

Le bonheur par la vertu *Ethique à Nicomaque*, livre I

Exercice écrit (et correction)

1. Quelles sont les parties de l'âme selon le chap. 13 de l'*Ethique à Nicomaque*?

Réponse :

Partie rationnelle (<i>logos</i> , λογος)		Partie rationnelle propre
		Partie qui obéit à la raison (προαίρεσις, <i>proairesis</i>, délibération/choix raisonné)
Partie irrationnelle (<i>alogos</i> , αλογος)	Partie appétitive ou désirante (<i>orexis</i> , όρεξις)	Volonté (<i>boulèsis</i> , βούλησις)
		Impulsion (<i>thumos</i> , θυμός, le cœur)
	Partie végétative ou nutritive	Appétit (<i>epithumia</i> , επιθυμία, le ventre)

La fin du chapitre indique que la « partie qui obéit à la raison » n'est autre que la partie désirante.

Lorsque l'âme désirante obéit à la raison, elle prend le nom de *proairesis*, choix raisonné.

Problème: comment expliquer qu'une partie de la partie rationnelle (la « partie qui obéit à la raison, *proairesis*), soit aussi une partie de la partie désirante, i.e. la partie irrationnelle? Deux solutions sont envisageables:

- c'est la volonté (*boulèsis*) qui est la partie rationnelle de la partie désirante
- la partie désirante *en entier* (volonté, impulsion, appétit) qui devient rationnelle lorsqu'elle obéit à la raison, et reste irrationnelle lorsqu'elle ne lui obéit pas.

Dans les deux cas, c'est cette partie mixte, le désir rationnel, qui est le lieu de la prudence. Chaque partie énoncée ici a en effet sa vertu.

Question à développer: rapport entre cette partition et celle du *De l'âme* entre végétative / sensible / rationnelle ?

Réponse envisageable: le *De l'Ame* suggère qu'Aristote *distingue* la partie désirante de la partie sensible. Il y a donc *quatre* parties: rationnelle, sensible, désirante, végétative. La motivation d'Aristote pour distinguer ces parties est que les parties rationnelles et sensibles ne sont pas capables d'initier les actions. Une partie doit jouer le rôle de « moteur » des actions: Aristote l'appelle « partie désirante ».

Une solution tentante: la partie désirante peut « obéir » à la partie sensible ou à la raison; dans le premier cas, elle agit vertueusement, dans le second, vicieusement.

Question à développer : quelles sont les vertus de chaque partie de l'âme ? En ont-elles toutes ?

2. Qu'est-ce que le bonheur selon Aristote ?

Le bonheur est l'activité de l'âme conforme avec la vertu.

Autres questions, pour ceux qui n'étaient pas en mesure de répondre aux premières:

3. Présenter l'argument d'Aristote pour l'unicité du Bien

Aristote combine une prémisse *a priori* et un constat empirique:

prémisse a priori: s'il y a un unique bien en vue duquel on cherche tous les autres biens, et qu'on ne cherche pas lui-même en vue d'autre chose, ce bien est le Bien Suprême.

constat empirique: il y a un tel bien, c'est le bonheur.

4. Présenter un argument contre l'Idée du Bien selon Platon

A. Les biens poursuivis par les activités (*praxis*) et productions (*poiesis*) n'ont pas une nature commune. Ils appartiennent à des catégories différentes, par ex: Dieu ou l'intellect sont des biens-substances, les vertus sont des biens-qualités, la juste mesure un bien-quantité, l'utile un bien-relation, l'occasion un bien-temps, l'habitat un bien-lieu. Donc ils n'ont pas de nature commune, donc il n'y a pas d'Idée correspondant à cette nature. 1096a20-30

B. Les biens n'appartiennent pas à une même science. L'occasion est objet de la stratégie dans la guerre, mais de la médecine dans la maladie. La juste mesure est l'objet de la médecine dans l'alimentation, de la gymnastique dans les exercices physiques. Donc ils n'ont pas de nature commune, donc il n'y a pas d'Idée correspondant à cette nature.

