âme. Comme le dit Aristote au livre X, 7 : « l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser (*athanatizein*), et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui »²⁹⁶. On *peut* donc devenir sage, même si le monde des hommes qui nous entoure semble surtout conduit par l'appétit aveugle et l'arbitraire. Il y a peu d'exemples d'homme sage ; certains, comme Socrate²⁹⁷, deviennent rapidement des personnages littéraires, mais le monde immédiat, sensible, recèle peu d'êtres divins, infaillibles, pouvant se targuer d'une infinie sagesse — à moins de se tourner du côté des astres. La voie qu'emprunte le philosophe est donc fort ardue, parsemée d'embûches, elle peut même paraître impossible à parcourir jusqu'à son extrême limite. Voilà une raison de plus pour laquelle il faudrait diviniser ce savoir et persuader le « jeune »²⁹⁸ philosophe de s'abandonner totalement à la quête de cet idéal.

D'autre part, l'*eudaimonia* est également un état idéal à atteindre, mais autrement. Tous les autres biens sont choisis en vue d'elle, même le *noûs* et la *sophia*. Elle mérite proprement son titre de « fin ultime ». Étant ainsi une causalité antérieure à la *sophia*, elle embrasse donc plus de biens qu'elle, puisqu'elle contient une fin partielle supplémentaire, la halte qu'est la *sophia*²⁹⁹. À la différence de la sagesse, on

²⁹⁶ *E.N.* X, 7, 1177b 33-35.

²⁹⁷ Le Stagirite nomme parfois '*sophoi*' les présocratiques, y compris les poètes légendaires tels Homère et Hésiode.

²⁹⁸ Il n'y a peut-être pas d'âge pour devenir « philosophe », et il est possible que notre « foi » en la sagesse soit toujours à renouveler, pour la conforter et reconforter.

²⁹⁹ Ce point peut être contesté : étant donné que la *sophia* est un terme dernier qui se retourne sur lui-même jusqu'à l'effacement de ses attributs duels (par exemple, quand on parle de l'intelligence

s'accorde à penser, dès les premiers chapitres du livre I, qu'elle est le terme dernier que *tout le monde* recherche, sans exception, peu importe les moyens employés. D'un côté, il n'y a peut-être que les philosophes qui prennent pour fin privilégiée la *sophia*, mais même eux, et c'est là l'argument, veulent en dernière instance le bonheur. Les trois genres de vie (*E.N.* I, 3) représentent trois voies typiques par lesquelles l'on peut s'imaginer pouvoir conquérir le bonheur : soit par une vie axée sur l'accumulation des plaisirs, soit par le mode de vie politique, intéressé par les honneurs et la pratique des vertus, soit encore par la vie contemplative — qui est sûrement intéressée par la sagesse, cette reine des sciences théorétiques que nous avons baptisée « auto-contemplation ». Si nous sommes attentifs à ces passages, nous voyons qu'il y a gradation du mode de vie le plus commun (celui des *polloi*) à celui le plus exclusif (celui des véritables *philosophoi*). Un parallèle est à établir entre cette hiérarchie et celle qui ajoute (*E.N.*, I, 2) qu'on peut trouver du bonheur soit dans les apparences sensibles, soit par la recherche d'un bien en soi, de nature intelligible. Aristote démontre d'ailleurs, dans ce chapitre, qu'il est conscient qu'un même homme peut souvent changer d'opinion par rapport à ce qu'il croit pouvoir procurer le bonheur, par exemple selon qu'il devienne pauvre ou malade, etc³⁰⁰. Par l'exposition des trois genres de vie — après avoir rapidement discrédité la pertinence d'une existence livrée aux plaisirs corporels —, on souhaite surtout concentrer le débat sur les deux échelons supérieurs de la hiérarchie, c'est-à-dire afin de mieux définir l'opposition complexe entre *praxis* et *theôria*.

Au livre X, 7-8, on fait allusion à deux paliers de bonheur possibles : le bonheur divin, qui est intellectif, et le bonheur de second rang, celui qui accompagne la vie vertueuse de l'homme (en tant que composé). Vient donc la question de savoir comment articuler ces deux types d'exercice : le bonheur « parfait », « complet », est-

qui intelliqe l'intelligible, cela revient à parler du dieu tout court), le dieu-sagesse n'est pas nécessairement une fin inférieure à la félicité qu'il contient, mais les deux termes en viennent à se confondre.