Commentaire du livre I de l'EN

Points abordés :

1. La méthodologie d'Aristote : il faut être bon pour étudier le Bien.

Explication : méthodologie empiriste d'Aristote. On peut exposer et connaître le bien, mais on ne peut pas convaincre un sceptique moral. (Parallèle avec le scepticisme sur le monde extérieur et le malin génie de Descartes : Aristote dirait que pour exposer et connaître la nature, il faut déjà qu'il n'y ait pas de Malin Génie.)

2. Arguments pour l'existence d'un souverain bien

Cf. correction plus haut. L'argument montre la méthode empiriste d'Aristote.

3. L'unité du Bien :

Les unités possibles (note de Tricot sur 1096b26, p.51-52). Deux mots peuvent être:

- *synonymes*: deux termes désignent la même chose
- *paronymes* (« grammaire » -> « grammairien »): le deuxième terme est un dérivé du premier par inflexion ou suffixe
- *homonymes*: deux termes identiques ou proches, mais qui ne désignent pas une même nature. Se subdivisent en:
 - *homonymes par hasard*: homonymes purs, ils n'ont que le nom en commun, et sont le résultat du hasard. (ex en français: vers [de terre] et vers [Paris])
 - *homonymes par analogie* (« vision » appliqué aux yeux et à l'intellect). La « vision » des yeux et la « vision » de l'intellect n'ont pas de nature commune, mais on utilise le même mot par analogie. L'analogie est une identité de rapports: les yeux sont au corps ce que l'intellect est à l'âme. On peut écrire les analogies sous forme de fraction mathématique: yeux / corps = intellect / âme.
 - *Homonymes par une même nature* (littéralement, « par l'un » ou « d'après un »): il y a une même nature relativement à laquelle des choses sans nature commune reçoivent le même nom. Pour Aristote, c'est le cas de « Etre » et de « Un ».

Aristote ne dit pas la solution qu'il adopte pour le mot « bien ». Il semble clair qu'il écarte la synonymie dans I, 4: les choses qu'on appelle « biens » n'ont aucune nature commune. Inversement, il ne pense clairement pas que toutes ces choses reçoivent le même nom par pur hasard. On pourrait envisager l'homonymie par analogie: on appelle « bien », pour chaque activité, la *fin* de cette activité.

Mais Aristote adopte plus plausiblement la dernière solution: les biens sont tous appelés ainsi en référence à une nature déterminée – sans pourtant partager de nature commune. Problème: cette définition est elle-même obscure: si les biens n'ont pas de nature commune, comment peuvent-ils être nommés « relativement à une [même] chose »? La seule chose qu'on peut dire avec certitude, c'est que l'unité envisagée ici est la même que celle de l'Être. Or celle-ci a été bcp discutée.

Une interprétation intéressante (et claire!) est celle d'A. Jaulin, *La Métaphysique*, PUF, coll. Philosophie. Le mot « être » s'applique en premier lieu à une nature déterminée, à savoir, la substance (*ousia*). (Aristote considère les qualités et les relations, par ex, ne peuvent pas avoir de nature commune; mais tous les objets d'une même catégorie, comme les substances, ont une nature commune, à savoir d'être une substance.) *En second lieu*, des choses qui ont d'autres natures sont elles aussi appelées « être » par leur relation avec la substance: une qualité est qualité d'une substance, une quantité est la quantité d'une substance, un lieu est le lieu d'une substance, etc.

Appliquée à « bien », cette théorie donne: en premier lieu, « bien » s'applique à une chose déterminée. (Probablement: le bonheur). Puis on appelle « bien » tout ce qui a une certaine relation à cette chose: par exemple, tout ce qui est recherché *en vue du bonheur* est aussi appelé « bien ».

L'unité « par l'un » est plus forte que l'unité par analogie, mais plus faible que l'unité synonymique. L'unité par analogie est, pour ainsi dire, 'formelle': les biens n'auraient pas d'autres rapport entre eux que d'être chacun le but d'une activité. L'unité par l'un ('par une même nature') est, pour ainsi dire, 'réelle': c'est en relation à la même chose réelle, déterminée (à savoir le bonheur) que les biens sont des biens. Enfin, l'unité par synonymie signifierait qu'en un sens les biens sont tous *la même chose*, comme les chevaux sont en un sens tous la même chose; mais Aristote rejette cette idée.