³⁰⁰ *E.N.*, I, 2, 1095a 23-25.

il celui qui englobe tous les genres de bonheur ? Par l'entremise du livre I, 12, nous avons mis en lumière un aperçu de la relation qui unit les divers types de paliers ontologiques concernant l'*eudaimonia*. Leur relation en est une de dépendance non-réciproque, un échelon recevant toujours son bien de celui qui lui est supérieur, qui se trouve d'ailleurs être également sa fin. Le niveau suprême est Cause finale, il est à lui-même sa propre fin. De cette manière, on retrouve l'argument conférant une stricte indépendance à l'essence divine, qui n'a nullement besoin d'englober quoi que ce soit, sinon elle-même. Cet objectif idéal est si élevé, si inatteignable dans son indicible pureté, qu'il ne faut guère s'étonner qu'Aristote ait pu prétendre qu'y accéder nous vaudrait une parfaite béatitude. Sa doctrine eudémoniste n'est-elle alors qu'exclusive ? Nous avons tout d'abord constaté que la *sophia* est une vertu qui répond à de nombreuses conditions formelles du bonheur, mais ce n'est évidemment pas ce type d'inclusivisme qu'entendent défendre les tenants de ce courant interprétatif. Il faudrait plutôt rappeler les quatre modèles de lecture que nous avons présentés lors de notre première partie, de façon à pouvoir évaluer, un à un, leur aptitude à se conformer au schéma ontologique que nous avons dégagé dans la deuxième partie.

Premièrement, on a tracé dans ses grandes lignes ce qu'était la position type du savant anglais J. L. Ackrill, en la nommant « compréhensivisme ». Sur le plan de la quantité, on peut la définir comme étant une « collection de tous les biens ». Du point de vue de la qualité, ces biens restent à préciser selon l'auteur — on peut inclure ou non les biens qui ne sont que « potentiels » (les *dunameis*). Ackrill est bien sûr l'initiateur de ce que nous avons appelé « la relation d'ingrédience ». Elle soutient que le bonheur n'est rien sans ses constituants intrinsèques. Par exemple, une bonne semaine de vacances n'aurait aucune substance sans les activités qui ont ponctué ses journées. On laisse toutefois en suspens la question à savoir quels sont les types de bien essentiels au bonheur et ceux qui lui sont accidentels. Un simple nivelage axiologique de tous les types de bien ne peut être soutenable dans ce cas-ci. Le bonheur divin ne peut être placé indifféremment au côté du bonheur humain ou des

simples plaisirs corporels, éphémères et illusoire. Il ne suffit pas non plus d'avancer qu'un rapport quantitatif pourra régler la question, de sorte que les ingrédients divins occuperont une place de choix, tandis que ceux de moindre importance joueront un rôle proportionné à ce qu'ils peuvent apporter, etc. Si un ingrédient vaut infiniment mieux qu'un autre, alors pourquoi ne pas se nourrir de lui seul ? — Parce que cela est impossible à l'homme, peut-on rétorquer, nous aurons toujours besoin de nous procurer les choses nécessaires et de vivre en société. Il est vrai que l'âme de l'homme comporte plusieurs parties (végétative, appétitive, sensible, rationnelle, etc.), dont nous devons toutes prendre soin afin de survivre et bien vivre. Mais ce n'est pas cette dimension anthropologique qui intéresse avant tout Aristote : il ne veut pas élucider le « ce qu'est » (*tò oti*) de l'homme, mais son « pour quoi » (*dioti*). L'homme peut se dépasser en se transfigurant, c'est ce qui lui confèrera un bonheur parfait : en tant que dieu. Ignorer ces rapports ontologiques est une position qui confine à l'impasse interprétative.

Une lecture plus restrictive limite l'inclusivisme aux vertus seules, qu'elles soient morales ou intellectuelles. Nous l'avons baptisé « inclusivisme arétique » en nous inspirant d'un article de Roger Crisp. D'après cette version, les deux paliers supérieurs de l'échelle ontologique, c'est-à-dire le diptyque *epaineta-timia* ou bonheur humain-divin, formeraient l'*eudaimonia teleia* telle que prônée par le Stagirite. On élimine ainsi des biens qui paraissent accessoires, ceux qui dépendent du corps, de facteurs extérieurs ou encore de l'utilisation que l'on en fait. Cette analyse s'arrête alors dans sa classification axiologique, n'osant pas endosser l'indépendance radicale que manifeste la classe des *timia*. À moins de rappeler que la « vertu » ressort, depuis sa forme authentique, du domaine des *timia*, se prolongeant par la suite dans le monde sensible. Cette nuance — entre l'aspect intelligible d'une vertu et sa matérialisation au niveau de sa mise en pratique — est de taille : les biens divins (*eudaimonia, sophia...*) peuvent se passer des joies relevant des vertus exercées dans le monde pratique, la félicité qui accompagne leur activité est

incomparablement plus pure. Le fait de ne conserver que les deux principaux échelons ne fait que reporter le problème qui est de tirer au clair l'ascendance du bonheur intellectif sur le bonheur éthique.

En troisième lieu, nous avons relativisé le présumé « exclusivisme » des principaux adversaires du compréhensivisme (Cooper, Kraut, Heinaman), en mettant en évidence leur attachement aux vertus dianoétiques en général. Ce trait majeur de leur lecture empêche qu'ils puissent être taxés à juste titre d'« exclusivistes », étant donné qu'ils admettent des vertus de la raison orientées vers la mise en ordre du monde humain. On les a donc nommés « rationalistes ». Leur perception est justifiable, s'ils estiment que toutes ces opérations de l'esprit sont les modes d'une même âme, et peut-être même d'un unique intellect (*noûs*), qui sont certainement des entités dignes d'honneur. On évite alors de souscrire à un exclusivisme de la *sophia* beaucoup trop borné : il faut cultiver nos facultés rationnelles par-dessus tout, car ce sont elles qui nous guident dans l'action, quitte à garantir notre bonheur. Parmi celles-ci, la *sophia* a un statut privilégié, elle est connaissance pure — comme s'il y avait le vertueux d'un côté et le mathématicien génial de l'autre, moult champs de l'esprit à entretenir. Cette position s'accorde mieux au nom qu'elle reçoit dans la littérature anglaise, celle de la « *dominant aim* ». Ainsi, on vise *principalement* la sagesse, mais aussi les vertus qui la ceignent, notamment les vertus rationnelles qui dirigent les excellences morales dans le cours de l'action. La doctrine du « *dominant aim* » veut toutefois qu'un seul bien soit situé distinctement au-dessus des autres, de manière à ce que *ce* bien puisse constituer notre bonheur le plus achevé. Les auteurs rationalistes se disent donc parfois embêtés par cette énonciation restrictive de la lecture « dominante », n'arrivant pas, par exemple, à cerner l'essence de l'opposition entre *sophia* et *phronêsis*. D'après nous, si la *sophia* ne confère pas un sens à l'action en s'adressant directement à elle, elle n'en est pas moins essentielle au champ de l'action, puisque se trouve en elle le savoir des fins de chaque chose. La *phronêsis*,

interface entre les mondes divin et humain, serait en quelque sorte aveugle sans l'apport de la *sophia*, étant privée d'un dessein à réaliser.

Si aucune des trois premières interprétations ne parvient à nous satisfaire, c'est donc que la quatrième nous conviendra. Pourtant, on lui rattache d'ordinaire de lourdes conséquences : l'exclusivisme du savoir *pour* le savoir nous condamne à une sorte d'instrumentalisation de l'agir moral. N'importe quel comportement irresponsable serait justifié par notre quête de connaissance. Ainsi, même Jean-Louis Labarrière semble influencé par cette croyance lorsqu'il déclare : « nous ne pouvons tous nous consacrer exclusivement à la vie de l'esprit — car que deviendrait la cité à ce prix »³⁰¹. Notre lecture n'abonde cependant pas du tout dans cette direction. D'après ce que nous avons observé dans notre dernier chapitre, une des dimensions de la sagesse est d'avoir intégré, en soi, les lois divines, de façon à ce que nous devenions soi-même une référence pour nos concitoyens. Loin de nuire à la cité, le sage s'en éloigne pour son propre bénéfice, son effet est salubre pour elle. S'il n'y avait que des sages, il est vrai que la cité se désintégrerait. Mais elle ressurgirait sous une forme nouvelle : il n'y aurait plus de législateurs, plus de lois, de tribunaux, etc., autrement dit toute *phronêsis* deviendrait obsolète. Chacun ferait ce qu'il a à faire, tous seraient des modèles sans qu'il n'y ait rien, pourtant, à corriger. Notre perspective peut encore être appuyée, par exemple, sur cet extrait de l'*Éthique à Eudème* à propos de l'enthousiasme (possession divine) :

Le principe de la raison n'est pas la raison mais quelque chose de supérieur : que pourrait-il y avoir de supérieur et à la science et à l'intellect sauf dieu ? Non pas la vertu, car elle est l'instrument de l'intellect. Et c'est pourquoi (au dire des anciens) on appelle chanceux ceux qui suivent leur impulsion et réussissent sans être rationnels. Et il ne leur convient pas de délibérer car ils possèdent un principe supérieur à l'intellect et à la délibération ; les autres ont la raison mais non ce principe et ils ne possèdent pas

³⁰¹ Jean-Louis Labarrière, « Comment vivre la vie de l'esprit ou être le plus soi-même », in P. Destrée (éd.) *Aristote : bonheur et vertus*, Paris, PUF, 2002, pp. 105-106.

l'enthousiasme, qui dépasse leurs possibilités car, lorsqu'ils sont irrationnels, ils échouent ; et c'est cette divination, particulièrement rapide, caractéristique de ces personnes sensées (*phronimôn*) et sages (*sophôn*) qu'il faut seule distinguer, non celle qui vient de la raison³⁰².