4. Le bonheur selon Aristote

Le bonheur est une « activité de l'âme conforme à la vertu » (chap. 6).

Argument de la fonction (chap 6).

- 1) Pour chaque chose, et chaque activité, on appelle « bien » sa *fonction* (*ergon*, ἐργον). Par généralisation (1097b25-35), le bonheur doit être la fonction de l'homme.
- 2) La *fonction* a deux caractéristiques: (a) elle est ce que la chose/activité *vise*, (b) elle est ce que la chose/activité *vise en propre*.
- 3) Par élimination, et s'appuyant sur (b), Aristote exclut la vie (partagée avec les plantes) et la vie sensitive (partagée avec les animaux). (1097b33-1098a5)
- 4) Par élimination, et s'appuyant sur (b), Aristote conclut que la fonction propre de l'homme est la vie rationnelle de l'âme. (Seule fin propre à l'homme.) (1097b33-1098a5)

Les deux points principaux de l'argument sont criticables.

- critiques de la *généralisation de la notion de fonction*. 1) Certaines choses semblent avoir plusieurs, voir un nombre indéfini de fonctions (la main, l'ouïe: pour les sons et pour la parole, la bouche: pour manger et pour parler). 2) Ce n'est pas parce que certaines activités humaines ou certaines parties du corps humain ont une fonction, que l'homme lui-même a une fonction.
- critique de la *spécificité de la fonction*. On peut rejeter l'idée que la fonction est nécessairement ce que *seule cette chose* peut faire. Ex: les deux oreilles ont la même fonction, il n'y a pas de

fonction propre à l'oreille droite. Ex: pour Aristote, les plantes ont pour fonction de croître et se reproduire; mais cela ne leur est pas propre: les animaux le font aussi (pour rendre ce fait compatible avec son principe, Aristote est amené à postuler plusieurs âmes).

Le bonheur est une activité. Arguments: pas de bonheur pendant le sommeil. En particulier, le *vertueux qui dort* n'est pas heureux. La vertu à elle seule est une disposition: on peut l'avoir et ne rien faire (dormir). (chap. 9)

NB: donc le bonheur n'est pas la vertu, mais l'activité conforme à la vertu.

5. Conditions du bonheur

Tout le monde peut-il être heureux? Aristote soutient:

- nul n'est *né* inapte à la vertu. Tout être humain *à la naissance* est susceptible d'être heureux.
- le bonheur dépend de nous, dans la mesure où il est une activité *volontaire*.
- mais il ne dépend pas *entièrement* de nous. La mauvaise fortune peut nous empêcher d'être heureux, même si on est vertueux (ex. de Priam). Et surtout, la vertu *dépend de l'éducation*, et celle-ci n'est pas en notre pouvoir

Aristote admet donc qu'on peut avoir la malchance de recevoir une mauvaise éducation, et que si c'est le cas on peut être devenu inapte à la vertu et donc au bonheur.

6. Bilan sur faculté - disposition - acte

Structure causale: comment les actes sont produits

La psychologie d'Aristote explique les actes comme le résultat d'une disposition et d'une faculté, mais dans lesquels interviennent les circonstances empiriques – l'environnement, le monde.

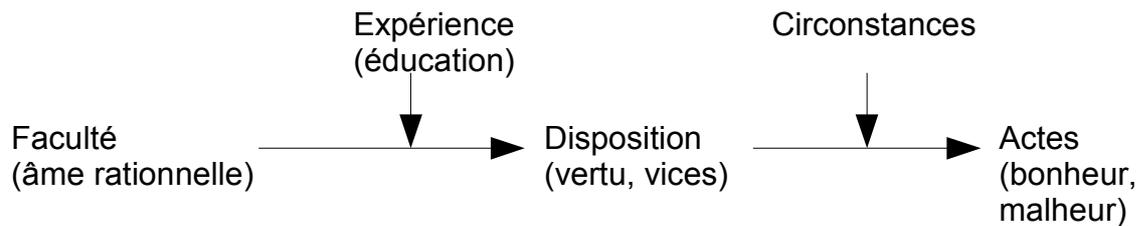
Un homme naît avec une faculté: l'âme rationnelle. La faculté est une capacité à faire certaines choses (décider par raisonnement, par ex.).