Cette sorte de « chance » (*eutuchia*) est ensuite qualifiée de « divine ». Nous présumons que le principe divin dont il est question est la Cause finale en général, dieu en soi, et la *sophia* en particulier. Celle-ci existe par-delà la raison, c'est-à-dire notre part *logistikon* (celle du raisonnement, *logizesthai* et de la délibération, *bouleutikon*). Seule la *sophia* peut prétendre partager de tels attributs, elle s'avère être une faculté de l'âme qui n'apparaît que lorsque cette âme est radicalement séparée du corps. À l'instar de la figure des parfaits citoyens que nous venons d'esquisser, l'enthousiaste ne discute pas, ne cherche pas à déterminer ce qu'il faut faire, il *est* simplement (en sa qualité de *sophos*) et il agit instinctivement en conséquence (en tant que *phronimos*).

On peut toujours essayer d'intégrer l'inclusivisme à ce schéma, en ce sens que la sagesse peut transparaître sous diverses formes : intérieure et intellectuelle, dans le composé et l'action, extérieure et par analogie seulement. Le premier degré est la seule expression réelle de la sagesse, elle transmet le bien aux autres formes par l'attraction qu'elle exerce sur elles. L'homme-sage, d'un point de vue non-philosophique, peut être perçu comme étant à la fois sage (par sa force contemplative), vertueux (étant courageux, d'un tempérament doux, etc.) et « fortuné » (au niveau des possessions matérielles, ainsi qu'à celui des honneurs, de l'apparence physique, de la santé, etc.), puisque le sage fait bon usage des biens de ce monde. Mais jamais Aristote ne défend une telle perspective qui renverse le point de vue proprement philosophique. Les biens mondains peuvent être de quelque secours pour poursuivre notre route en direction de la sagesse, sans plus. Celle-ci est le terme

³⁰² E.E. VIII, 3, 1248a 28-36. Trad. V. Décarie.

dernier, elle ne peut servir à s'approprier autre chose. Faute d'invalider clairement l'argument « instrumental », qui postule un dilemme qu'Aristote aurait probablement estimé trivial — s'atteler à la visée unique de la sagesse est loin d'ouvrir la porte aux actes impies —, le Philosophe s'est plutôt appliqué à court-circuiter la véritable instrumentalisation de la sagesse qui serait de dire : je souhaite la posséder pour connaître les moyens de s'enrichir³⁰³, pour mener les peuples à la guerre et mériter les plus grands honneurs, et ainsi de suite. La sagesse est une fin en soi, même si, au mieux, les autres degrés d'être peuvent bénéficier de son apport par le biais d'une relation de dépendance non-réciproque.

On peut envisager une dernière objection de taille : il semble que la *sophia* que nous décrivons en vienne à usurper le rôle qui fut clairement attribué à l'*eudaimonia* au cours du livre I, qui est l'unique Cause finale, la sagesse n'étant que la plus haute des vertus intellectuelles. Au premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, le bonheur est sans aucun doute présenté comme étant téléologiquement meilleur que tout autre bien ou vertu, y compris la *sophia*, implicitement. Comme nous l'avons mentionné plus tôt³⁰⁴, cette perspective fait en sorte que tous aspirent au bonheur, qu'on soit philosophe, *philaretos* ou voluptueux. De cet angle, rien ne distingue toutes les approches possibles que l'on peut préconiser en vue du bien suprême. Il est néanmoins évident que certains objectifs sont plus près de la cible que d'autres, l'amoureux des richesses étant totalement dans l'erreur³⁰⁵, par exemple. L'élucidation de la nature du bonheur nous permettra d'ajuster notre tir, tel un archer, sur le centre

³⁰³ En *Pol.* I, 11 (1258b 5-22), une anecdote sur Thalès illustre bien que le philosophe ne fait pas grand cas des savoirs pratiques tels l'« art d'acquérir ». Prédissant, grâce à l'astronomie, une abondante récolte d'olives, ce dernier prit le monopole de tous les pressoirs à huile des environs de Milet, amassant une grande fortune en revendant ces pressoirs au prix de son choix, le temps de la récolte venu : « il montra qu'il est facile aux philosophes de s'enrichir s'ils le veulent, mais que ce n'est pas de cela qu'ils se soucient », p. 125.

³⁰⁴ Voir *supra* p. 113.

³⁰⁵ Il lui manquera un moyen terme entre « richesses » et « bonheur », il vouera donc sa vie à l'acquisition de « moyens » sans objet réels.

réel de la cible³⁰⁶. Notre thèse consistait à supposer que si le premier livre ne faisait pas de mystères quant à l'identité de cette cible — elle est le souverain bien, qui est à son tour le bonheur — le véritable défi sera de démontrer qu'en prenant pour point de mire la sagesse, c'est-à-dire *en philosophant*, on pratique la seule activité qui puisse plausiblement nous conduire à un bonheur authentique. Dans ce cas de figure, le livre X (chapitres 6-9) tiendrait un rôle-clé dans le processus de révélation du terme ultime conférant le « bonheur achevé ». On nous indique alors quel est le point culminant que peut atteindre l'homme, l'assomption par laquelle il peut se faire dieu. Incidemment, c'est le lecteur ou l'auditeur du traité qui se trouve informé de cette manière de voir : puisque *tous* recherchent le bonheur, y compris lui-même, on a intérêt à prendre cette leçon au sérieux.

Ainsi, l'auteur renforce la détermination de son lecteur/auditeur, peu importe qu'il ait déjà été initié à la philosophie ou non³⁰⁷. Nous pourrions nommer « protreptique »³⁰⁸ ce procédé rhétorique qui consiste à renforcer l'adhésion du lecteur/auditeur au programme philosophique primordial. Au sens fort, un « protreptique » désigne une œuvre destinée à la conversion d'un lecteur, comme c'est le cas du *Protreptique* qu'on attribue à Aristote — reconstitué à l'aide du

³⁰⁶ Métaphore utilisée par Aristote en *E.N.* I, 1, 1094a 18-24.

³⁰⁷ On estime communément que les lectures de textes philosophiques, dans l'Antiquité, étaient performées à voix haute, pour le bien d'un certain public. On ne s'entend toutefois pas à savoir quels types d'auditeurs composaient les Péripatéticiens : des hommes déjà accomplis au chapitre de la vertu, mais qui désirent, par surcroît, acquérir la compétence de « nomothète » accompli (voir la thèse de R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité*, 1982, concernant avant tout *EN*), des apprentis philosophes, des savants ? Le procédé protreptique que nous entrevoyons pourrait s'appliquer à n'importe lequel de ces types de destinataire, étant donné le haut niveau de généralité qu'il comporte, c'est-à-dire le simple fait de faire ressortir ce qu'est la fin suprême de la *philo-sophia*, la *sophia*.

³⁰⁸ De « *protrepô* », qui signifie « tourner en avant », « pousser en avant », au sens d'inciter quelqu'un à faire quelque chose d'autre. Voir l'article de Thomas W. Smith, « The Protreptic Character of the *Nicomachean Ethics* », pp. 307-308. Ce professeur de l'Université de Villanova juge que tout le traité serait mû par une dialectique négative, de manière à ce qu'aucun bien, de ceux étudiés un à un, n'arrive à satisfaire les critères du bonheur. Chaque enquête parsemant le traité serait aporétique. Cette dialectique nous forcerait à admettre et à réaliser que nous ne connaissons nullement la nature du bonheur. Il ne reste plus qu'à reconnaître que le seul remède à notre ignorance est la philosophie, concrétisant alors l'effet protreptique voulu. Notre thèse est toutefois que cette dialectique négative n'emporte pas le livre X.

Protreptique de Jamblique — qui aurait eu pour vocation la conversion du tyran Thémison de Chypre. Nous remarquons plutôt que si l’auteur a mis autant de soin à tester de multiples vertus particulières, avant de nous révéler enfin que ce n’est pas leur somme qui constitue le bonheur parfait, mais la *sophia*, c’est probablement pour créer un puissant effet protreptique sur son lecteur/auditeur. Par un examen de ces vertus une à une, nous constatons qu’elles ne suffisent pas à fonder notre bonheur, comme l’avaient annoncé les règles générales du livre I. Ainsi, en les observant de près, il devient évident qu’elles sont liées aux passions ou à des facteurs extérieurs (par exemple la présence d’autrui : la justice s’exerce *pros heteron*) ou à des situations particulières (les *kath’ekasta* : dépendre d’un « où », « quand », « pourquoi », « comment », etc.), ces déficiences de leur être gênent leur candidature au titre de bien suprême. Du livre I au livre X, une certaine logique est alors maintenue, orientant nos opinions en faveur de la discipline philosophique, par l’entremise d’un discours rationnel surplombé de procédés rhétoriques³⁰⁹.

Selon nous, l’exclusivisme téléologique de la *sophia* conduit inévitablement à jeter ce nouveau regard sur l’ensemble du traité, qui apparaît maintenant sous la forme d’une vaste apologie de la philosophie. Par contre, il faut faire attention de ne pas invoquer cette structure vraisemblablement protreptique à la défense de l’exclusivisme, l’attitude inverse est plus prudente³¹⁰ : si Aristote avait été « inclusiviste », rien ne l’aurait empêché de rédiger un traité d’éthique faisant l’apologie d’une vie philosophique globale. Notre premier chapitre de la deuxième partie tend plutôt à démontrer qu’un raccord entre les livre I et X paraît admissible, selon un arrière-plan exclusiviste.