La faculté + l'expérience d'un homme lui donne une disposition: la vertu, ou le vice. La disposition est une tendance à exercer cette capacité dans une certaine direction. Une certaine éducation poussera un homme à agir bien, une autre le poussera à agir mal.

(*note*: Je ne sais pas si Aristote pense que l'expérience fait tout, ou s'il pense qu'il y a des dispositions dès la naissance. Ce ne serait pas étonnant qu'il admette des inégalités de naissance entre les hommes, mais d'un autre côté, au début du livre II, chap. 1, il exclut la possibilité que ce qui peut être changé par éducation soit en nous par nature.)

La disposition + les circonstances dans lesquelles l'homme se trouve cause des actes. Les actes sont des mouvements volontaires causés par l'âme rationnelle. Les actes qu'un homme peut faire sont tributaires des circonstances: celui qui est pauvre ne peut être généreux, celui qui est malade ne peut être courageux au combat, etc.

Schéma:

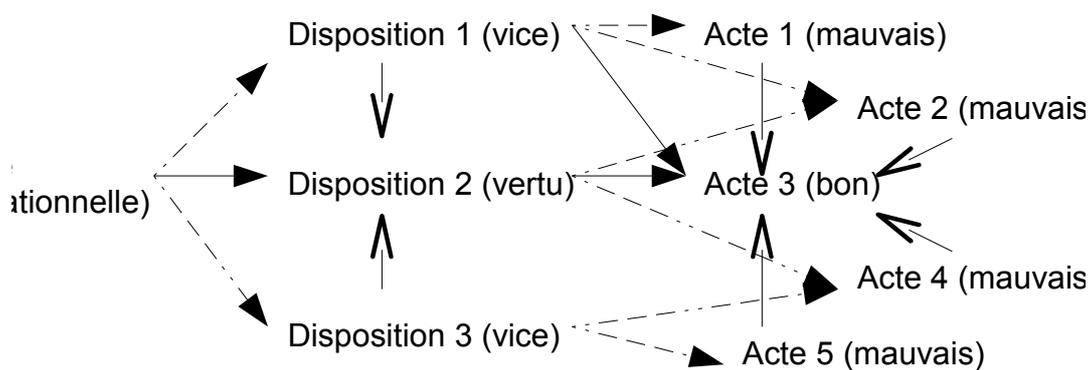


Aristote ne pense pas qu'on peut être heureux quelque soit les circonstances. Une mauvaise éducation peut interdire à qqn d'être heureux. Des circonstances défavorables peuvent interdire à qqn d'être heureux.

Structure finale: ce que visent les facultés et disposition

Il y a deux relations de finalité, me semble-t-il.

- 1) La faculté a plusieurs 'réalisations': les différentes dispositions. De même, les dispositions ont plusieurs 'réalisations': les actes. La relation est analogue à celle du genre aux espèces. Parmi ces 'réalisations', l'une est privilégiée: c'est la bonne, celle qui est visée. C'est la vertu pour la faculté rationnelle, et la bonne activité pour la vertu. Cette relation de finalité est « verticale »: elle va d'une chose d'un type (faculté) à une chose d'un autre type (disposition).
- 2) au sein des dispositions, ou au sein des actes, certains sont privilégiés, et peuvent être considérés comme la finalité des autres. C'est, en quelque sorte, ce que les autres ont manqué d'être. Par exemple, lorsque quelqu'un tombe par terre, on peut expliquer son acte en disant: « il a voulu faire un triple salto arrière »: l'acte s'explique comme une version ratée du 'bon' acte. Cette relation de finalité est horizontale, entre choses du même type. (Entre les dispositions: i.e., entre les vertus et les vices, etc.)



- > Produit
- > Produit et vise (finalité verticale)
- > Vise (finalité horizontale)