³⁰⁹ Nous n’affirmons pas que ces caractères valent seulement pour l’*Éthique à Nicomaque*, ils semblent être monnaie courante dans l’aristotélisme (dans les dialogues platoniciens, cela était encore plus patent).

³¹⁰ Affirmer que l’*Éthique à Nicomaque* défend une doctrine exclusiviste parce que sa structure nous paraît devoir être apologétique, ce sera faire appel à un *deus ex machina*.

En dernière analyse, l'*eudaimonia* semble donc avoir tenu un rôle précis tout au long du traité. Elle est un état de satisfaction qui n'atteint sa véritable plénitude qu'à travers un dépassement de ce qu'elle peut avoir d'humain, la divinité est son critère. Ainsi conçue, plus on se divinise, plus l'on est heureux. Par ricochet, elle devient elle-même un critère de la divinité, car elles sont interreliées. Les mêmes considérations surviennent lorsque l'on examine la *sophia*. Cela est dû au fait que dieu, le bonheur et la sagesse sont des *timia*, des points de référence que tous doivent ambitionner, par leur substance, ils se recourent les uns et les autres. Le bonheur trouvé au-dessous, dans la vie pratique, n'est significatif que par sa participation à la vertu, acte qui porte sa fin en lui-même. La vertu morale a cependant une dignité ontologique qui se voit limitée par le fait de devoir irrémédiablement être rattachée à un acte extériorisant. Malgré elle, l'action vertueuse est soumise à la cyclicité du temporel : sa noblesse dépend d'un mal inhérent à ce monde, d'une injustice à réparer. Elle est tout de même l'agir qui se rapproche le plus du modèle divin, qui est un non-agir, une pure vision. De son côté, la *theôria* n'est pas tout à fait une « inaction » : son *energeia* est infinie, son pouvoir est total dans le monde de l'invisible.

Tout bien pesé, on peut affirmer que nous n'endosserons l'exclusivisme radical qu'à la condition d'y apporter un amendement notable, une ontologie des biens respectant intégralement la relation de non-réciprocité entre les diverses classes d'être. D'une part, ce type de relation est incompatible avec la « relation d'ingrédience » liée à l'inclusivisme : dieu vaut incomparablement plus que n'importe quel autre ingrédient, le rapport quantitatif ne peut rien y changer. D'autre part, la défense de l'exclusivisme demeurera vaine si elle se contente de mettre en évidence la force de la raison, sans relever le défi herméneutique que pose la transcendance de la sagesse. Nous n'avons nullement levé toutes les difficultés relatives à l'eudémonisme aristotélicien. Il suffira de noter qu'un même motif ontologique semble parcourir les grands traités aristotéliciens ; ce motif articule les

champs d'enquête entre eux, régit la logique inhérente aux démonstrations particulières et en vient à constituer la substance du projet philosophique lui-même. L'ontologie manifeste le Bien, elle structure intimement la doctrine eudémoniste. La classification des types de discours appréciatif n'est qu'un seul de ses visages, ce qui compte fondamentalement, c'est que l'ontologie soit au service de la philosophie ; la sagesse, elle, ne sert qu'elle-même.

BIBLIOGRAPHIE DU MÉMOIRE

Dans la bibliographie suivante, nous ne mentionnerons que les ouvrages et articles évoqués au cours du mémoire ou qui ont servi directement à sa préparation sans apparaître nommément dans le texte. Nous passerons donc sous silence les dizaines d'autres sources qui auraient pu être mises à contribution. Pour une liste plus exhaustive, on peut consulter la bibliographie de Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good* (1989), Anthony Kenny, *Aristotle on the Perfect Life* (1992) ou, pour une littérature plus récente, celle de l'ouvrage dirigé par Pierre Destrée, *Aristote : bonheur et vertu* (2003).

1) *Éditions et traductions utilisées*

- ARMSTRONG, G. Cyril *Metaphysics, Books X-XIV, Oeconomica, Magna Moralia*, Cambridge (Mass.), Londres (Angl.), Loeb Classical Library, 1997 [1935].
- BODÉÛS, Richard *Aristote. L'éthique à Nicomaque*, Paris, GF, 2004.

- BRUNSCHWIG, Jacques *Aristote. Topiques*, Paris, Belles-Lettres, 1967.
- DALIMIER, Catherine *Aristote. Les grands livres d'éthique*, Paris, Arléa, 1995.
- DÉCARIE, Vianney *Aristote. Éthique à Eudème*, Paris, Vrin, 1978.
- DEFRADAS, Jean *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Paris, Pocket, 1992.
- GAUTHIER, R.-A. & J.-Y. JOLIF *Aristote. L'éthique à Nicomaque*, Louvain et Paris, Peeters, 3 vol. 1958-1959 pour la 1^{ère} édition, puis 4 vol. 1970 pour la 2^e.
- PELLEGRIN, Pierre *Aristote. Les Politiques*, Paris, GF, 1993 [1990].
- RACKHAM, Harris *Aristotle. Politics*, Cambridge (Mass.), Londres (Angl.), Loeb Classical Library, 1998 [1932].
- RACKHAM, Harris *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Cambridge (Mass.), Londres (Angl.), Loeb Classical Library, 2003 [1926].
- RACKHAM, Harris *Aristotle. Athenian Constitution, Eudemian Ethics, Virtues and Vices*, Cambridge (Mass.), Londres (Angl.), Loeb Classical Library, 2004 [1935].
- TRICOT, J. *Aristote. L'éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1997, [1959].
- TRICOT, J. *Aristote. Métaphysique*, Tomes 1-2, Paris, Vrin, 2000 [1991 : la traduction originale comporte deux éditions : la *minor*, 1933, et la *maior*, 1954].

2) *Études d'ensemble*

- ACKRILL, John L. *Aristotle's Ethics*, Londres, Faber, 1973.
- ALBERTI, Antonina (éd.) *Studi sull'etica di Aristotele*, Naples, Bibliopolis, 1990.
- AUBRY, G & G. ROMEYER-
DHERBEY (éds.) *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002.
- BODÉÜS, Richard *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, « Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège », fasc. CCXXXV, 1982.
- BROADIE, Sarah *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, 1991.
- CLARK, Stephen L. *Aristotle's Man*, Oxford University Press, 1975.
- COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, 1975.
- DESTRÉE, P. (dir.) *Aristote : bonheur et vertu*, Paris, PUF, 2003, 203 p.
Voir en particulier les articles de : P. Rodrigo, « L'ordre du bonheur. À propos de quelques paradoxes aristotéliens sur le bonheur et les vertus », pp.17-42,

- P. Destrée, « Bonheur et complétude », pp. 43-78, J.-L. Labarrière, « Comment vivre la vie de l'esprit ou être le plus soi-même », pp. 79-106 et R. Bodéüs, « La justice, état de choses et état d'âme », pp. 133-146.
- GAUTHIER, R.-A. *La morale d'Aristote*, Paris, PUF, 1958.
- HARDIE, William F.R. *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford University Press, 1968.
- HENTSCH, Thierry *Raconter et mourir*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2002.
- KENNY, Anthony J.P. *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford University Press, 1992.
- KANT, Emmanuel *Critique de la raison pure*, Paris, GF-Flammarion, 2001 [1^{ère} édition : 1997]. Traduction d'Alain Renaut.
- KANT, Emmanuel *Métaphysique des mœurs I*, Paris, GF-Flammarion, 1994. Traduction d'Alain Renaut.
- KRAUT, Richard *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, 1989.
- NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, 1986.

3) *Études sur l'eudémonisme aristotélicien*

- ACKRILL, John L. « Aristotle on *Eudaimonia* », dans A.O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's ethics*, Berkeley (Cal.), 1980, pp. 15-34 ; réimpression à partir de *Proceedings of the British Academy*, 60, 1974, pp. 339-359.
- ALLAN, Donald J. « The Fine and the Good in the *Eudemian Ethics* », dans P. Moraux et D. Harlfinger (éds.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin, 1971.
- ANNAS, Julia *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- AUSTIN, John L. « *Agathon* and *Eudaimonia* in the Ethics of Aristotle », dans J.M.E. Moravcsic, *Aristotle, a collection of critical essays*, Garden City, 1967.
- BERTMAN, M.A. « Pleasure and the Two Happinesses in Aristotle », *Apeiron*, A Journal for Ancient Philosophy and Science, Septembre 1972, pp. 30-36.
- COOPER, John M. « Contemplation and Happiness : a Reconsideration », *Synthèse*, 72, 1987, pp. 187-216. Repris dans J.M. Cooper, *Reason and Emotion*, Princeton University Press, 1999, pp. 212-236.

- CRISP, Roger « Kraut on Aristotelian Happiness », *Polis*, 10, 1991, pp. 129-161.
- CRISP, Roger « White on Aristotelian Happiness », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 10, 1992, pp. 233-240.
- CRISP, Roger « Aristotle's Inclusivism », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12, 1994, pp.111-136.
- CURZER, Howard J. « Criteria for Happiness in the *Nicomachean Ethics* I, 7 and X, 6-8 », *Classical Quarterly*, 40, no. 2, 1990, pp. 421-432.
- DEVEREUX, Daniel « Aristotle on the Essence of Happiness », dans D.J. O'Meara (éd.), *Studies in Aristotle*, Washington D.C., 1983, pp. 247-260.
- HARDIE, William F.R. « The Final Good in Aristotle's Ethics », *Philosophy*, 40, 1965, pp. 277-295.
- HEINAMAN, Robert « *Eudaimonia* and Self-sufficiency in the *Nicomachean Ethics* », *Phronesis*, 33, 1988, pp. 31-53.
- HEINAMAN, Robert « The Improvability of *Eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2002, 23, pp. 99-145.
- IOPPOLO, Anna Maria « Virtue and Happiness in the first Book of the *Nicomachean Ethics* », dans A. Alberti (éd.), Naples, Bibliopolis, 1990, pp. 119-148.

- IRWIN, Terence H. « The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics », *Proceedings of the British Academy*, 60, 1974, pp. 339-359. Réimpression dans A.O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 35-54.
- IRWIN, Terence H. « Permanent Happiness: Aristotle and Solon », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, pp. 89-124.
- IRWIN, Terence H. « Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness », dans M. Schofield and G. Striker (éds.), *Norms of Nature*, Cambridge, 1986.
- IRWIN, Terence H. « The Structure of Aristotelian Happiness », *Ethics*, 101, 1991, pp. 382-391.
- KENNY, Anthony J.P. « Aristotle on Happiness », dans *Anatomy of the Soul*, éd. par A.J.P. Kenny, Oxford, 1974, repris dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, 65 (1964-1965). Republié encore dans *Moral concepts*, J. Feinberg (éd.), Oxford, 1969. Ainsi que dans J. Barnes, M. Schofield et R.R.K. Sorabji (éds.), *Articles on Aristotle*, vol. 2, Ethics & Politics, Londres 1977.
- KEYT, David « Intellectualism in Aristotle », *Paideia*, "special issue" 2, 1978, pp. 138-157.

- KIRWAN, Christopher « Two Aristotelian Theses about *Eudaimonia* », dans A. Alberti (éd.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Naples, Bibliopolis, 1990, pp. 149-192.
- LABARRIÈRE, Jean-Louis « De l'unité de l'intellect chez Aristote et du choix de la vie la meilleure », dans M. Canto-Sperber et P. Pellegrin (éds.), *Le style de la pensée*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 221-243.
- McDOWELL, John H. « The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics », dans A.O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980, pp. 359-376; réimpression des *Proceedings of the African Classical Association*, 15, 1980.
- NAGEL, Thomas « Aristotle on *Eudaimonia* », *Phronesis*, 17, 1972, pp. 252-259. Réimpression dans A.O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, pp. 7-14.
- PRICE, A. W. « Aristotle's Ethical Holism », *Mind*, 89, 1980, pp. 338-352.
- ROCHE, Timothy D. « On the Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics », *Ancient Philosophy*, 8, 1988, pp. 49-62.
- ROCHE, Timothy D. « *Ergon* and *Eudaimonia* in *Nicomachean Ethics* I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation »,

- Journal of the History of Philosophy*, 26, 1988, pp. 175-194.
- RODIER, Georges « La morale aristotélicienne », dans G. Rodier, *Études de philosophie grecque*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1957 [1923], pp. 177-217.
- RORTY, Amélie Oksenberg « The Place of Contemplation in Aristotle's *N.E.* », *Mind*, 87, 1978, pp. 343-358. Repris et retravaillé dans A.O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley (Cal.), 1980, pp. 377-394.
- ROWE, Christopher J. « The Good for Man in Aristotle's Ethics and Politics », dans A. Alberti (éd.), Naples, Bibliopolis, 1990, pp. 193-225.
- SCHÜSSLER, Ingeborg « La question de l'*eudaimonia* dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote », traduction par P. Destrée, *Études Phénoménologiques*, 16, 1992, pp. 79-102. La suite se trouve dans *Études Phénoménologiques*, 17, 1993, pp. 3-26.
- SMITH, Thomas W. « The Protreptic Character of the *Nicomachean Ethics* », *Polity*, 27, no. 2, 1994, pp. 307-330.
- WHITE, Stephen A. « Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life? », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 8, 1990, pp. 103-143.

- WHITING, Jennifer « Human Nature and Intellectualism in Aristotle », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68, 1986, pp. 70-95.
- WILKES, Kathleen V. « The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics », *Mind*, 87, 1978, pp. 553-571. Réimpression dans A.O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's ethics*, Berkeley, 1980, pp. 341-358.